مختصر

اردو دائرہ معارف اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب لاہور

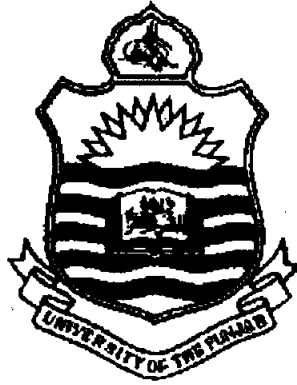
شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بار دوم: مارچ 2003ء محرم الحرام ۱۴۲۴ھ

مختصر

اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور

باردوم

ربیع الاول ۱۴۲۵ھ/ مئی ۲۰۰۴ء

ادارۂ تحریر

مجلس انتظامیہ

بار دوم: ربیع الاول ۱۴۲۵ھ/ مئی ۲۰۰۴ء
زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ

اختصارات و رموز وغیره

اختصارات

(۱)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

ا = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ .

ا، ت = اسلام انسائکلوپیڈیسی (= انسائکلوپیڈیا او اسلام، ترکی) .

ا، ع = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائکلوپیڈیا او اسلام، عربی) .

ا، لائیڈن ۱ یا ۲ = *Encyclopaedia of Islam* (= انسائکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی). بار اوّل یا دوم، لائیڈن.

ابن الأبّار = کتاب تکملة الصّلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI) .

ابن الأبّار : تکملة = M. Alarcóny - C. A. González : *Apéndice a la adición Codera de* Palencia *Tecmila*، در *Misc. de estudios y textos árabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء .

ابن الأبّار، جلد اوّل = ابن الأبّار : تکملة الصّلة، *Texte arabe d' après un ms. de Fès, tome I, complétant les deux vol. édités par F. Codera*، طبع A. Bel و محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء .

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C. J. Tornberg، بار اوّل، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاهره ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاهره ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاهره ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد .

ابن الأثیر، ترجمۂ فاینان = *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، مترجمۂ فاینان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء .

ابن بَشْکُوال = کتاب الصّلة فی اخبار أئمّة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II) .

ابن بطّوطه = تحفة النُّظّار فی غرائب الأمصار و عجائب الاسفار، مع ترجمه از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء .

ابن تغری بِرْدی = النُّجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء .

ابن تغری بردی، قاهره = کتاب مذکور، قاهره ۱۳۴۸ھ بعد .

ابن حَوْقل = کتاب صُورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II)، بار دوم) .

ابن خُرَّداذبه = المَسالک والمَمالک، طبع ڈخویہ M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI) .

ابن خَلْدون : عِبَر (یا العبر) = کتاب العِبَر و دیوان المُبْتَدأ و الخَبَر . . . الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ .

ابن خَلْدون : مقدمة = *Prolégomènes d' Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII) .

ابن خَلْدون : مقدّمة، مترجمۂ دیسلان = *Prolégomènes d' Ibn Khaldoun*، ترجمه و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم، ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء) .

ابن خَلْدون : مقدّمة، مترجمۂ روزنتهال = *The Muqaddimah*، مترجمۂ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء .

ابن خَلِّکان = وَفَیات الأعْیان، طبع وُسْتنفلْت F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں) .

ابن خَلِّکان، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۵ھ .

ابن خَلِّکان، قاهره = کتاب مذکور، قاهره ۱۳۱۰ھ

ابن خلّکان، مترجمۂ دیسلان = *Biographical Dictionary*، مترجمۂ دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رُسْتَه = الأعلاق النّفیسة، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رُسْتَه، ویت Wiet = *Les Atours précieux*، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عِذاری = کتاب البیان المُغْرِب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد : شذرات = شذرات الذّهب فی أخبار مَن ذَهَب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفقیه = مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قُتَیْبَة : شِعر (یا الشعر) = کتاب الشِّعْر والشُّعَراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قُتَیْبَه : مَعارِف (یا المعارف) = کتاب المَعارِف، طبع وُوسْتَنْفلْت، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام = کتاب سیرة رسول اللّٰہ، طبع وُوسْتَنْفلْت، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابوالفداء : تَقْوِیم = تقویم البُلْدان، طبع رِینو J. T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء : تقویم، ترجمہ = *Géographie d' Aboulféda traduite de l' arabe en francais*، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء و ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادْرِیسی : المغرب = *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبار = *Géographie d' Édrisi*، مترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاسْتیعاب = ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ.

الاِشْتقاق = ابن دُرَیْد : الاشتقاق، طبع وُوسْتَنْفلْت، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک).

الاِصابة = ابن حَجَر العَسْقلانی : الاِصابة، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاِصْطَخْری = المَسالِک والمَمالِک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الأغانی [۱]، یا [۲]، یا [۳] = ابوالفَرَج الاصفہانی : الأغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الأغانی، برونّو = کتاب الأغانی، ج ۲۱، طبع برونّو R. E. Brünnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ.

الأنباری : نُزْهَة = نُزْهة الألِبّاء فی طَبَقات الأُدَباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی : الفَرْق = الفَرْق بین الفِرَق، طبع محمّد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء.

البَلاذُری : انْساب = انساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع S. D. F. Goitein و M. Schlössinger، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء؛

البَلاذُری : انساب، ج ۱ = انساب الأشراف، ج ۱، طبع محمّد حمیداللّٰہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البَلاذُری : فُتُوح = فُتُوح البُلْدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بَیْہَقی : تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البَیْہَقی : تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ ش.

بیہقی : تتمّة = ابوالحسن علی بن زید البیہقی : تتمّہ صوان الحکمة، طبع محمّد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بَیْہَقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی : تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

تاج العَرُوس=محمّد مرتضٰی بن محمّد الزّبیدی : تاج العروس .

تاریخ بغداد=الخَطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء .

تاریخ دَمَشْق=ابن عَساکر : تاریخ دَمَشْق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء .

تہذیب=ابن حَجَر العَسْقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء .

الثّعالبی : یَتیمَة=الثعالبی : یَتیمَة الدّھْر، دمشق ۱۳۰۴ھ .

الثعالبی : یتیمة، قاہرہ=کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء .

حاجی خلیفہ : جہان نُما=حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء .

حاجی خلیفہ=کَشْف الظُّنُون، طبع محمّد شرف الدّین یالتقایا S. Yaltkaya و محمّد رفعت بیلگہ الکیسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء .

حاجی خلیفہ، طبع فلُوگل=کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء .

حاجی خلیفہ : کشف=کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ .

حدود العالَم=*The Regions of the World*، مترجمۂ مِنور سکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلۂ جدید) .

حمداللہ مُسْتوفی : نُزْهَة=حمداللہ مستوفی : نُزْهَة القُلُوب، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII) .

خواند امیر=حَبِیب السِّیَر، تہران ۱۲۷۱ھ، و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء .

الدُّرَر الکامنة=ابن حجر العسقلانی : الدُّرر الکامنة، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ .

الدّمِیْری=الدمیری : حیٰوة الحَیوان (کتاب کے مَقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں) .

دولت شاہ=دولت شاہ : تذکرة الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء .

ذہبی : حُفّاظ=الذّہبی : تَذْکِرة الحُفّاظ، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ .

رحمٰن علی=رحمٰن علی : تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء .

رَوضات الجنّات=محمّد باقر خوانساری : رَوضات الجنّات، تہران ۱۳۰۶ھ .

زامباور، عربی=عربی ترجمہ، از محمّد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء .

السُّبکی=السبکی : طبقات الشافعیة، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ .

سِجِلّ عثمانی=محمّد ثریا : سجلّ عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ .

سَرکیس=سرکیس : مُعْجم المطبوعات العربیة، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء .

السَّمْعانی=السمعانی : الأنساب، طبع عکسی باعتناء مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX) .

السُّیُوطی : بُغْیَة=السیوطی : بُغْیَة الوُعاة، قاہرہ ۱۳۲۶ھ .

الشَّہْرِسْتانی=المِلَل والنِحَل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء .

الضّبّی=الضبی : بُغْیَة المُلْتَمس فی تأریخ رجال اہل الأنْدَلُس، طبع کودیرا Codera و ربیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III) .

الضّوء اللّامع=السّخاوی : الضّوء اللّامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ .

الطّبَری=الطبری : تأریخ الرُّسُل و المُلُوک، طبع ڈخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء .

عثمانلی مؤلف لری=بروسہ لی محمّد طاہر : عثمانلی مؤلّف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ .

العِقْد الفَرِید=ابن عبدربّہ : العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ .

علی جَواد=علی جواد : ممالک عثمانیّین تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء .

عوفی : لُباب=عوفی : لباب الألباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء .

عیون الأنباء=طبع مُلّر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء .

غلام سرور = غلام سرور، مفتی : خزینة الاصفیاء، لاهور ۱۲۸۳ھ.

غوثی مالدوی : گلزار ابرار = ترجمۂ اردو موسوم به اذکار ابرار، آگره ۱۳۲۶ھ.

فرشته = محمّد قاسم فرشته : گلشن ابراهیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هش.

فرهنگ آنند راج = منشی محمّد بادشاه : فرهنگ آنند راج، ۳ جلد، لکهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمّد = فقیر محمّد جهلمی : حدائق الحنفیة، لکهنؤ ۱۹۶۰ء.

فُلٹن و لنگز = Martin و Alexander S. Fulton : Lings *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لندن ۱۹۵۹ء.

فهرست (یا الفهرست) = ابن الندیم : کتاب الفهرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

ابن القِفطی = ابن القفطی : تاریخ الحکماء، طبع لیپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکُتُبی : فوات = ابن شاکر الکُتُبی : فوات الوَفَیات، بولاق ۱۲۹۹ھ.

لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، ۲۰ جلد، قاهره ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

مآثرالاُمَراء = شاه نواز خان : مآثرالاُمراء، Bibl. Indica.

مَجالس المؤمنین = نوراللّٰه شوستری : مَجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآة الجنان = الیافعی : مرآة الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۱ء.

مسعود کیهان = مسعود کیهان : جغرافیای مفصّل ایران، ۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المَسْعُودی : مُرُوج = المسعودی : مُرُوج الذهب، طبع باربیه د مینار C. Barbier de Meynard و پاوه د کورتی Pevet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المَسْعُودی : التنبیه = المسعودی : کتاب التَّنْبیه و الاشراف، طبع دٔ خویه، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BG 1, VIII).

المقدسی = المقدسی : احسن التَّقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع دٔ خویه، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المَقَّری : Analectes = المقّری : نَفْح الطِّیب فی غُصْن الأندلس الرَّطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقّری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجّم باشی = منجّم باشی : صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند = میرخواند : روضة الصّفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نُزهة الخواطر = حکیم عبدالحی : نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری : نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصَّفَدی : الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رِٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الہَمْدانی = الهمدانی : صفة جَزیرة العَرَب، طبع مُلّر D. H Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت = یاقوت : مُعْجَم البُلْدان، طبع وُستنفلٹ، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت : ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی مَعْرِفة الأدیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الأدباء، (طبع اناستاتیک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی : تاریخ، طبع هوتسما W. Th. Houtsma، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی : بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی : (کتاب) البلدان، طبع دٔ خویه، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

یعقوبی، Ya'qūbi. Les pays = ویت Wiet، مترجمۂ G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷ء.

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asirlarda Osmanlî. Imparat orluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaxlarî*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Littèrature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I,II,III = *G. d. A.L., Erster* (*Zweiter, Dritter*). *Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51.

Dozy : *Recherches*[3] = *R. Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geschichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*² = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*² = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire, the same*, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Metalworkers* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez: *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalin = Mehmet Zeki Pakalin : *Osmanli Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowan = *Realenzklopaedie des klassischen Altertums.*

Pearson = J.D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.* = C, Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f ; 2nd. Series, Paris 1922 f.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler: *Iran* = B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*[2] = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلۂ ہائے کتب(۱) وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB = *Archives Berbèrs.*

Abh. G.W. Gött. = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M. = *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W. = *Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr. = *Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC = *Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIÉO Alger = *Annales de l'Institute d' Études Orientales de l'Université d'Alger.*

AIUON = *Annali dell' Istituto Univ. Orient, di Napoli.*

AM = *Archives Marocaines.*

And. = *Al-Andalus.*

Anth. = *Anthropos.*

Anz. Wien = *Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO = *Acta Orientalia.*

Arab. = *Arabica.*

ArO = *Archiv Orientální.*

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI = *Archaelogical Survey of India.*

ASI, NIS = *the same, New Imperial Series.*

ASI, AR = the same, Annual Reports.

AÜDTCFD = *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B. = *Bulletin du Comitéde l'Asie Française.*

BAH = *Bibliotheca Arabico-Hispana.*

BASOR = *Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell. = *Türk Tarih Kurumu Belleten.*

BFac. Ar. = *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or = *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.*

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = *Bulletin de l'Institut Egyptien.*

BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.*

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH = *Boletín de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE = *Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.

BSE² = the same, 2nd ed.

BSL(P) = *Bulletin de la Société de Linguistique* (*de Paris*).

BSO(A)S = *Bulletin of the School of Oriental* (*and African*) *Studies.*

BTLV = *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* (*van Ned.-Indië*).

BZ = *Byzantinische Zeitschrift.*

COC = *Cahiers de l'Orient Contemporain.*

CT = *Cahiers de Tunisie.*

EI¹—*Encyclopaedia of Islam*, 1st edition.

EI² = *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.

EIM = *Epigraphia Indo-Moslemica*

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA = *Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ = *Geographical Journal.*

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. Ph. = *Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI = *Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp. = *Hespéris.*

IA = *Islâm Ansiklopedisi* (Türkish).

IBLA = *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* Tunis.

IC = *Islamic Culture.*

IFD = *Ilahiyat Fakültesi Dergesi.*

IG = *Indische Gids.*

IHQ = *Indian Historical Quarterly.*

(۱) انہیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے۔

IQ = *The Islamic Quarterly.*
IRM = *International Review of Missions.*
Isl. = *Der Islam.*
JA = *Journal Asiatique.*
JAfr. S. = *Journal of the African Society.*
JAOS = *Journal of the American Oriental Society.*
JAnthr. I = *Journal of the Anthropological Institute.*
JBBRAS = *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.*
JE = *Jewish Encyclopaedia.*
JESHO = *Journal of the Enconomic and Social History of the Orient.*
JNES = *Journal of Near Eastern Studies.*
JPak HS = *Journal of the Pakistan Historical Society.*
JPHS = *Journal of the Punjab Historical Society.*
JQR = *Jewish Quarterly Review.*
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society.*
J(R)ASB = *Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.*
J(R)Num.S = *Journal of the (Royal) Numismatic Society.*
JRGeog.S = *Journal of the Royal Geographical Society.*
JSFO = *Journal de la Société Finno-ougreine.*
JSS = *Journal of Semetic studies.*
KCA = *Körösi Csoma Archivum.*
KS = *Keleti Szemle* (Revue Orientale).
KSIE = *Kratkie Soobsh̆ceniya Instituta Étnografiy* (Short Communications of the Institüte of Ethnography).
LE = *Literaturnaya Éntsiklopediya* (Literary Encyclopaedia).
Mash. = *Al-Mashrik.*
MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*
MDVP = *Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.*
MEA = *Middle Eastern Affairs.*
MEJ = *Middle East Journal.*
MFOB = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.*
MGG Wien = *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.*
MGMN = *Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.*
MGWJ = *Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissen schaft des Judentums.*
MI = *Mir Islama.*
MIDEO = *Mélanges de l' Institut Dominicain d' Études Orintales du Caire.*
MIE = *Mémoires de l' Institut d'Égyptien.*
MIFAO = *Mémories publiés par les members de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.*
MMAF = *Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.*
MMIA = *Madjallat al-Madjma'al-'ilmi al 'Arabi,* Damascus.
MO = *Le Monde oriental.*
MOG = *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.*
MSE = *Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya*—(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO = *Mémoires de la Société Finno-ougrienne.*
MSL = *Mémoires de la Société Linguistique de Paris.*
MSOS Afr = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.*
MSOS As. = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.*
MTM = *Milli Tetebbü'ler Medjmü'ası.*
MVAG = *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.*
MW = *The Muslim World.*
NC = *Numismatic Chronicle.*
NGW Gött. = *Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.*
OA = *Orientalisches Archiv.*
OC = *Oriens Christianus.*
OCM = *Oriental College Magazine,* Lahore.
OCMD = *Oriental College Magazine, Damima,* Lahore

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung.*

OM = *Oriente Moderno.*

Or. = *Oriens.*

PEFQS = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*

PELOV = *Publications de l' École des langues orientales vivantes.*

Pet. Mitt. = *Petermanns Mitteilungen.*

PRGS = *Proceedings of the R. Geographical Society.*

QDAP = *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.*

RAfr. = *Revue Africaine.*

RCEA = *Répertoire Chronologique d'Épigrapie arabe*

REI = *Revue des Études Islamiques.*

REJ = *Revue des Études Juives.*

Rend. Lin = *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol..*

RHR = *Revue de l' Histoire des Religions.*

RI = *Revue Indigène.*

RIMA = *Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.*

RMM = *Revue du Monde Musulman.*

RO = *Rocznik Orientalistyczny.*

ROC = *Revue de l' Orient Chrétien.*

ROL = *Revue de l' Orient Latin.*

RRAH = *Rev. de la R. Academia de la Histoira,* Madrid.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali.*

RT = *Revue Tunisienne.*

SBAK. Heid. = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.*

SBAK. Wien = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.*

SBBayr. Ak. = *Sitzyngsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.*

SBPMS Erlg. = *Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.*

SBPr. Ak. W. = *Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.*

SE = *Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).

SI = *Studia Islamica.*

SO = *Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism)

Stud. Isl. = *Studia Islamica.*

S. Ya. = *Sovetskoe Yazikoznanie* (Soviet Linguistics).

SYB = *The Statesman's Year Book.*

TBG = *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*

TD = *Tarih Dergisi.*

TIE = *Trudi Instituta Étnografii* (Works of the Institute of Ethnography).

TM = *Türkiyat Mecmuasi.*

TOEM = *Ta'rikh-i 'Othmānī (Türk Ta'rikhi) Endjümeni medjmū'asi.*

TTLV = *Tijdschrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.*

Verh. Ak. Amst. = *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

Versl. Med. AK Amst = *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*

VI = *Voprosi Istoriy* (Historical problems).

WI = *Die Welt des Islams.*

WI,NS = the same, New Series.

Wiss. Veröff. DOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

WMG = *World Muslim Gazetteer, Karachi.*

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.*

Zap. = *Zapiski.*

ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.*

ZGErdk. Berl. = *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.*

ZK = *Zeitschrift für Kolonialsprachen.*

ZOEG = *Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.*

ZS = *Zeitschrift für Semitistik.*

علامات و رموز و إعراب

علامات

	مقالہ، ترجمہ از وؔوؔ، لائڈن
⊗	مدیر مقالہ، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ
[ ]	اضافہ، از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

۲

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے :

= f., ff., sq , sqq.	بعد	= op. cit.	کتاب مذکور
= s. v.	بذیل مادّہ (یا کلمہ)	= cf.	قبؔ (قارب یا قابل)
= see ; s	دیکھیے : کسی کتاب کے حوالے کے لیے)	= B. C.	ق م (قبل مسیح)
		= d.	م (متوفّی)
= q. v.	رَکّ بہ (رجوع کنید بہ) یا رَکّ باں (رجوع کنید باں) ؛ وؔوؔ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے	= loc. cit.	محلِّ مذکور
		= ibid.	وهی کتاب
		= idem.	وهی مصنف
		= A. H.	ھ (سنہ هجری)
= passim.	بمواضع کثیرہ	= A. D.	ء (سنہ عیسوی)

۳

إعراب

(و)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمّہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (آج کل : āj kal)

ی = ī (سیم : Sīm)

و = ū (هارون الرشید : Hārūn al-Rashīd)

اے = ai (سیر : Sair)

(ج)

ـ = e کی آواز کو ظاهر کرتی ہے (پن : pen)

ـ = o کی آواز کو ظاهر کرتی ہے (مول : mole)

ـُ = u کی آواز کو ظاهر کرتی ہے (گُل : Gul)

وا = ō کی آواز کو ظاهر کرتی ہے (کوال : Kōl)

ـ = ă کی آواز کو ظاهر کرتی ہے (اُرجب : ărădjăb

رجب : rădjăb)

ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل : bismil)

۴

متبادل حروف

g	=	گ	s	=	س	ḥ	=	ح	b	=	ب
gh	=	گھ	sh, ch	=	ش	kh	=	خ	bh	=	بھ
l	=	ل	ṣ	=	ص	d	=	د	p	=	پ
lh	=	لھ	ḍ	=	ض	dh	=	دھ	ph	=	پھ
m	=	م	ṭ	=	ط	ḋ	=	ڈ	t	=	ت
mh	=	مھ	ẓ	=	ظ	ḋh	=	ڈھ	th	=	تھ
n	=	ن	ʿ	=	ع	dh	=	ذ	ṫ	=	ٹ
nh	=	نھ	gh	=	غ	r	=	ر	ṫh	=	ٹھ
w	=	و	f	=	ف	rh	=	رھ	th	=	ث
h	=	ہ	ḳ	=	ق	ṛ	=	ڑ	dj	=	ج
ʾ	=	ء	k	=	ک	ṛh	=	ڑھ	djh	=	جھ
y	=	ی	kh	=	کھ	z	=	ز	č	=	چ
						ž, zh	=	ژ	čh	=	چھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

اس سال جبکہ پاکستانی قوم اپنی آزادی کی پچاسویں سال گرہ منا رہی ہے شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کے نام سے ایک مختصر اور جامع موسوعہ علمیہ اہل علم و ادب کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کررہا ہے جو مسلمانوں کی عظیم علمی و ادبی تاریخ کا ایک جامع اور خوبصورت مرقع ہے۔

مسلمانوں میں موسوعہ نویسی کی روایت

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کہنے کو تو ۱۹۵۰ء میں قائم ہوا' مگر حقیقت میں یہ ادارہ مسلمانوں کی چودہ سو سالہ سیاسی' علمی' فکری اور ادبی جذبوں کے تابندہ سلسلوں ہی کا ایک تسلسل ہے' اس لیے کہ امت مسلمہ علم و ادب اور فکر و دانش کی ہمیشہ سے امین رہی ہے۔

جب دنیا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رَحْمَۃٌ لِّلْعَالَمِیْن بن کر تشریف لائے اس وقت ساری دنیا گمراہی' جہالت اور گروہی تعصبات کے اندھیروں میں بھٹک رہی تھی۔ اس ظلمت کدے میں رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم و ادب کی روشنی بکھیری اور دنیا کو توحید و رسالت کا درس دیا۔

رحمت مجسم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے جو آفاقی اور عالمگیری شان رکھنے والا کلام بطور معجزہ عطا فرمایا' یعنی قرآن حکیم' وہ علم و ادب کا ایسا لافانی اور سرمدی شاہکار ہے کہ انسانی تاریخ اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

درحقیقت قرآن کریم علم و ادب اور فکر و دانش کا ایسا جامع "موسوعہ علمیہ" (Encyclopaedia) ہے جس میں ہدایت کے ہر پہلو سے انسانوں کی ہر ضرورت کا کامل و مکمل حل پیش کیا گیا ہے' اسی لیے جن و انس مل کر بھی اس جیسی کتاب' بلکہ اس جیسی کوئی چھوٹی سے چھوٹی سورہ بھی نہیں بنا سکتے...... باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"کہہ دو کہ اگر انسان اور جن اس بات پر اتفاق کرلیں کہ وہ اس جیسا قرآن بنا لائیں تو اس جیسا نہ لاسکیں گے' اگرچہ وہ ایک دوسرے کے مددگار ہوں اور ہم نے قرآن میں سب باتیں طرح طرح سے بیان کردی ہیں (۱۷ [الاسراء]: ۸۸)۔

خود مہبط وحی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس بھی جملہ علوم و فنون کا سرچشمہ تھی' اسی لیے آپ کی احادیث طیبہ نے دنیا میں تہذیبی و اخلاقی پہلو سے تبدیلی کے ساتھ ساتھ ایک عظیم علمی' ادبی اور فکری

انقلاب بھی برپا کیا۔

پھر جب قرآن و سنہ کی روشنی میں امت مسلمہ نے اپنا علمی اور فکری سفر شروع کیا تو مسلمان علما نے اپنی تاریخ کے ہر دور میں ایسی ایسی کتابیں اور ایسے ایسے دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون کیے' جن کی اہمیت صدیاں گذرنے کے باوجود آج بھی جوں کی توں برقرار ہے۔

احادیث کی دنیا میں امام ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری (م ۲۵۶ھ/۸۷۰ء) کی "الجامع الصحیح" کو امت نے "اَصَحُّ الْکُتُبِ بَعْدَ کِتَابِ اللہِ" قرار دیا ہے' یہ کتاب علم الحدیث اور علم الفقہ کا ایسا بیش قیمت ذخیرہ ہے جس نے امت کی ہر دور میں فکری اور ادبی پہلو سے رہنمائی کی ہے۔ صحیح بخاری کے بعد امام مسلم بن الحجاج النیسابوری (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء) کی مرتبہ "الجامع الصحیح' امام ابو عیسیٰ ترمذی (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۸-۸۸۹ء)' امام ابو داؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ/۸۸۹ء)' امام ابن ماجہ (م ۲۷۳ھ/۸۸۶ء) اور امام النسائی (م ۳۰۳ھ/۹۱۶ء) کی مدونہ کتب حدیث کو امت نے بشمول (صحیح بخاری) "صحاح ستہ" کے نام سے خصوصی طور پر پذیرائی بخشی ہے۔

فقہ و قانون سازی کی دنیا میں امام شافعی (۲۰۴ھ/۸۲۰ء) کی کتاب الام' فقہ مالکیہ کی المدونہ' فقہ حنفی پر السرخسی (۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء) کی المبسوط' ابوبکر الکاسانی (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) کی بدائع الصنائع اور المرغینانی (م ۵۹۳ھ /۱۱۹۷ء) کی ہدایہ اور فقہ حنبلی پر الشوکانی کی نیل الاوطار ایسے دائرہ ہائے معارف ہیں جن کے اثرات قانون سازی کی دنیا میں محتاج تعارف نہیں ہیں۔

علوم و فنون' ادب اور سائنس کی دنیا میں مسلمانوں نے جو عظیم شاہکار مرتب کیے' ان کا بہت بڑا حصہ تاریخی حوادث کی نذر ہوچکا ہے' مگر پھر بھی ان میں سے ابن عبدربہ (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کی العقد الفرید' ابوالنصر الفارابی (م ۳۳۹ھ/۹۵۰ء) کی احصاء العلوم' اخوان الصفا (حدود ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) کے رسائل' الخوارزمی (م ۳۸۷ھ/۹۹۷ء) کی مفاتیح العلوم' ابوحیان التوحیدی (م ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء) کی المقابسات' ابن الجوزی (۵۹۷ھ/ ۱۲۰۰ء) کی تاریخ مرات الزمان اور امام فخرالدین رازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء) کی تفسیر کبیر وغیرہ محفوظ رہ گئی ہیں' جو اپنے شعبوں میں دائرہ معارف (Encyclopaedia) کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف ادوار میں امام الغزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)' النویری (۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء) صاحب نہایۃ الارب' ابوالعباس العمری (حیات ۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰ء) صاحب مسالک الابصار' امام جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء)' علامہ نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۴ء) علامہ التفتازانی (م ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء)' علامہ شریف الجرجانی (م ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء)' یاقوت الحموی' حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء) اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) جیسے زبردست موسوعات نویس منظر عام پر آئے جن کی علمی اور فکری کاوشوں سے پوری دنیا مستفید ہو رہی ہے اور ان کا علمی فیضان دنیائے علم و ادب میں ابھی تک مینارہ نور کا کام دے رہا ہے۔

جدید دور

لیکن بدقسمتی سے جب مغرب میں علمی و فکری بیداری کی لہر اٹھی اور وہاں علم و ادب کی دنیا میں پیش قدمی شروع ہوئی، تو امت مسلمہ، جہاں جدید علوم اور سائنس کی دوڑ میں کافی پیچھے رہ گئی، وہاں موسوعہ نویسی کے میدان میں بھی وقت اور زمانے کی رفتار کے ساتھ قدم نہ ملا سکی..... اس دور میں مختصر وقت میں زیادہ سے زیادہ معلومات کے حصول کے جذبے کے تحت اہل مغرب نے اپنی ہر زبان میں دائرہ ہائے معارف (Encyclopeadias) مرتب کرلیے۔ علاوہ ازیں مشرق کی نسبتاً" کم اہمیت کی حامل زبانوں میں بھی کئی کئی جلدوں پر مشتمل دائرہ ہائے معارف مدون ہوئے (مثال کے طور پر ہندی، مرہٹی، بنگالی اور گورمکھی زبانوں میں دائرہ معارف Encyclopaedias موجود ہیں)، مگر خصوصیت کے ساتھ اردو زبان، جسے دنیا میں تیس کروڑ سے زیادہ لوگ بولتے اور سمجھتے ہیں، اس سے تہی دامن چلی آرہی تھی..... اسی طرح عمومیت کے ساتھ دیگر مسلم زبانوں میں بھی مسلمانوں کے علوم و فنون اور ان کی سیاسی و ادبی تاریخ پر کوئی قابل ذکر دائرہ معارف اسلامیہ مرتب (یا مکمل) نہیں ہوا جس کی بنا پر لوگ حصول معلومات کے لیے مغرب کے تیار کردہ دائرہ ہائے معارف پر انحصار کرنے لگے۔

یہ صورت حال دیکھ کر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع (م مارچ ۱۹۶۳ء) کے ایماء پر، جو ان دنوں پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے پرنسپل تھے، ان کے شاگرد عزیز ڈاکٹر سید محمد عبداللہ (م ۱۴ اگست ۱۹۸۶ء) نے، جو اس وقت شعبہ اردو، اورینٹل کالج میں اردو کے لیکچرار تھے، پنجاب یونیورسٹی کی عربی و فارسی کانفرنس منعقدہ ۱۹۴۰ء میں اردو میں دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین کا منصوبہ پیش کیا، مگر اس وقت ملک کی سیاسی اور اقتصادی صورت حال ایسی تھی کہ یہ بیل منڈھے نہ چڑھ سکی۔

قیام پاکستان (۱۴۔ اگست ۱۹۴۷ء) کے بعد جب ملکی حالات سازگار ہوے اور جامعہ پنجاب حقیقی معنوں میں مسلمانان پنجاب کے تعلیمی اور فکری جذبوں کی عکاس بنی، تو دوبارہ اس امر کے لیے کوشش کی گئی اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے پنجاب یونیورسٹی کی سنڈیکیٹ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۴۸ء کے سامنے ایک یادداشت بھیج کر، اس کی توجہ اس اہم کام کی طرف منعطف کرائی، یہ تجویز اس وقت کے وائس چانسلر ڈاکٹر عمر حیات ملک کی ذاتی دلچسپی سے منظور ہوگئی۔ اس طرح ابتدائی مراحل کے بعد ۱۹۵۰ء سے عملی طور پر اس موضوع پر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع ہی کی صدارت میں کام شروع ہوگیا۔

نئے "دائرہ معارف اسلامیہ" کی ترتیب و تدوین کی مشکلات، خصوصاً مواد کی عدم فراہمی اور جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر لکھنے والوں کی قلت کے پیش نظر، یہ فیصلہ کیا گیا کہ اساس کار کے طور پر ڈچ رائل اکادیمی (ہالینڈ) کے مطبوعہ دائرہ معارف اسلامیہ (Encyclopaedia of Islam) کو سامنے رکھا جائے، لیکن چونکہ مذکورہ "دائرہ معارف اسلامیہ" کافی حد تک مغربی ذہن کا نمائندہ اور عکاس ہے، اس لیے اسے من و عن چھاپنا بھی نقصان دہ تھا، اس لیے فیصلہ کیا گیا کہ اسے اساس کار کے طور پر سامنے ضرور رکھا جائے گا، مگر جہاں ضرورت پیش آئے گی وہاں اس میں ترمیم و اضافہ کرلیا جائے گا۔

اس اصول کار کو سامنے رکھ کر کام شروع کر دیا گیا۔ ابتداً کام کی رفتار سست رہی، لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم کے بطور صدر شعبہ (۱۹۶۶ - ۱۹۸۶ء) چارج سنبھالنے کے بعد اس پر بڑی برق رفتاری سے کام شروع ہوا۔ ۱۹۸۶ء میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی وفات ہو گئی، مگر کام اسی رفتار سے جاری رہا۔ جس کے نتیجے میں ۱۹۹۱ء میں یہ کام بحمد اللہ مکمل ہو کر اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچ گیا۔ جس کے لیے بجا طور شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اور پنجاب یونیورسٹی خصوصی طور پر تحسین و تبریک کی مستحق ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے اس عظیم الشان تحقیقی علمی کام کو اندرون و بیرون ملک سراہا گیا ہے۔

۲۔ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کا منصوبہ

اس میں کوئی شک نہیں کہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تالیف و طباعت علمی، تاریخی، ادبی تحقیق اور ثقافتی اعتبار سے ایک قابل قدر اور لائق ستائش کارنامہ ہے، لیکن یہ عظیم الشان کتاب چونکہ پورے عالم اسلام کو محیط ہے اور ۲۳ جلدوں، ہزار ہا صفات اور ہزاروں عناوین و موضوعات کو محیط ہے، اس لیے اس کی خریداری اور اس سے صحیح استفادہ ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہے۔ اس مشکل کے تحت لائیڈن (ہالینڈ) سے بھی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے ساتھ ساتھ، ایک مختصر دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam)) شائع کیا گیا ہے جو ۶۷۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر اردو میں بھی ایک مختصر دائرہ معارف اسلامیہ مرتب کرنے کی تجویز ہوئی، جسے ستمبر ۱۹۸۴ء میں مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اور پنجاب یونیورسٹی سنڈیکیٹ نے منظور کر لیا۔

کسی کتاب کے "مختصر" ایڈیشن شائع کرنے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس پوری کتاب کی تلخیص کر دی جائے، بلکہ اس سے مراد اس کے ضروری اور اہم مباحث کی اختصار کے ساتھ، تدوین و تیاری ہے، لہٰذا اب یہ سوال پیش آیا کہ کس اصول کو سامنے رکھ کر "مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ" کی فہرست عنوانات تیار کی جائے؟

کافی غور و خوض اور صلاح مشورے کے بعد ایک مرتبہ پھر لائیڈن کے "Shorter Encyclopaedia of Islam" کو "اساس کار" ٹھہرانا پڑا، جو نامور مستشرقین ایچ آر گب (H.A.R Gibb) اور جی۔ ایچ کرامرز (J.H Karamers) کی نگرانی میں لائیڈن اور لنڈن سے ۱۹۵۳ء میں شائع ہوا۔ چنانچہ یہ کام حسب ذیل مراحل میں مکمل ہوا:۔

۱۔ فہرست عنوانات کی تیاری

سب سے پہلے Shorter Encyclopaedia of Islam کے عنوانات کو اردو کے قالب میں ڈھال کر ان کو اردو کی الف بائی ترتیب میں مرتب کیا گیا۔

۲۔ اس فہرست کو حتمی شکل کے لیے مندرجہ ذیل دو اصحاب پر مشتمل خصوصی کمیٹی تشکیل دی گئی:

(ا)۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

(۲)۔ پروفیسر عبدالقیوم
ان دونوں حضرات نے ایک ایک عنوان پر غور و خوض کیا' فہرست عنوانات کو حتمی شکل دی اور تلخیص کے لیے ماسٹر پلان تیار کیا۔

۳۔ مقالات کی تلخیص اور مسودہ کی تیاری

تیسرا مرحلہ فہرست عنوانات کے مطابق مقالات کی تلخیص اور حتمی مسودہ کی تیاری کا تھا' یہ مرحلہ سب سے اہم اور مشکل ترین مرحلہ تھا۔
شعبے کے "ادارہ تحریر" نے فیصلہ کیا کہ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے تمام مقالات "اردو دائرہ معارف اسلامیہ" سے ہی لیے جائیں گے (اور نئے نہیں لیے جائیں گے)' چنانچہ یہ کام شعبے کے عملہ ادارت نے مکمل کیا۔ لیکن شومی قسمت سے اس دوران میں پروفیسر عبدالقیوم (م ۸ ستمبر ۱۹۸۹ء)' ڈاکٹر عبدالغنی (م ۲۰ فروری ۱۹۸۹ء) اور پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی (م ۲۲ مئی ۱۹۹۳ء) یکے بعد دیگرے انتقال فرما گئے' یہ تمام لوگ علم و فضل کی دنیا میں چندے آفتاب و چندے مہتاب تھے۔ ان لوگوں کے انتقال سے شعبہ یقیناً ان کے تجربے' علمی لیاقت اور ان کے وسیع علم و فضل سے محروم ہو گیا' تاہم تلخیص کا کام جاری رہا۔ مقالات کی یہ تلخیص اس طرح کی گئی کہ اس میں مقالے کے تمام علمی مباحث اختصار کے ساتھ آ گئے ہیں۔

۴۔ طباعت

مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تلخیص کے بعد آخری مرحلہ طباعت کا تھا' لیکن ابھی یہ کام شروع نہ ہوا تھا کہ شعبے کے صدر پروفیسر سید امجد الطاف بیمار پڑ گئے اور پھر ۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو انتقال کر گئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ و اِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ
ان کی وفات سے شعبہ یقیناً ان کے تجربے اور ان کی مہارت علمی سے محروم ہو گیا' لیکن بحمد اللہ ادارۂ تحریر کے باہمی تعاون سے طباعت کا کام شروع کر دیا گیا جو کہ بحمد للہ مشکلات اور سٹاف کی کمی کے باوجود پونے دو برس کے قلیل عرصے میں مکمل کر لیا گیا اور یہ اب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

۵۔ خصوصیات

ہر کتاب کی قدر و قیمت اور اس کی علمی اور فکری خصوصیات کا اندازہ اس کتاب کے مطالعے سے ہی کیا جا سکتا ہے' اس لیے مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ (Shorter Encyclopaedia of Islam) کی خصوصیات کا حقیقی اندازہ اس کے مطالعے سے ہی کیا جا سکے گا' تاہم "مشتے از خروارے" کے طور پر اس کی چند خصوصیات کا ذکر مناسب ہو گا' تفصیل حسب ذیل ہے:
۱۔ تلخیص کرتے وقت "دریا کو کوزے میں بند کرنے" کے محاورے پر عمل کیا گیا ہے اور کم سے کم الفاظ

اور مختصر سے مختصر عبارت میں زیادہ سے زیادہ اظہار مطالب کا طریقہ اپنایا گیا ہے۔

۲۔ لائیڈن کے مطبوعہ Encyclopaedia of Islam کی طرز پر مقالات کے آخر میں مآخذ و مصادر (Bibliography) تو دیئے گئے ہیں، مگر مصنفین کے نام حذف کر دیئے گئے ہیں، البتہ Shorter Encyclopaedia of Islam کی ہی طرز پر اس کے آخر میں دی گئی فہرست عنوانات میں ان مصنفین کے ناموں کی تفصیل دی گئی ہے، جن کا مقالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ سے لیا گیا ہے۔

۳۔ مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں ۶۹۰ عنوانات پر مقالات شامل ہیں، جو کہ اسلام اور مسلمانوں سے متعلق ضروری معلومات کے حصول کے لیے بے حد ضروری ہیں، اس میں بغرض اختصار ممالک، خانوادوں اور ذیلی شاخوں پر مقالات نہیں دیئے گئے۔

۴۔ اس میں عموماً عبوری حوالہ جات (Cross References) سے احتراز کیا گیا، البتہ جہاں ضرورت پیش آئی ہے وہاں بامر مجبوری اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ بعض مقالات میں مفصل معلومات کے لیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ (آ آ آ) کے مطالعے کا بھی مشورہ دیا گیا ہے۔

۵۔ اس میں اسلام، علم، فن، قرآن کریم، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مقالات کی جامع تلخیص بھی دی گئی ہے، جو اصل مقالات سے گو ضخامت میں توکم ہے، مگر معلومات کے اعتبار سے ان سے کم نہیں ہے۔

۶۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ مضامین و مشتملات کے اعتبار سے اس میں وہ تمام خصوصیات موجود ہیں، جو اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں نظر آتی ہیں، اس پر مستزاد یہ کہ اس کی کمپوزنگ خط نستعلیق میں کرائی گئی ہے، جس سے اردو کے قارئین کے لیے استفادہ زیادہ آسان اور سہل ہے۔

۷۔ ہمارے ہاں اردو کی کمپوزنگ کے جو پروگرام دستیاب ہیں، ان سب میں بعض الفاظ کا نقش (Print) درست طریقے پر نہیں آتا اور تمام تر احتیاط اور پیش بندی کے باوجود غلطیاں اور سقم رہ جاتے ہیں، اس کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ایک کاتب کی خدمات حاصل کی گئیں اور کمپیوٹر کی غلطیوں کی تصحیح اس سے کرائی گئی، جس کی بنا پر اس مجموعہ میں غلطیوں کا تناسب نسبتاً کم ہے۔

بہرحال یہ بڑا ہی اہم اور محنت طلب کام تھا، لیکن مقام مسرت ہے کہ ارکان ادارہ کی مساعی مشکور ثابت ہوئیں اور یہ عظیم الشان کام مکمل ہو کر علم و ادب کے قدر دانوں کے سامنے ہے۔
انہی گزارشات کے ساتھ ہم اسے انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ ارباب علم و فضل کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔

یکم محرم الحرام ۱۴۰۸ھ / ۹ مئی ۱۹۹۷ء

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)
نگران صدر شعبہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ا

آدمؑ علیہ السلام: ابو البشر (یا ابو محمد) ملقّب بہ صَفِیُّ اللّٰہ' مجتبائے اول' مسجود ملائک' خلیفۃ اللہ فی الارض اور پہلے نبی۔

لفظ "آدم" کے اشتقاق کے بارے میں علماے لغت میں اختلاف ہے کہ یہ عربی ہے یا عجمی۔ ابن دُرید نے "آدم" کا اشتقاق دو طرح سے بیان کیا ہے: (۱) اُدْمہ (گندم گون) سے بمعنی بَیِّنُ الْاُدْمَۃ' (۲) آدم (بمعنی سفید)۔ ابو منصور الجوالیقی کے نزدیک جملہ انبیا علیہم السلام کے نام عجمی ہیں ماسوائے آدم" صالح" "شعیب" اور محمدؐ کے۔ الجوھری نے بھی آدم کو عربی نام بتلایا ہے اور اسے افعل کے صیغے پر قیاس کیا ہے۔ بعض علما کے نزدیک آدم کا اشتقاق ادیم (سطح یا جلد' ادیمُ الارض = وجہ الارض) سے ہے' یعنی آدمؑ سطح زمین سے پیدا کیے گئے۔ بعض نے اس لفظ کو اُدْم یا اُدْمَہ سے ماخوذ قرار دیا ہے' جس کے معنی موافقت اور شرکت کے ہیں' چنانچہ اس مفہوم میں آدم کے مختلف قوئی اور عناصر کی ترکیب داخل ہے' اس لیے کہ ان کا خمیر مٹی اور پانی سے ملا کر اٹھایا گیا تھا۔ بعض نے لفظ "آدم" کو ادمہ سے مشتق گردانا ہے' یعنی قابل اتباع' مگر الزمخشری نے "آدم" کو عجمی قرار دیا ہے۔ آدم کی جمع اوادم اور اس کی تصغیر اویدم ہونا (یعنی دونوں صورتوں میں واوٗ کے ساتھ ہونا) اس امر پر دلالت کرتا ہے یہ لفظ عجمی ہے ورنہ جمع اور تصغیر دونوں میں ھمزہ آتا۔

جنات اور ملائکہ کی تخلیق حضرت آدمؑ سے پہلے ہو چکی تھی۔ آدم کا قالب خشک گارے کی کالی مٹی سے تیار کیا گیا تھا' جو ہر طرح کی ترقی قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پھر پختہ ہونے پر اس میں اللہ کی روح سے جان پھونک دی گئی (دیکھیے نووی' ۱: ۹۶' س ۱۵ بعد)۔ خلقت آدم کی غرض و غایت آدم اور نسل آدمؑ کے ذریعے سے جہانبانی اور وظیفۂ خلافت کا ادا کرنا ہے' چنانچہ جب اللہ تعالٰی نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر (اپنا) خلیفہ یا نائب (یعنی "خلیفۃ فی العلم"' محمد عبدہٗ' ۱: ۲۶۱) بنا رہا ہوں تو فرشتوں نے (بطریق استفادہ) عرض کیا کہ اے اللہ کیا تو دنیا پر ایسی ہستی کو خلیفہ بنائے گا جو اس میں خون خرابہ کرے گی' حالانکہ ہم تیری حمد و تسبیح کرتے ہیں اور تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں' یعنی ہم تجھی کو ہر قسم کے عیب و نقصان سے پاک و مبّرا سمجھتے ہیں اور تیرے سوا عیب سے کوئی پاک اور منزّہ نہیں' لہٰذا یہ مخلوق بھی عیب سے پاک نہ ہو گی اور ان میں ضرور مفسد اور خونریز بھی ہوں گے۔ بعض علما کا خیال ہے کہ فرشتوں نے جنّات کے خون خرابے سے' جو وہ دنیا میں کرتے رہے تھے' قیاس کیا کہ یہ نئی مخلوق بھی ویسی ہی سفاکی کرے گی اور فساد برپا کرنے میں مصروف ہو جائے گی۔ بعض کے نزدیک بنو نوع انسان اس خطۂ زمین پر آدمؑ کے ھبوط سے پہلے بھی موجود تھے اور ان میں خون ریزی اور فساد رواج پا چکا تھا (دیکھیے محمد عبدہٗ' ۱: ۲۵۷)۔

تب اللہ نے حضرت آدمؑ کو اشیاے عالم کے نام سکھلا دیے۔ اللہ نے جب فرشتوں سے اشیا کے احوال و اوصاف پوچھے تو انھوں نے اپنی عاجزی کا اعتراف کیا' مگر جب حضرت آدمؑ سے پوچھا گیا اور انھوں نے سب امور ملائکہ کو بتلا دیے تو اللہ نے فرمایا: کیا میں نے نہ کہا تھا کہ میں ارض و سماوات کے جملہ مخفی امور جاننے والا ہوں۔ اس پر فرشتوں کو' جن کے زمرے میں ابلیس بھی' جو ناری الاصل تھا' شامل ہو چکا تھا' ("بظاہر جن فرشتوں کی صنف تھے' محمد عبدہٗ' ۱: ۲۶۵) حکم ملا کہ آدمؑ (بشر) کو سجدہ کریں (سجدۂ عبادت مراد نہیں' سجدہ سے جھکنا' تعظیم اور انقیاد مراد ہے' محمد عبدہٗ' ۱: ۲۶۵)۔ سب نے تعمیل کی صرف ابلیس نے اطاعت سے سرتابی کی۔ اس نے دیکھا کہ اللہ تعالٰی نے آدمؑ کو جملہ خلائق پر فضیلت اور بزرگی دی ہے' تو وہ آتش حسد سے جل اٹھا اور اس نے کہا کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آدم خاک سے۔ میں خاکی کے آگے کیونکر

جھک سکتا ہوں (آگ پر خاک کی برتری کے اثبات کے لیے دیکھیے نووی، ۱ : ۱۶ و ابن القیم : بدائع الفوائد، ۴ : ۱۳۹ تا ۱۴۱)، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو اس کے انکار پر "جنت" سے نکل جانے کا حکم دیا۔ تب سے علانیہ آدمؑ اور ان کی آل و اولاد کا دشمن ہو گیا۔ ابلیس نے روز قیامت تک کی مہلت مانگی اور کہا: اے اللہ میں تیرے بندوں کو سبز باغ دکھلا کر گمراہ کرتا رہوں گا۔ اللہ تعالیٰ نے مہلت دے دی۔

حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ "جنت" میں رہتے تھے، مگر انہیں شجرۂ ممنوعہ کے قریب جانے سے روکا گیا تھا۔ ابلیس نے وسوسہ اندازی کر کے آدمؑ اور ان کی زوجہ دونوں کو بہکا دیا اور وہ دونوں ابلیس کے فریب میں آ گئے۔ جونہی انہوں نے شجرۂ ممنوعہ کا پھل چکھ لیا تو ان پر اپنی برہنگی کھل گئی اور وہ "جنت" کے پتوں سے اپنا بدن ڈھانپنے لگے، تب اللہ نے ان سب کو ایک وقت معین کے لیے زمین پر اتار دیا، لیکن اللہ نے پھر آدمؑ پر نوازش کی اور انہیں برگزیدہ کیا اور اپنی رحمت سے چند کلمات انہیں القا کیے اور ان کی توبہ قبول کی، جب سے آدمؑ نبی ہوے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ ان کے جسم سے نورانی لباس معاً اتر گیا۔ سر سید احمد خان نے آدمؑ کے سارے قصے کو ایک تمثیل قرار دیا ہے اور "سَوْاٰۃ یعنی برہنگی" کو استعارہ سمجھ کر "برائیوں" سے تعبیر کیا ہے اور "لباس" سے مراد "تقویٰ" لیا ہے (دیکھیے تفسیر، ۳ : ۱۰۶ ببعد حاشیہ)۔ اس قصے کی تمثیلی صورت کی مفصل تقریر کے لیے دیکھیے محمد عبدہ، ۱ : ۱۰۶ ببعد)۔ اس میں سے ایک عبارت کا مختصر ترجمہ درج ذیل ہے، قصے کے ابتدائی امور کی تفسیر کے بعد وہ لکھتے ہیں (۱ : ۲۹۲) کہ اس سے آگے کی تفسیر اس بنا پر ہو سکتی ہے کہ:

جنت سے مراد آرام و راحت کی حالت لینا صحیح ہے، کیونکہ نعمتوں سے پر باغات میں انسان کو راحت و سکون ملنا یقینی ہے۔ یا اس سے مراد بے فکری اور خوشی کی کیفیت ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ آدمؑ سے ایک شخص نہیں،تمام نوع انسان مراد لی جائے، جیسے قبیلے کے باپ کے نام سے سارا قبیلہ مراد ہوتا ہے۔ شجرۂ ممنوعہ سے مراد برائی اور ہٹ دھرمی لی جا سکتی ہے، جیسا کہ دوسرے مقام پر کلمہ طیبہ کو شجرہ طیبہ اور کلمہ خبیثہ کو شجرۂ خبیثہ کہا گیا ہے (۱۴ [ابراہیم]: ۲۴ تا ۲۶)۔ جنت میں رہنے اور وہاں سے نکل جانے کے حکم سے مراد امر تکوینی ہو سکتا ہے، یعنی ایسی بات جس کا ہونا مقدر ہو چکا ہے۔

اسی بنا پر جنت میں رہنے کا اور پھر وہاں سے نکالے جانے کا مطلب یہ ہوا کہ انسان اپنی پیدائش میں بہت سی حالتوں، زمانوں اور کیفیتوں میں سے گزرتا ہے، جن میں سے پہلا زمانہ بچپن کا ہے، اس عمر میں رنج و غم پاس نہیں پھٹکتا اور کھیل کود کے سوا اور کوئی کام نہیں ہوتا۔ بچہ گویا ایک ایسے باغ میں ہے جہاں پختہ میوے سے لدے ہوئے گھنے درخت موجود ہیں، نہریں بہہ رہی ہیں، پرندے گا رہے ہیں۔ زوجہ کا ذکر اس لیے کیا کہ تمام بنی نوع انسان اس حکم میں آ جائیں اور معلوم ہو جائے کہ بشریت کے اندر مذکر و مؤنث سب برابر ہیں۔ آدمؑ و حوا کو جنت میں رہنے کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ نوع انسان میں مذکر و مؤنث سب ایک حالت میں ہیں۔ کھانے پینے کی اجازت کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کے لیے تمام پاکیزہ چیزیں حلال کی گئیں اور وہ فطرۃً ان چیزوں کو پہچان لے گا جو اس کے لیے مفید ہیں۔ ایک خاص درخت سے روکنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں ضرر رساں چیزوں کے پہچاننے کی استعداد ہے اور اس کی فطرت کا تقاضا ہے کہ ان سے ضرور بچے۔ انسان جب سن تمیز کو پہنچ جاتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کی استعداد اس میں اپنا کام کرنا شروع کر دیتی ہے۔ شیطان کے وسوسے اور اس کے بہکانے کا مطلب یہ ہے کہ خبیث روح،جو انسان کے پیچھے پڑی ہوئی ہے،اسے برائی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ انسان بالطبع خیر کی طرف مائل ہے اور برائی کی طرف جاتا ہے تو دوسروں کے بہکانے سے جاتا ہے۔ جنت سے نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان فطرت کے قاعدے توڑ کر مشقت اور محنت میں پھنس جاتا ہے۔ آدمؑ کی توبہ اور استغفار سے اشارہ اس طرف ہے کہ انسان اپنی فطرت سلیمہ کی بابت برے کاموں سے برے نتیجے پیدا ہونے کا خوف رکھتا ہے۔ اس لیے اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے کہ وہ ان برے نتائج سے اسے بچا لے۔ اللہ کے توبہ قبول کرنے سے ادھر اشارہ ہے کہ نصاریٰ کا یہ عقیدہ غلط ہے کہ بنی آدم فطرۃً گنہگار ہیں اور اسے نجات

ولانے کے لیے ضروری تھا کہ عیسیٰؑ اپنی جان قربان کریں۔
خلاصہ کلام یہ کہ آدمی کی فطری حالتیں تین ہیں: اول بچپن کا زمانہ اور یہ خوشی اور راحت اور بے فکری کا زمانہ ہے۔ دوسرے بھلے برے میں کسی قدر تمیز کا زمانہ۔ اس زمانے میں وہ شیطان کے وسوسے سے خواہشوں کے جنجال میں پھنس سکتا ہے۔ اس کے بعد ایک زمانہ عقل اور ہوش کے کامل ہونے کا آتا ہے۔ اس میں وہ اپنے افعال کے نتائج کا خیال کرتا ہے اور برے کاموں سے بچنا چاہتا ہے۔ پھر جب اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے تو عالم الغیب والشہادۃ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہی حالتیں ہیں جو ہر فرد پر گزرتی ہیں۔ انسان کی اجتماعی زندگی (تمدن) بھی انہیں حالتوں میں سے گزرتی ہے: ابتدا میں انسان کی اجتماعی حالت سیدھی سادی تھی، اس کا رخ ایک ہی طرف تھا، ضرورتوں کے مہیا کرنے میں اعتدال اور میانہ روی پر عمل تھا، مصیبت میں ایک دوسرے کی مدد کرتے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جسے انسان کا ہر فرقہ اور گروہ اب تک یاد کرتا ہے اور اس کا نام سنہری زمانہ رکھتا ہے۔ پھر جب انسان کو اپنی یہ مجموعی خوشحالی نہ بھائی تو وہ اپنی حرص و ہوا کی وجہ سے دوسروں کی چیزیں ہتھیانے لگا اور ہر وقت اپنے ہی مزے کی دھن میں رہنے لگا۔ پھر یہاں تک نوبت پہنچی کہ آپس میں کشا چھنی ہوئی اور دنگا فساد ہونے لگا۔ یہ اجتماعی زندگی کا دوسرا دور ہے جس کا ذکر انسان کی تاریخ میں آتا ہے۔ اس کے بعد تیسرا دور آتا اور انسان عقل و فکر سے کام لے کر خیروشر میں پوری تمیز کرنے لگتا ہے اور ہر کام کی مناسب حدود مقرر کر دیتا ہے، تاکہ آپس میں تنازعہ اور فساد نہ ہونے پائے۔ اس دور کی تکمیل دین الٰہی اور وحی کے ذریعے ہو سکتی ہے اور انسان اپنے عروج کے کمال تک پہنچ سکتا ہے، مگر جمہور علما کے نزدیک قصہ حضرت آدمؑ و حواؑ اور اس میں جنت و دوزخ کا ذکر حقیقی صورت میں ہے۔

المواقف اور المقاصد میں ہے کہ آدمؑ کو جنت میں پہلے مرتبۂ نبوت حاصل نہ تھا اور نہ وہاں ان کی امت ہی تھی، مگر بعض کہتے ہیں کہ آدمؑ جنت میں نبی تھے اور ان کی زوجہ ہی ان کی امت تھی، (دیکھیے التفتازانی: شرح العقائد النسفیہ، مع حاشیہ خیالی و شرح بر حاشیہ از عصام، قاہرہ ۱۳۳۵ھ، ص ۱۳۴ حاشیہ، نیز دیکھیے محمد عبدہٗ ۱: ۲۸۰)۔

قصہ آدم اور ابلیس کے متعلق قرآن کریم میں "آدم" کے بجائے "بشر" اور "الانسان" (یعنی عام انسان) کے لفظ بھی استعمال ہوئے ہیں، مثلاً ۱۵ [الحجر]: ۲۶ بعد: یعنی ہم نے "انسان" کو خشک گارے کی کالی مٹی سے پیدا کیا اور اس سے پہلے جنوں کو لو کی آگ سے بنایا اور (یاد کر) جب تیرے پروردگار نے ملائکہ سے کہا کہ میں کھنکھناتے ہوئے گارے سے ایک "بشر" بناؤں گا۔ جب میں اسے ٹھیک کر لوں اور میں اپنی روح سے اس میں جان پھونک دوں تو تم اس کے لیے سجدہ کرتے ہوئے گر پڑنا۔ ایک اور مقام پر فرمایا ہے: "(اللہ) ہی ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا، تاکہ اس کے پاس آرام پکڑے" الخ (۴ (النساء): ۱) بعض مفسرین نے اس آیت میں "نفس واحدۃ" سے حضرت آدمؑ کو مراد لیا ہے، لیکن امام فخر الدین الرازیؒ اور دیگر کثیر ائمہ نے اسے "عام انسان" پر محمول کیا ہے۔

حضرت آدمؑ جنت سے نکل کر کس ملک میں پہنچے۔ اس کے بارے میں قرآن مجید اور احادیث صحیحہ خاموش ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ وہ سراندیپ (لنکا) میں اتارے گئے اور حضرت حواؑ جدے میں۔ پھر آدمؑ عرب میں آئے اور عرفات میں حضرت حواؑ سے ملاقات ہوئی۔ پھر وہ زمین پر ایک مدت تک رہے، ان کے اولاد ہوئی۔ ان کے دو بیٹوں ("ابنی آدم" ۵ (المائدہ): ۳۰) یعنی ہابیل و قابیل کا ذکر بلا تصریح قرآن کریم میں آیا ہے۔

تفاسیر اور قصص الانبیاء کی کتابوں میں قصۂ آدمؑ کے بارے میں جو جزئیات بہم پہنچائی گئی ہیں ان کا بیشتر حصہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ یہودیوں (اور عیسائیوں) کی ان روایات اور اسلامی روایات میں جو قوی تشابہ پایا جاتا ہے اس کی مفصل بحث کے لیے دیکھیے آ آ، طبع دوم، مادہ آدم۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم، بامداد اشاریۂ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب تفسیر، بالخصوص ابن کثیر، الطبری، تفسیر کبیر، الکشاف، البیضاوی اور المنار وغیرہ، بذیل آیات متعلقہ؛ (۳) صحاح ستہ، بامداد اشاریہ:

A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ آدم؛ (۴) وہی مصنف: Hand book of Muhammadan Tradition، ۱۹۲۷ء بذیل مادہ؛ (۵) نیز دیکھیے مقالہ آدم، در آآآ بذیل مادہ۔

○

آزر : نام کی صراحت کے ساتھ اس کا ذکر قرآن مجید میں ایک ہی جگہ آیا ہے، یعنی سورہ ۶ (الانعام): ۷۴، البتہ مفاتی ذکر، یعنی حضرت ابراہیمؑ کے والد کا ذکر، دو جگہ اور بھی آیا ہے، یعنی التوبہ (۹ : ۱۱۴) اور الزّخرف (۴۳ : ۲۶) میں۔ بائبل میں ہے کہ ابراہیمؑ کے علاوہ تارح Terah کے اور بیٹے ناحور Nahor اور حاران Haran بھی تھے (التکوین، ۱۱ : ۲۶)۔ آزر نے ۲۰۵ سال کی عمر پائی اور اس کی وفات شام کے مشہور و قدیم شہر حران میں ہوئی (التکوین، ۱۱ : ۳۲)۔ تارح نے جب اپنے بھتیجے لوطؑ کے ہمراہ اور سے ارض کنعان کی طرف ہجرت کی تو ابراہیمؑ اور گھرانے کے دیگر لوگ بھی ان کے ہمراہ تھے (التکوین، ۱۱ : ۳۱)۔ بظاہر یہودی علما کی روایت پر انحصار کرتے ہوئے عرب مؤرخ ابن حبیب نے ان کی عمر ۲۵۰ سال لکھی ہے (کتاب المحبر، ص ۴)۔ عربی توریت میں اس نام کا املا تارح ہے۔ ابن حبیب کی کتاب المحبر میں ہے: کہ تارح ہی آزر ہے اور راغب کی مفردات القرآن میں ہے: ان کے والد کا نام تارح تھا، جسے معرب بنایا گیا تو وہ آزر ہو گیا (تارح اور آزر کے متعلق مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر المنار، ۷ : ۵۲۵ ببعد)۔اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مفسروں، مؤرخوں اور اہل لغت کا قول ہے کہ ابراہیمؑ کے باپ کا نام تارخ یا تارح اور آزر لقب تھا یا آزر اس کے بھائی یا باپ یا بت کا نام تھا۔ الزجاج، اور الفراء سے منقول ہے کہ نسابوں اور مؤرخوں میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ والدِ ابراہیمؑ کا نام تارخ یا تارح ہے، لیکن ان اقوال کی اصل جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچتی ہو یا عرب اولین سے منقول ہو، موجود نہیں۔ محدثین اور مؤرخین کے اقوال نقل کرنے کے بعد صاحب المنار کہتے ہیں: اگر ان دو اقوال کو جمع کیا جا سکتا ہو تو فبہا ورنہ ہم مؤرخوں کے قول اور سفر التکوین کو رد کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ ہمارے نزدیک حجت نہیں ہیں کہ ہم ان کے اور ظواہر قرآن کے درمیان تعارض کو اہمیت دیں۔ قرآن حکیم سابقہ چیزوں کا محافظ ہے، جس کی وہ تصدیق کرتا ہے ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں اور جس کی وہ تکذیب کرتا ہے اس کی تکذیب۔ دو اقوال کو جمع کرتے ہوئے ضعیف ترین قول یہ ہے کہ آزر ابراہیمؑ کے چچا کا نام تھا (دیکھیے سر سید احمد خان : تفسیر القرآن، آگرہ ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴ء، ۳ : ۵۶؛ ابو الکلام : ترجمان القرآن، دہلی ۱۹۳۱ء، ۱ : ۴۳۱، ح)۔ عرب چچا کو مجازاً باپ کہتے ہیں، مگر یہ مجازی استعمال وہیں صحیح ہوتا ہے جہاں قرینہ موجود ہو جو مراد پر دلالت کرے، آیات میں وہ قرینہ موجود نہیں۔ ضعف میں اس سے قریب تر قول یہ ہے کہ آزر خادم الصنم تھا، مضاف (خادم) حذف ہوا، مضاف الیہ (آزر) کو اس کی جگہ رکھا؛ قوی ترین قول یہ ہے کہ تارح (بمعنی متکاسل) لقب ہے اور آزر علَم (بمعنی خطاکار یا اعوج یا اعرج) یا بالعکس (یعنی آزر لقب اور تارح علَم)۔ یا شاید آزر تحریف تارح ہو۔ اس سلسلے میں استاذ امین الخولی نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ۲/۱ : ۳۹ میں لکھا ہے:

یہ کہنا کہ اس آیت (الانعام): ۷۴) میں آزر مطلقاً ابراہیمؑ کے والد کا نام ہے صحیح نہیں، کیونکہ آیت کی قراءت کئی طرح کی گئی ہے، جس سے لفظ آزر کے معانی اور اعراب بدل جاتے ہیں۔ ان قراءتوں میں سے بعض میں یہ متعین طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آزر ابراہیمؑ کے والد کا نام نہیں اور بعض میں احتمال باقی رہتا ہے۔

آزر کی بت پرستی کا ذکر قرآن مجید کے علاوہ بائبل میں بھی ہے (یشوع، ۲۴ : ۲) اور اسلامی اور یہودی دونوں روایتوں میں آتا ہے کہ یہ علاوہ بت پرست ہونے کے بت ساز اور بت فروش بھی تھا (دیکھیے الطبری: تفسیر)۔ قرآن مجید میں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی فہمائش اور تبلیغ کے باوجود یہ آخر تک ایمان نہ لایا اور حدیث میں اس کے دوزخ میں معذب ہونے کا ذکر بہ تصریح موجود ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) احادیث نبوی، بامداد اشاریہ؛ (۳) بائبل؛ (۴) Jewish Encyclopaedia، ۲:

۱۰۷؛ (۵) راغب: المفردات فی غریب القرآن بذیل مادہ؛ (٦) ابن حبیب: کتاب المحبر؛ (۷) ابن منظور: لسان العرب؛ ۵: ۷٦؛ (۸) طبری: تاریخ، ۱: ۲۵۳ بعد؛ (۹) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۵۱؛ (۱۰) سیوطی: اتقان، ۳۱۸؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایہ والنھایہ، ۱: ۱۴۲؛ (۱۲) ابن عساکر: التاریخ الکبیر، ۲: ۱۳۴؛ (۱٦) محمد عبدہ: تفسیر المنار، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۷: ۵۳۵؛ (۱۷) سیل Sale: ترجمہ قرآن حکیم بانگریزی، ۹۵ ح؛ (۱۸) دائرۃ المعارف اسلامیہ (عربی)، ۲/۱: ۳۹.

○

آغا خان : (زیادہ صحیح شکل : آقا خان) نزاری [رکّ باں] اسماعیلیوں کے امام کا اعزازی لقب، جو سب سے پہلے آقائے حسن علی شاہ کو ملا۔ اس سلسلۂ امامت میں اب تک چار آغا خان ہو چکے ہیں:

(۱) آغا خان اول: حسن علی شاہ (م ۱۸۸۱ء)، جو فتح علی شاہ قاچار (م ۱۸۳۴ء) کے منظور نظر اور داماد تھے، اپنے والد خلیل اللہ کے قتل (۱۸۱۷ء) کے بعد ان کے جانشین ہوے (شاہ نے انہیں کرمان کے صوبے کا والی مقرر کیا، جہاں انہوں نے بڑی دانشمندی اور میانہ روی مگر مضبوطی سے حکومت کی)۔ محمد شاہ قاچار (م ۱۸۴۸ء) کے عہد حکومت میں درباری سازشوں کے زیر اثر حسن علی شاہ نے ۱۸۳۸ء میں کرمان میں بغاوت کر دی، لیکن انہیں ہزیمت ہوئی اور ۱۸۴۱ء میں وہ سندھ چلے آئے، جہاں انہوں نے سر چارلس نیپیئر Sir Charles Napier کو سندھ کی مہم (جنوری ۱۸۴۳ء) میں مدد دی اور بالآخر وہ بمبئی میں آ کر مقیم ہو گئے (۱۸۴۸ء) اور اس کے بعد سے ایک مختصر سے وقفے کے سوا جب وہ بنگلور چلے گئے تھے، بمبئی اسماعیلی خوجوں [رکّ باں] کے امام کا مستقر رہا ہے۔

(۲) آغا خان دوم: آغا خان اول کے بیٹے علی شاہ (م ۱۸۸۵ء) ان کے جانشین ہوے۔

(۳) آغا خان سوم: سر سلطان محمد شاہ ۲ نومبر ۱۸۷۷ء کو کراچی میں پیدا ہوے۔ وہ اپنے والد علی شاہ آغا خان دوم کے اکلوتے بیٹے تھے۔ باپ کی وفات پر ۱۷ اگست ۱۸۸۵ء کو اپنے والد کے جانشین ہوے۔ انہوں نے مشرقی اور مغربی طرز کی بہترین تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۹۷ء میں آغا خان علی گڑھ کالج گئے، جہاں سر سید احمد خان نے ان کی خدمت میں سپاسنامہ پیش کیا۔ ۱۸۹۸ء میں آغا خان پہلی مرتبہ انگلستان گئے اور ملکہ وکٹوریا سے ملاقات کی۔ ۱۹۰۲ء میں انہوں نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس دہلی کے اجلاس کی صدارت کی۔

سر آغا خان کو ہندوستان کے سیاسی معاملات سے گہری دلچسپی رہی۔ ۱۹۰۳ء میں وہ ہندوستان کی Imperial Legislative Council کے رکن نامزد ہوے۔ ۱۹۰٦ء میں کل ہند مسلم لیگ معرض وجود میں آئی اور ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۴ء تک آغا خان اس کے صدر رہے۔ ۱۹۰۷ء میں انہوں نے تیس لاکھ روپیہ جمع کر کے مسلم کالج علی گڑھ کو یونیورسٹی بنانے کا سامان فراہم کیا۔ سر آغا خان کے اہم کارناموں میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے ایک وفد کی قیادت کی جو لارڈ منٹو کے پاس ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے جداگانہ حق انتخاب کے مطالبے کے لیے گیا تھا۔ چنانچہ اصلاحات مارلے۔ منٹو (Morley Minto Reforms) میں مسلمانوں کو یہ حق حاصل بھی ہو گیا۔ جنگ عظیم کے بعد حکومت ترکیہ کے خلاف اتحادی طاقتوں کے ناجائز رویّے پر تقریباً ۱۸،۰۰۰ ہندوستانی مسلمان بطور احتجاج انگریزی علاقوں سے ہجرت کر کے سرحد پار افغانستان میں چلے گئے۔ سر آغا خان نے انہیں اس مہلک اقدام سے روکنے کی بہت کوشش کی۔ یہ لوگ باہر جا کر سخت پریشان ہوے اور بالآخر خستہ حال ہو کر واپس آنے پر مجبور ہوے۔ آغا خان نے انہیں بحال کرنے میں بہت مدد دی۔ ہندوستان کے متعلق گول میز کانفرنسوں میں بھی، جو موجودہ صدی کے تیسرے عشرے میں ہوئیں، انہوں نے مسلمانوں کے حقوق کی پرزور حمایت کی۔ حکومت برطانیہ نے انہیں متعدد خطابات سے نوازا۔

سر آغا خان نے ۱۹۳۲ء میں اور بعد کی بین الاقوامی مجلس کی مؤتمر تخفیف اسلحہ (کانفرنس) میں ہندوستان کی نمائندگی کی۔ ۱۹۳۷ء میں وہ مجمع اتحاد ملل عالمی (League of Ntions) کے صدر بھی بنے۔ جنگ دوم کے اثنا میں اور اس کے بعد انہوں نے سیاسی مشاغل ترک کر دیئے۔

سر آغا خان اپنی وسیع المشربی کی بنا پر عالمی شہری تھے۔

۱۹۲۴ء میں ہندوستان کی کونسل آف سٹیٹ Council of State نے انہیں صلح کا نوبل پرائز (Nobel Prize) دینے کی سفارش کی۔ سر آغا خان کو تمام اسلامی ممالک میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ ۱۹۳۹ء میں حکومت ایران نے انہیں ایرانی قومیت عطا کی اور "والا حضرت ہمایون" (His Royal Highness) کا اعزاز بخشا۔ ۱۹۴۹ء میں حکومت شام نے انہیں "نشان بنو امیہ" عطا کیا۔ ۱۹۵۳ء میں انڈونیشیا کے سفیر (مقیم لندن) کی وساطت سے انہیں "گل سرخ و گل سفید" کے لقب سے نوازا گیا۔

آغا خان ہمیشہ ایک باوقار تبلیغی مساعی کے حامی رہے ہیں۔ ان کی مساعی جمیلہ سے ہزارہا غیر مسلموں نے اسلام قبول کیا۔ انہوں نے نیچ ذات کے تقریباً ۴۰،۰۰۰ ہندوؤں کو دائرہ اسلام میں شامل کیا۔ آغا خان کے مریدوں کی' جو اسماعیلی کہلاتے ہیں' تعداد تقریباً دو کروڑ ہے اور وہ تمام دنیا میں پھیلے ہوے ہیں۔ جنوبی امریکہ' انڈونیشیا' چین' ملایا' مشرق وسطی اور افریقہ کے مختلف علاقوں میں آباد ہیں۔ افغانستان اور وسط ایشیا میں بھی ان کے معتقدین موجود ہیں۔ پاکستان اور ہندوستان میں ان کے مریدوں کو "خوجہ" کہتے ہیں۔ یہ لوگ آغا خان کو امام حاضر (امام الوقت) مانتے ہیں۔

۱۹۳۵ء میں سر آغا خان کا ۵۰ سالہ جشن گولڈن جوبلی دوبار منایا گیا۔ پہلے بمبئی میں' پھر نیروبی Nairobi میں۔ ان دونوں موقعوں پر انہیں سونے سے تولا گیا' مارچ ۱۹۴۶ء میں ان کی الماسی ("ڈائمنڈ") جوبلی یا ۶۰ سالہ جشن بمبئی اور دارالسلام (افریقہ) میں منایا گیا اور انہیں ہیروں سے تولا گیا۔ ان کی ستر سالہ پلاٹینیم جوبلی ۳ فروری ۱۹۵۴ء کو منائی گئی اور ان کے مغربی پاکستان میں رہنے والے مریدوں نے انہیں پلاٹینیم Platinum (زر سفید) سے' جو دنیا میں سب سے زیادہ بیش قیمت دھات ہے' تولا۔ سر آغا خان نے وہ تمام سونا' جواہرات اور پلاٹینیم جن سے انہیں تولا گیا اپنے مریدوں کی فلاح و بہبود کے لیے واپس لوٹا دیئے۔

گھڑ دوڑ سر آغا خان کا دل پسند مشغلہ تھا' بلکہ کاروبار بھی' چنانچہ نسل کشی اسپان کا کام انہوں نے علمی اصولوں پر مبنی کیا تھا۔ سر آغا خان مغرب کے گھڑ دوڑ کے میدانوں کے بادشاہ تھے' مگر کبھی شرط نہیں لگاتے تھے۔ انہوں نے ڈربی Derby کا انعام پانچ مرتبہ جیتا۔ اس کی مثال دنیا میں نہیں ملتی۔ ۱۹۵۲ء میں جب انہوں نے ڈربی کی گھڑ دوڑ میں کامیابی حاصل کی تو انعام کی ساری رقم انہوں نے یورپ کی ایک یونیورسٹی کو اس غرض سے دے دی کہ وہاں علوم اسلامیہ کی تعلیم کے لیے ایک پروفیسر مقرر کیا جائے۔ تفریحی کھیلوں کی حوصلہ افزائی کے لیے انہوں نے دنیا بھر میں چندے کی بڑی بڑی رقمیں دیں۔

سر آغا خان کی چار بیویاں تھیں۔ ان کی پہلی شادی ۲۱ برس کی عمر میں ان کے چچا کی بیٹی سے ہوئی۔ دوسری اور تیسری شادی علی الترتیب تھریسا میلیانو (Theresa Magliano اور آندرے یوزفین لیونی کاروں (Mille (Andree Josephine Leonie Carron سے ہوئی۔ ۱۹۴۵ء میں انہوں نے ایوت لابورس (Mlle. Yvette Labouresse) (اسلامی نام : ام حبیبہ) سے آخری شادی کی۔ وہ عام طور پر "ماتا سلامت" کے لقب سے مشہور ہیں۔ دوسری بیوی سے ان کے بڑے بیٹے شہزادہ علی خان (م ۱۹۶۰ء) پیدا ہوے اور تیسری بیوی کے بطن سے دوسرے بیٹے صدر الدین تولد ہوے۔ سر آغا خان نے ۱۱ جولائی ۱۹۵۷ء کو سوئٹزرلینڈ میں ورسوا (Versoix) کے مقام پر وفات پائی اور اسوان (مصر) میں دفن کیے گئے۔

(۴) آغا خان چہارم : شہزادہ شاہ کریم' جو شہزادہ علی خان کے بیٹے اور سر آغا خان سلطان محمد شاہ کے پوتے ہیں' سر آغا خان کی وصیت کے مطابق ان کے جانشین ہوے۔ وہ اپنے دادا کی وفات کے وقت تقریباً بیس سال کے تھے۔ ان کی سکونت فرانس میں ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ آغا خاں در آآآ بذیل مادہ۔

○

اباضیہ : خوارج [رکَ بآں] کی بڑی شاخوں میں سے ایک' یہ لوگ موجودہ زمانے میں عمان' مشرقی افریقہ' طرابلسُ الغرب اور جنوبی الجزائر میں آباد ملتے ہیں۔

ان کا نام عبداللہ بن اباض المری التمیمی کے نام سے

ماخوذ ہے، جسے ان کا سر سلسلہ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس نام کی عام طور پر مروجہ شکل اَباضیہ بالفتح ہے، گو ہم عصر اباضی مصنفین کے ہاں اکثر یہ کلمہ اِباضیہ کی صورت میں مستعمل ہے اور اسے وہ زیادہ صحیح قرار دیتے ہیں۔ فرقۂ مذکورہ کے دیگر ناموں میں شراۃ بالخصوص معروف ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اباضیہ کا آغاز ۶۵ھ سے قبل ہو چکا تھا، جب از روے روایت عبداللہ بن اباض نے انتہا پسند خوارج سے علیحدگی اختیار کی۔ اس فرقے کی ابتدائی تاریخ کو غالبًا "قعدۃ" (تسلیم پسند) خوارج کے ان گروہوں سے متعلق سمجھنا چاہیے جو پہلی صدی ہجری کے وسط میں ابو بلال مرداس بن ادیہ التمیمی کے گرد بصرے میں جمع ہو گئے تھے اور جن سے صفریہ خوارج بھی نکلے ہیں ۔ ابو بلال کی وفات کے بعد اعتدال پسندوں کی قیادت عبداللہ بن اباض نے سنبھالی، کیونکہ ۶۵ھ ہی سے وہ ازارقہ سے قطع تعلق کر چکا تھا۔ جب ازارقہ نے بنی امیہ کے خلاف اپنے خروج کے موقع پر بصرہ چھوڑ دیا تو ابن اباض اپنے پیروؤں سمیت وہیں مقیم رہا۔ اباضیہ کی تاریخ کے دور اول کو، جو اس واقعے سے شروع ہوتا ہے، "کتمان" کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ مآخذ میں ابن اباض کو بارہا امام التحقیق" یا "امام المسلمین" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ ایک خفیہ دینی حکومت یعنی نام نہاد "جماعۃ المسلمین" کے قائد کی حیثیت سے اس کے معین وظیفے کی جانب اس خطاب میں شاید ایک اشارہ نظر آتا ہے۔

ابن اباض کا جانشین (ابو الشعثاء) جابر بن زید الازدی بنو امیہ کے بارے میں اسی کی حکمت عملی پر بدستور کاربند رہا۔ جابر اباضیہ کا سب سے بڑا عالم اور عمان کے ایک مقام نزوۃ کا رہنے والا تھا۔ وہ ۱۰۰ھ کے لگ بھگ فوت ہوا۔ اسے اس کے زمانے کے سبھی مسلمان بہت احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور اسی نے غالبًا احادیث کے قدیم ترین (مجموعوں میں سے ایک) مجموعہ ترتیب دیا تھا۔ اس نے اباضیہ کے عقائد کو باقاعدہ منضبط کیا اور اسی لیے وہ "عمدۃ الاباضیہ" یا "اصل المذہب" کے نام سے موسوم ہے۔ اسی طرح اس فرقے کی صحیح تنظیم بھی شاید اسی کی مرہون منت ہے۔ عین اس زمانے میں جب الحجاج انتہا پسند خوارج کے ساتھ برسر جنگ تھا وہ اس کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

پہلی صدی ہجری کے آخر میں بصرے کے اباضیہ، جن کے روابط آل مہلب سے بھی قائم تھے، زیادہ انتہا پسندانہ ہو گئے اور اسی کے باعث ان کا وہاں کے والی سے بگاڑ پیدا ہو گیا۔ ان کے اکثر سرکردہ افراد، جن میں خود جابر بھی شامل تھا، عمان کی طرف جلا وطن کر دیے گئے۔ اس کا شاگرد اور جانشین ابو عبیدہ مسلم بن ابی کریمہ التمیمی گرفتار ہو گیا، لیکن الحجاج کی وفات (۹۵ھ) کے بعد اباضیہ کی قیادت اس کے سپرد کر دی گئی۔ ابو عبیدہ ممتاز عالم تھا۔ اس نے احادیث کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا۔ تمام عالم اسلام سے اباضی تعلیم پانے کے لیے اس کے پاس آیا کرتے تھے۔ حضرت عمر ثانیؒ کی وفات کے بعد اباضیہ کے لیے سازگار حالات ختم ہو گئے اور اس زمانے میں ان کے ہاں انقلابی رجحانات نظر آنے لگے۔ شروع شروع میں تو ابو عبیدہ راست اقدام کا مخالف تھا، لیکن جماعت میں تفرقے کے ڈر سے اس نے اپنا رویہ بدل ڈالا۔ تاہم وہ شہر چھوڑنا نہیں چاہتا تھا، جیسا کہ قبل ازیں ازارقہ کر چکے تھے؛ چنانچہ اس نے خلافت بنی امیہ کے کھنڈروں پر اباضیہ کی ایک عالمگیر امامت قائم کرنے کی خاطر مختلف صوبوں میں بغاوتیں برپا کرانے کا منصوبہ بنایا۔ بصرے میں اس نے ایک تعلیمی مرکز قائم کیا، جہاں (عالم اسلام کے) ہر حصے سے طلبہ آتے تھے اور یہاں انہیں مبلغ بننے کی تربیت دی جاتی تھی۔ ان "حملۃ العلم" کی مختلف جماعتوں کا کام یہ تھا کہ اپنے خیالات و عقائد کی تبلیغ کریں اور جب پیروؤں کی خاصی تعداد جمع ہو جائے تو حالت ظہور (عام بغاوت) کا اعلان کر دیں۔ ابو عبیدہ کا یہ اقدام بے حد کامیاب رہا اور چند ہی سال میں اباضی تعلیمات متعدد اسلامی ممالک میں پھیل گئیں۔

ابو عبیدہ کی وفات کے بعد (اور المنصور کے عہد خلافت ہی میں) بصرے کے فرقۂ اباضیہ کا زوال شروع ہو گیا۔

بصرے کے باہر اباضی جماعتیں: عراق (بالخصوص کوفہ) اور الجزیرہ (بالخصوص موصل) میں اباضی جماعتوں کا وجود خاصی مدت تک باقی رہا۔

مکے، مدینے اور وسطی عرب میں یہ جماعتیں دوسری صدی ہجری میں موجود تھیں۔ جنوبی عرب میں اباضیہ کی ایک بغاوت ۱۲۸۔ ۱۲۹ھ میں برپا ہوئی۔ اس بغاوت سے نہ صرف حضر موت اور صنعاء امویوں کے ہاتھ سے جاتے رہے، بلکہ کچھ عرصے کے لیے یہ بغاوت مکے اور مدینے میں بھی پھیلی رہی۔ ۱۳۰ھ میں وادی القریٰ کے قریب اباضیہ کو قطعی شکست دے دی گئی۔

عمان میں اباضیہ کی ابتدائی تاریخ کا بڑا گہرا تعلق ابو بلال کی جماعت کی فعالیت کے ساتھ نظر آتا ہے، جو اباضیوں سے پہلے وجود میں آ چکی تھی۔ بہرحال دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں اباضی دعوت پہلے سے زیادہ شدت کے ساتھ معروف عمل ہو گئی۔ ۱۳۲ھ میں یہاں ایک بغاوت برپا ہوئی، جس کا قائد اس ملک کے سابق فرمانروا کی نسل میں سے ایک شخص الجلندیٰ بن مسعود نامی تھا، جسے امام منتخب کیا گیا تھا۔ بنو عبّاس کی ایک مہم کے نتیجے کے طور پر جب چند برس بعد اس امامت کا خاتمہ ہو گیا تو دوسری صدی ہجری کے نصف آخر کے قریب ایک نئی سرگرمی کا آغاز ہوا، جس کا مرکز شہر نزوہ تھا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کچھ ہی عرصے بعد بصرے کے "مشائخ" نے ڈیرا جمایا اور اس طرح یہ علاقہ اباضیہ کا روحانی مرکز بن گیا۔ ۲۸۰ھ تک عمان کے اباضیہ خود مختار رہے۔ اسی سال بنو عباس نے ملک کو دوبارہ فتح کر لیا۔ ۴۰۰ھ کے بعد عباسیوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔ آج کل عمان میں اباضیت غافری اور ہناوی قبائل کی بڑی بڑی شاخوں کا مذہب ہے۔

مشرقی افریقہ میں بیشتر اباضی آج کل زنجبار میں آباد ہیں۔ ایران [جزیرۂ قشم اور خراسان] میں بھی یہ فرقہ قرون وسطیٰ میں پھیل گیا تھا۔ اس زمانے میں اباضیہ عمان میں بیٹھ کر سندھ کو بھی متاثر کرتے رہتے تھے۔

کچھ مدت تک شمالی افریقہ کے اباضیہ نے اپنے فرقے کی تاریخ میں اہم ترین کردار ادا کیا۔ دوسری صدی کے اوائل میں بصرے کا ایک شخص سلامہ بن سعید مبلغ کی حیثیت سے قیروان میں سرگرم عمل رہا۔ اس کے کچھ ہی بعد طرابلس الغرب میں ایک اباضی ریاست قائم ہو گئی، جس کا خاتمہ تو ۱۳۲ھ کے قریب ہو گیا تھا، مگر یہاں کی آبادی بدستور اباضی ہی رہی۔ بصرے کے ساتھ ان بربروں کے بڑے گہرے روابط بدستور استوار رہے۔ ابوعبیدہ کے تربیت کردہ مبلغین کی ایک جماعت کی سرگرمیوں کے باعث ۱۴۰ھ میں طرابلس الغرب میں ایک نیا امام منتخب کیا گیا، یہ ابوالخطاب تھا۔ ھوارۃ اور نفوسہ کے بربر قبائل نیز دوسرے قبیلوں نے، جو اس کے زیر قیادت تھے، پورا ملک فتح کر لیا اور ۱۴۱ھ میں ورفجومہ کے الصفریہ سے قیروان بھی چھین لیا۔ ابوالخطاب کی امامت میں ایک وسیع علاقہ شامل تھا لیکن ۱۴۴ھ میں بنو عباس کے ایک لشکر نے تاورغہ کے قریب شکست دے کر اسے ختم کر ڈالا۔ آہستہ آہستہ بنو عباس کے خلاف مقاومت کے نئے نئے مرکز قائم ہونے لگے، چنانچہ قیروان کے ایک سابق اباضی عامل عبدالرحمٰن بن رستم نے سوف اجاج اور بعد ازاں تاہرت میں ایک ریاست قائم کر لی، جہاں کئی اباضی بربروں کے قبیلے اس کے گرد جمع ہو گئے۔ مختلف قائدین کی سرگرمیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ ۱۱۵۱ء میں شمالی افریقہ میں ایک بغاوت برپا ہو گئی، جس میں صفریہ نے بھی حصہ لیا۔ اس تحریک کا سربراہ ابوحاتم تھا، جس نے "امام الدفاع" (دیکھیے نیچے کی سطور) کا لقب اختیار کر رکھا تھا۔ بالآخر ۱۵۵ھ میں اس نے عباسی لشکر سے شکست کھائی۔ اس شکست کے بعد شمالی افریقہ کے اباضیہ کا سب سے بڑا مرکز تاہرت بن گیا، جس کے فرمانروا عبدالرحمٰن بن رستم کو ۱۶۰ھ (یا ۱۶۱ھ) میں امام منتخب کیا گیا تھا۔ دوسری صدی کے اواخر میں ابن رستم کا جانشین عبدالوھاب افریقیہ کے تمام اباضی علاقوں اور قبیلوں کو اپنے تحت متحد کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بصرے اور عام بلاد مشرق کی اباضی جماعتوں نے رستمی سیادت تسلیم کر لی۔ سیاسی فرقہ بندیاں اور بنو اغلب کی کامیابیاں تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں تاہرت کی امامت کے زوال پر منتج ہوئیں۔ چوتھی صدی ہجری کے نصف اول میں جب بھی بغاوت کی کوشش کی گئی اسے بنو فاطمہ نے پوری طرح کچل ڈالا، چنانچہ اس کے بعد اباضیہ نے حالت "کتمان" کی طرف مراجعت اختیار کر لی۔ المغرب اور افریقیہ میں چھوٹی چھوٹی اباضی، وہبی تنظیمات شکل پذیر ہوئیں۔ ان میں معروف ترین جماعت جبل نفوسہ کی ہے، جس کے تیسری

صدی ہجری کے نصف آخر سے اپنے ہی سربراہ تھے۔ بعد ازاں یہاں ایک دینی طرز کی حکومت منظر عام پر آئی' جو ان مشیروں پر مشتمل تھی جنہیں "عزابہ" کہتے تھے اور ان کا سربراہ ایک "شیخ" ہوتا تھا۔ بنو ھلال کی لشکر کشی (۴۴۳ھ) کے بعد شمالی افریقہ کے اباضیہ گھٹتے گھٹتے اپنی موجودہ حالت پر آ رہے۔ ساتویں صدی ہجری میں صحرائے اعظم کی بیشتر اباضی آبادیاں ابن غنیہ نے نیست و نابود کر دیں۔ ان میں سے جو اہم ترین جماعتیں باقی رہیں وہ جبل نفوسہ' جزیرہ' بلاد الجرید' رغ' ورجلان اور مزاب کے نخلستانوں کی ہیں۔ بایں ہمہ افریقہ اور بلاد مشرق کے اباضی علما کے درمیان روابط ہمیشہ قائم رہے۔

مشرقی سوڈان میں بھی اباضی عقائد کو قدم جمانے کے لیے مقام مل گیا۔ پہلے پہل اودغشت میں ان کا مرکز قائم ہوا' جہاں یہ مذہب تاجروں کے ذریعے پہنچا اور کئی صدیوں تک قائم رہا۔ وسطی سوڈان کی شمالی سرحد پر بھی اباضیہ کی بستیاں آباد تھیں۔ کتابوں سے پتا چلتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری میں اباضیہ کی آبادیاں اندلس اور صقلیہ میں بھی موجود تھیں۔

عقائد: صفریہ کی طرح اباضیہ بھی خوارج کی اعتدال پسند شاخ ہے۔ وہ غیر خارجیوں کو کفار یا مشرکین نہیں سمجھتے اور اس لیے "استعراض" (سیاسی قتل) کے منکر ہیں۔ غیر اباضیوں کے ساتھ نکاح کی اجازت ہے۔ سیاسی معاملات میں وہ محکّمہ (ابتدائی خوارج' جو تحکیم پر اصرار کرتے تھے) ہی کی طرح امامت کے وجود کو لازمی اور ابدی شرط تسلیم نہیں کرتے۔ بے امام حکومت "کتمان" کہلاتی ہے' جو بروئے عقیدۂ ظہور' یعنی اعلان امامت' کی ضد ہے۔ معمولی حالات میں منتخب شدہ امام کو "امام بیعت" کہتے ہیں اور "اہل الکتمان" کے منتخب امام کو "امام الدفاع"۔

امام کا انتخاب ممتاز عوام یا شیوخ کی ایک مجلس خفیہ طور پر کرتی تھی اور پھر اس کا اعلان عوام کے سامنے کر دیا جاتا تھا۔ بسا اوقات امامت کا حق صرف ایک قبیلے بلکہ ایک خاندان ہی میں محدود کر دیا جاتا تھا۔ امام کا فرض تھا کہ وہ قرآن حکیم' سنت نبویؐ اور پہلے اماموں کے اسوہ کے مطابق حکومت کرے۔ جو شخص امام کے اختیارات کو کسی "شرط" کے ذریعے محدود کرنا چاہتا وہ فاسد العقیدہ ہے۔ نکاریہ کا انشقاق اسی طرح ظہور میں آیا۔ اگر امام اصول دین پر کاربند نہ رہے تو اسے معزول کیا جا سکتا ہے۔ واقعات کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ بیک وقت متعدد ممالک میں متعدد اماموں کے ہونے کی اجازت ہے' بایں ہمہ اباضی دنیا میں عالمگیر امامت کی تشکیل کا رجحان موجود ہے۔ تاریخی بیانات سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ (دوسرے مسلمانوں کے ساتھ) ایک طرح کی مشترک حکومت کا وجود بھی ممکن تھا' مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ خوارج کے اصول منسوخ کر دیئے جائیں۔ عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اباضیہ کے اصول دین اور سیاسی' دینی نظریات اہل السنت والجماعت کے بعض بنیادی تصورات سے قریب ہیں۔ مالکیوں کے ساتھ ان کا اختلاف محض چند ایک امور میں ہے' جن میں ان کا یہ نظریہ بھی شامل ہے کہ قرآن (حکیم) عہد نبوی میں خلق ہوا تھا۔ البکری فرقہ اباضیہ کو "الواصلیہ۔ اباضیہ" کے نام سے یاد کرتا ہے۔

اباضی فرقے: دور "کتمان" میں باہمی تفرقہ پڑ جانے سے جو فرقہ بندیاں پیدا ہوئیں وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے محض کلامی تھیں' آگے چل کر سیاسی بحران کے مواقع پیدا ہونے کے باعث مزید فرقے بن گئے۔ دو سیاسی اسباب خاص طور پر اہم ہیں' یعنی مشترک حکومت کا مسئلہ اور "شرط" (دیکھیے سطور بالا)۔

اباضیہ کے فرقوں میں سب سے بڑا اور سب سے اہم فرقہ "وھبیہ" ہے۔ خوارج کا یہ واحد فرقہ ہے جو ہمارے زمانے تک چلا آ رہا ہے۔ اس کی نسبت بعض اوقات رستمیہ کے امام عبدالوھاب کی طرف سمجھی جاتی ہے' لیکن قیاس غالب یہ ہے کہ اس کا تعلق خوارج کے امام عبداللہ بن وھب الراسبی سے ہے۔ وھبیہ کے علاوہ زمانہ حال میں بعض چھوٹی چھوٹی جماعتیں نکّاریہ' نفاثیہ اور خلفیہ ہیں' جو معدودے چند افراد پر مشتمل ہیں۔ نکّاریہ کے آغاز کا سراغ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ملتا ہے' جب انہوں نے تاھرت کے دوسرے امام عبدالوھاب کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ شمالی افریقہ کے علاوہ یہ فرقہ عمان اور جنوبی عرب میں بھی ملتا ہے۔ نفاثیہ کا آغاز

بلاد الجرید میں تیسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوا۔ ان کے بانی نفاث نے رستمیہ کے امام کو مُسَوِّدۃ (بنی اغلب) کے خلاف جنگ کے معاملے میں غفلت برتنے پر ملامت کی۔ نُفاث اپنی زندگی کے آخری ایام میں جبل نفوسہ میں گوشہ نشین ہو گیا تھا۔ خَلَفِیّۃ خلف بن السمح کے پیرو ہیں جس نے دوسری صدی ہجری کے آخر میں طرابلس الغرب کا امام ہونے کا اعلان کیا تھا۔ آج کل بھی وہ بدستور غریان اور جبل نَفوسہ میں آباد ہیں۔ مزید براں تاریخ میں (اباضیہ کے) کم از کم بارہ اور فرقوں کے وجود کا پتا چلتا ہے۔ اباضی مصنفین نے ان کی تعداد لکھی ہے اور ان کے نام جزوی طور پر الشہرستانی کی تصنیف میں بھی درج ہیں۔

مآخذ: (۱) الشماخی: کتاب السیر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۲) السالمی: کتاب اللمعۃ المنیہ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۳) البرادی: کتاب الجواہر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۴) وہی مصنف: سیر الکنافیۃ؛ مخطوطہ در Lwow؛ (۵) ابو زکریا: Chronique، طبع E. Masqueray، الجزائر/پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۶) البارونی: رسالہ سلم العامۃ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۷) محمد بن یوسف اطفیاش المیزابی: رسالہ شافیہ فی بعض التواریخ، الجزائر ۱۲۹۹ھ؛ (۸) الدرجینی: کتاب طبقات المشائخ، مخطوطہ در Lwow؛ (۹) السالمی: تحفۃ الاعیان بسیرۃ اھل عمان، ۲ جلد، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۱۰) Badger: History of the imams and Seyyids of Oman by Salil-ibn Razik، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ مزید برآں دیکھیے مستند کتب تواریخ، مثلاً (۱۱) طبری اور خصوصاً (۱۲) ابن خلدون؛ (ب) الاباضیہ کے عقائد کے بارے میں: (۱۳) الشماخی: کتاب الایضاح، طبع سنگی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۴) الجیطالی: قناطر الخیرات، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۷ھ؛ (۱۵) السدراتی: کتاب الدلیل و البرہان، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۶) عبدالعزیز الاثمینی: کتاب النیل، طبع سنگی، قاہرہ ۱۳۰۵ھ (دیکھیے اطفیاش: شرح کتاب النیل) وغیرہ.

○

اَبْدال: (عربی، لفظ "بدل" بمعنی قائم مقام، کی جمع) صوفیہ کے ہاں اولیاء اللہ کے سلسلۂ مدارج کا ایک درجہ۔ ابدال، عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ ("رجال الغیب") رہ کر اپنے زبردست اثر سے نظام عالم کو برقرار رکھنے کے کام میں حصہ لیتے ہیں۔ صوفی ادب میں جو مختلف بیانات پائے جاتے ہیں ان میں اولیاء اللہ کے اس نظام مدارج کے جزئیات پر کوئی اتفاق رائے نظر نہیں آتا۔ اس کے علاوہ ابدال کی تعداد کے بارے میں بھی بہت اختلاف رائے ہے: وہ ۴۰ ہیں، (مثلاً بقول ابن حنبل: مسند، ۱: ۱۱۲ اور ہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۲۶۹) وہ ۳۰۰ ہیں (بقول المکی: قوت القلوب، ۲: ۷۹)، وہ ۷ ہیں (بقول ابن عربی: فتوحات، ۲: ۹)۔ سب سے زیادہ مسلمہ رائے کے مطابق اولیاء اللہ کے اس سلسلے میں جو قطب اعظم [رکّ بہ قطب] سے نیچے کو چلتا ہے، ابدال پانچویں درجے پر آتے ہیں۔ قطب کے بعد اور ابدال سے پہلے یہ لوگ آتے ہیں: (۲) قطب کے ہر دو معاون (الامامان)؛ (۳) پانچوں الأوتاد [رکّ باں] یا العمد یعنی "کھونٹے" یا "ستون"؛ (۴) سات الأفراد (بے مثال لوگ)۔ ابدال پانچویں نمبر پر آتے ہیں، ان کے بعد یہ لوگ ہیں: (۶) ستر النجباء، (معززین)؛ (۷) تین سو النُقباء (سردار)، (۸) پانچ سو العصائب (لشکری)، (۹) الحکماء یا المُفرَدون "عقلمند" یا "منفرد" لوگ لا محدود تعداد میں، (۱۰) الرجبیون۔ ان دس اصناف میں سے ہر صنف کسی خاص خطے میں رہتی ہے اور خاص دائرہ عمل پر مامور ہوتی ہے، جب کسی صنف میں کوئی جگہ خالی ہوتی ہے تو اس کے متصل نیچے کی صنف کے کسی رکن کو ترقی دے کر، پر کر دیا جاتا ہے۔ ابدال (جنہیں رقباء [نگران] بھی کہا جاتا ہے) ملک شام میں رہتے ہیں۔ ضرورت پر مینہ کا برسنا، دشمن پر فتح پانا اور عام آفات کا ٹلنا ابدال ہی کی فضیلت اور شفاعت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ابدال میں سے ایک فرد "بدل" کہلاتا ہے، مگر معمولاً لفظ "بدیل" (جس کی جمع قواعد کی رو سے "بدلاء" بنتی ہے) صیغہ واحد کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ترکی، فارسی (اور اردو) میں لفظ ابدال ہی بسا اوقات صیغۂ واحد کی لیے استعمال ہوتا ہے.

سلطنت عثمانیہ میں درویشوں کے مختلف سلسلے ابدال اور بدلا (بدیل کی جمع) کے الفاظ درویشوں کے لیے استعمال کرتے تھے (مثلاً سلسلۂ خلوتیہ والے، دیکھیے مثلاً یوسف بن یعقوب: مناقب شریف و طریقت نامہ پیران و مشائخ طریقت علیہ خلوتیہ،

استانبول ۱۲۹۰ھ / ۱۸۷۳ء، ص ۳۴۔ اس میں واضح طور پر مذکور ہے کہ شیخ سنبل سنان اپنے درویشوں کو "ابدال" کہہ کر خطاب کرتے تھے)۔ جب درویشی سلسلوں کی وہ قدر و منزلت جو پہلے انہیں حاصل تھی اٹھ گئی تو ترکی زبان میں "ابدال" اور بدلا' کے لفظ' جو بطور واحد استعمال ہوتے تھے' تحقیرا "بے وقوف" کے معنی میں برتے جانے لگے۔ بدلاء' کو ترکی لفظ "بت" بمعنی "جسم فربہ" سے مشتق کرنا غلط ہے' کیونکہ بلغاری' سربی اور رومانوی زبانوں میں بھی بدلا اسی مسلمہ مفہوم میں آتا ہے۔

مآخذ : G.Flugel در ZDMG، ۳۰: ۳۸ تا ۳۹، (جہاں قدیم تر مآخذ مذکور ہیں)؛ (۲) Vollers: محل مذکور، ۴۳: ۱۱۴ ببعد از روے مناوی؛ (۳) حسن العدوی: النفحات الشاذلیہ' ۲: ۹۹ ببعد (جہاں مدارج کی وہ تقسیم مذکور ہے جسے اکثر تسلیم کیا جاتا ہے)۔

○

ابراہیمؑ : خلیل اللہ' علیہ السلام' جن کا سلسلۂ نسب عرب مؤرخوں (الطبری' ابن حبیب' المسعودی) نے یوں بیان کیا ہے: ابراہیم بن تارح بن ناحور بن ساروغ بن ارغو بن فالغ بن عابر بن شالخ (شالح) بن ارفخشد بن سام بن نوح۔

اکثر علما نے لفظ ابراہیم کو عجمی قرار دیا ہے اور اس لفظ کی کئی صورتیں بیان کی ہیں: مثلاً ابراہیم (جو معروف ہے)' ابراہام' ابراہم' ابرہم' براہم اور براہمہ (النووی' الجوالیقی)۔ سفر تکوین (۱۱: ۲۶' ببعد) میں یہ نام دو طرح سے آیا ہے: پہلے ابرام یعنی والد عالی' پھر سفر تکوین (۱۷: ۵) میں ہے کہ تیرا نام پھر ابرام نہیں کہا جائے گا' بلکہ تیرا نام ابراہام (ابراہیم) (ابو رھام: گروہ کثیر کا باپ) ہوگا۔

ابراہیم کے نام سے قرآن مجید میں ایک سورہ (۱۴) بھی ہے' جو مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی۔ حضرت ابراہیمؑ انبیاۓ عظامؑ میں سے ہیں۔ اللہ نے انہیں "امہ" اور "امام الناس" کہا ہے اور قرآن میں انہیں بار بار "حنیف" اور "مسلم" کی صفت سے یاد فرمایا ہے اور آل ابراہیم کو "کتاب و حکمت" اور ملک عظیم سے نوازنے کا ذکر فرمایا (دیکھیے ۴ [النساء]: ۵۴)۔ اللہ تعالی نے انہیں خلت (قلبی دوستی) کا شرف بخشا اور سب امتوں میں انہیں ہر دلعزیز بنایا۔ اکثر انبیاۓ کرامؑ ان کی اولاد سے ہیں۔

قرآن مجید میں حضرت ابراہیمؑ کے احوال و اوصاف بالصراحت مذکور ہیں۔ شرک' کوکب پرستی اور بت سازی کے خلاف اپنی قوم اور دوسرے لوگوں کے ساتھ انکا مجادلہ و مقابلہ بڑے زور سے پیش کیا گیا ہے۔

حضرت ابراہیمؑ کو اللہ تعالی نے بچپن ہی میں "رشد" (۲۱ [الانبیاء]: ۵۱) عطا کیا اور آپ کو قلب سلیم (۳۷ [الصافات]: ۸۴) بھی عنایت فرمایا تھا۔ تکوینی عجائبات اور ملکوت السمٰوات والارض' ان کے سامنے تھے' انہیں کے مشاہدے سے ابراہیمؑ کو یقین کامل حاصل ہوا (۶ (الانعام): ۷۵)۔ احیاۓ موتی کے راز کو سمجھنا چاہا تو اللہ تعالی نے ان کی تشفی فرمائی (۲ [البقرہ]: ۲۶۰)۔ بت پرستی کے خلاف ابراہیمؑ کے جہاد کا ذکر بھی قرآن کریم میں کئی بار آیا ہے۔ ان کی اور ان کے بزرگ آزر کی بحث اس بارے میں سورۂ مریم میں دی ہے۔ بالآخر انہوں نے ان سے سلام متارکہ کیا اور پھر وہ تمام مشرکین سے الگ ہو گئے (۱۹ [مریم]: ۴۲۔ ۴۷)۔

حضرت ابراہیمؑ کا سوال یہ تھا کہ یہ تماثیل (مورتیں) جن پر تم اڑے پڑے ہو کیا ہیں؟ انہیں جواب دیا گیا کہ ہم نے تو اپنے آباء و اجداد کو انہیں کی پوجا کرتے پایا۔ اس پر حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا: تم اور تمہارے بزرگ صریح گمراہی میں رہے۔ اس تبلیغ کا کم از کم ایک اثر یہ ہوا کہ وہ لوگ متردد ہو گئے۔ انہوں نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا: تو کیا آپ ہمارے پاس سچی بات لائے ہیں یا یہ محض دل لگی تھی۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے عملی طور پر بتوں کی بے چارگی قوم کے ذہن نشین کرنے کی کوشش کی اور انہیں سمجھایا کہ "افسوس ہے تم پر کہ تم اللہ کے سوا ایسے معبودوں کی پرستش کرتے ہو جو تمہیں فائدہ پہنچا سکتے ہیں اور نہ نقصان" اور ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا تو بعض نے کہا: "ابراہیم کو قتل کر ڈالو"۔ دوسروں نے کہا: اسے آگ میں جلا کر راکھ کر دو۔ چنانچہ ایک (بھٹی) تعمیر کی گئی

اور اس میں آگ بھڑکائی گئی اور حضرت ابراھیمؑ کو اس میں پھینک دیا گیا' لیکن اللہ تعالٰی نے حکم دیا: اے آگ تو ابراھیمؑ کے حق میں ٹھنڈک اور سلامتی کا باعث بن جا" چنانچہ حضرت ابراھیمؑ اس سے صحیح و سالم نکل آئے۔

اسی دور میں حضرت ابراھیمؑ سے ایک کافر (نمرود بن کنعان (دیکھیے الحبر' ص ۳۹۳' ۴۶۵-۴۶۶) نے بھی مناظرہ کیا اور کہا کہ میرے معبود نے مجھے ملک و سلطنت بخشی ہے۔ ابراھیمؑ نے کہا: "میرا معبود و پروردگار تو وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے" نمرود نے کہا: میں بھی (جسے چاہوں) زندہ رہنے دوں اور (جسے چاہوں) مار ڈالوں۔ ابراھیمؑ نے جواب دیا: اچھا اللہ تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے' تو اسے مغرب سے نکال دے (تو جانیں)۔ اس پر وہ کافر ھکا بکا ہو کر رہ گیا (۲ [البقرۃ]: ۲۵۸)۔

آگ میں سے سلامت نکل آنے کے بعد حضرت ابراھیمؑ اپنے گھرانے کے لوگوں سمیت' جن میں لوطؑ بھی شامل تھے' ترک وطن کرکے عراق سے شام کو چلے گئے۔ قرآن کریم میں ہے: "بلا شک و شبہہ ابراھیمؑ اور ان کی جمعیت میں تمہارے لیے اسوہ حسنہ ہے" (۶۰ [الممتحنۃ]: ۴ ' چنانچہ ضمناً یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ان مہاجرین کی فہرست میں آزر کا نام شامل نہیں تھا' جسے ابراھیمؑ سلام رخصت کر چکے تھے (۱۹ [مریم]: ۴۷)۔ یاقوت الحموی نے بھی آزر کے شام میں وارد ہونے پر شک ظاہر کیا ہے (معجم البلدان' ۱: ۸۰۷)' لیکن تاریخ سے' جو بہت حد تک اسرائیلیات سے ماخوذ ہے' یہ پتا چلتا ہے کہ ابراھیمؑ کے والد تارح کی وفات (دیکھیے الحبر' ص ۴) حران میں واقع ہوئی۔ اس سے اس گمان کی مزید تائید ہوتی ہے کہ آزر اور تارح دو مختلف ہستیاں ہیں (نیز دیکھیے' مادہ آزر)۔

دیار غریب میں پہنچ کر ابراہیمؑ سرگردان رہے۔ بالآخر وہ (کنعان کے علاقے میں) مقیم ہو گئے۔ انہیں اولاد کی تمنا تھی۔ انہوں نے دعا کی: اے میرے پروردگار مجھے ایک نیک بیٹا عطا فرما (۳۷ [الصافات]: ۱۰۰)' چونکہ ان کی بیوی (سارۃ بنت لابن بن بتویل بن ناحور' جو ابراہیمؑ کے گھرانے سے تعلق رکھتی تھیں----- دیکھیے الحبر ص ۳۹۴' المسعودی' ۱: ۸۵) کی کوئی اولاد نہ تھی اس لیے انہوں نے حضرت ھاجرۃؑ سے نکاح کر لیا۔ اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کو ایک "حلیم بچے" (اسمٰعیل) کی بشارت دی۔ حضرت ابراہیم انہیں کعبۂ مطہرہ کے قریب چٹیل میدان میں چھوڑ کر چلے گئے تھے (۱۴ [ابراہیم]: ۳۷)۔ جب یہ بچہ بڑا ہوا تو حضرت ابراہیمؑ آئے اور انہوں نے کہا: اے میرے پیارے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں' چنانچہ باپ بیٹا دونوں نے اپنے آپ کو اللہ کی رضا پر چھوڑ دیا۔ اس آزمائش میں جب حضرت ابراہیمؑ پورے اترے تو اللہ نے انہیں لوگوں کا امام بنایا (۲ [البقرہ]: ۱۲۴) اور انہیں ایک اور بیٹے اسحاقؑ کی بشارت دی (۳۷ [الصافات]: ۱۰۱)۔

قرآن مجید میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ نے مل کر جب کعبے کی بنیادوں کو از سر نو اٹھایا تو اس کی قبولیت کی دعا مانگی پھر تعمیر کے بعد مکے کی آبادی کے لیے بھی حضرت حضرت ابراہیمؑ نے دعا مانگی۔

"صحف حضرت ابراہیم" کا ذکر بھی قرآن کریم میں موجود ہے (۵۳ [النجم]: ۳۶' ۳۷' ۸۷ [الاعلیٰ]: ۲۹)۔ اہل تاریخ کے نزدیک یہ متعدد صحیفے تھے' ایک صحیفہ جو ان کی طرف منسوب ہے یونانی سے انگریزی میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکا ہے دیکھیے G.H.Box: *Testament of Abraham* ' لنڈن ۱۹۲۷ء)۔

حضرت حضرت ابراہیمؑ کی اولاد کی تفصیل حسب ذیل ہے: اسمٰعیلؑ (ھاجرہ کے بطن سے سب سے بڑے)' اسحاقؑ (سارۃ کے بطن سے)' نیز کئی اور بچے ایک کنعانی بی بی کے بطن سے (دیکھیے الحبر' ص ۳۹۴)۔

النووی نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اقلیم بابل کے مقام پر کُوثا میں پیدا ہوے اور ان کی والدہ کا نام نونا تھا (نیز دیکھیے معجم البلدان' ۴: ۳۱۷)۔ ایک اور روایت ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کلدانیہ کے شہر از میں پیدا ہوے اور جب انہوں نے اس دنیا سے رحلت کی تو انہیں حبرون میں مکفیلہ Machphelah کے غار میں دفن کیا گیا۔ اس مقام کو اب

"الخلیل" کہتے ہیں (یاقوت، ۲ : ۱۹۴)، جو بیت المقدس سے ایک منزل سے کم فاصلے پر ہے (نودی).

ماخذ : (۱) قرآن مجید: متعدد مقامات مع تفاسیر؛ (۲) بائبل؛ (۳) ابن حبیب: المحبر، حیدر آباد ۱۹۴۲ء، متعدد مقامات؛ (۴) الجوالیقی: المعرب، لیپسیا ۱۸۶۷ء، ۸؛ (۵) الطبری: تاریخ، ۱: ۲۲ ببعد؛ (۶) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۴۳-۴۷، ۵۹-۶۰؛ (۷) الکسائی: قصص الانبیاء، لائڈن ۱۹۲۲ء، ۱: ۱۲۸-۱۴۵، ۱۵۳؛ (۸) المسعودی: مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱ء، ۱: ۸۲ ببعد؛ (۹) ابن قتیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۱۰؛ (۱۰) النووی: تہذیب الاسماء، طبع قاہرہ ۱: ۹۸، ۱۰۲؛ (۱۱) محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، لکھنؤ ۱۲۹۰ھ، ۱۸۵-۲۳۵؛ (۱۲) Jewish Encyclopaedia، نیویارک ۱۹۰۱ء، ۱: ۸۳-۹۱؛ (۱۳) Pinnock: Analysis of Scripture History، کیمبرج (بلا تاریخ)، بامداد اشاریہ؛ (۱۴) سلیمان ندوی: ارض القرآن، طبع چہارم ۱۹۵۶ء.

○

ابراہیم بن ادہمؒ : بن منصور بن یزید بن جابر (ابو اسحٰق) التمیمی العجلی: مشہور زاہد، بلخ کے رہنے والے تھے (مکے میں پیدا ہوئے۔ ا لکتبی)۔ روایت ہے کہ ان کی وفات اس وقت ہوئی جب کہ وہ یونانیوں کے خلاف ایک بحری مہم میں شریک تھے (حلیۃ الاولیاء، نسخہ لائڈن، ۱: ۱۸۸، و مطبوعہ، ۷: ۳۸۸) مگر ان کے سن وفات کے متعلق اختلاف ہے۔ بہرحال وہ ۱۶۰ھ / ۷۷۶ء اور ۱۶۶ھ / ۷۸۳ء کے درمیان فوت ہوئے۔ اس موقع پر محمد بن کناسہ کوفی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۲ء) نے، جس کی والدہ ابراہیم بن ادہم کی بہن تھیں (دیکھیے اغانی)، کچھ اشعار ابراہیم کے زہد اور ذاتی بہادری کی تعریف میں کہے تھے جن میں اس "مغربی قبر" (اَلْجَدَثُ الْغَرْبِی) کا بھی ذکر کیا گیا تھا، جس میں ابراہیم مدفون ہوئے۔

ایک بیان کے مطابق انہیں بلاد روم کے ایک قلعے سوقین میں دفن کیا گیا تھا (یاقوت طبع Wüstenfeldt، ۳ : ۱۹۶، س ۱۴)۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ بلاد روم میں ایک بحری جزیرے میں دفن ہوئے (ا لکتبی)۔ اس واقعے کی تائید کہ صوفی مشرب اختیار کرنے کے بعد وہ وطن چھوڑ کر شام چلے گئے اور اپنی وفات تک وہیں محنت مزدوری پر گذران کرتے رہے، بہت سی حکایات سے ہوتی ہے، جو حلیۃ الاولیاء میں مذکور ہیں۔ ان کی بابت منقول ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے ان سے یہ سوال کیا کہ آپ نے خراسان کیوں چھوڑا تو انہوں نے جواب دیا: "مجھے شام کے سوا کہیں بھی زندگی میں لطف نہیں آتا، جہاں میں اپنا دین لے کر ایک چوٹی سے دوسری چوٹی تک اور ایک پہاڑی سے دوسری پہاڑی تک دوڑتا پھرتا ہوں اور دیکھنے والے مجھے دیوانہ یا کوئی ساربان سمجھتے ہیں۔"

ابراہیم کے تصوف اختیار کرنے کا قصہ مہاتما بدھ کی کہانی سے بہت کچھ ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے۔ اس قصے میں ابراہیم بن ادہمؒ کو بلخ کا ایک شہزادہ بتایا گیا ہے۔ ایک روز وہ شکار کھیل رہے تھے کہ ایک غیر مرئی (شخص کی) آواز (ہاتفِ غیبی) نے انہیں متنبہ کیا کہ انہیں خرگوشوں اور لومڑیوں کا پیچھا کرنے کے لیے نہیں پیدا کیا گیا ہے۔ یہ سن کر ابراہیم گھوڑے سے نیچے اتر آئے اور اپنے والد کے گذریوں میں سے ایک گذریئے کا لباس صوف لے کر پہن لیا، اپنا گھوڑا اور جو کچھ ان کے پاس تھا سب کچھ اسے دے دیا اور "دنیوی شان و شوکت کا راستہ چھوڑ کر زُہد و تقوٰی کا راستہ اختیار کر لیا (ان کی توبہ اور ابتدائے زہد سے متعلق دیگر بیانات کے لیے دیکھیے مثنوی معنوی، طبع نکلسن، دفتر چہارم، ص ۳۲۱، ۳۲۷ ببعد، اور فوات الوفیات، بولاق ۱۲۸۳ء، ۱: ۳، س ۱۹ ببعد)۔ بعد کے زمانے میں "سلطان ابراہیم" کے دنیا ترک کرنے کے موضوع پر عجیب و غریب داستانیں وجود میں آئیں، جن کی ترکی، ہندوستانی اور ملائی روایتیں بھی پائی جاتی ہیں۔

ابراہیم کے متعلق حکایات اور ان کے اپنے مقولات سے جو، ان کے قدیم ترین سوانح نگاروں نے نقل کیے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصل میں ایک باعمل قسم کے زاہد اور متوکل شخص (Quietist) تھے۔ ان کے ہاں اس نظری (speculative) تصوف کے آثار، جس کی نشوونما ایک صدی بعد ہوئی، تلاش کرنا بے سود ہے۔ بہت سے اور قدیم صوفیوں کی طرح انہوں نے بھی اس کی پوری احتیاط رکھی کہ ان کی

خوراک مذہبی مفہوم میں "حلال" ہو (دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۲: ۳۶۰ / ۴)۔ وہ توکل کے عقیدے کو اس حد تک نہیں لے جاتے تھے کہ اپنی روزی کمانے سے بھی انکار کریں۔ برخلاف اس کے وہ باغبانی ("حفظ بساتین")، فصلوں کی کٹائی اور گیہوں کی پسائی وغیرہ کے ذریعے گزر اوقات کرتے تھے۔ بھیک مانگنے کو وہ صرف اس لحاظ سے اچھا سمجھتے تھے کہ اس سے لوگوں کو خیرات کرنے کی ترغیب ہوتی ہے اور اس طرح ان کے نجات حاصل کرنے کے امکانات میں اضافہ ہو جاتا ہے، لیکن اسے کسب معاش کا ذریعہ بنا لینے کی مذمت کرتے تھے۔ ان کا قول ہے کہ "بھیک مانگنے کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ آدمی لوگوں کے دروازے پر جا کر سوال کرے، دوسری یہ کہ وہ کہے "میں مسجد میں اکثر جاتا ہوں اور نماز پڑھتا ہوں، روزہ رکھتا ہوں، اللہ کی عبادت کرتا ہوں اور جو کچھ مجھے دیا جائے قبول کرلیتا ہوں"۔ ان دونوں میں سے یہ دوسری صورت زیادہ بری ہے اور اس قسم کا آدمی اصرار ("الحاف") اشارہ بہ آیہ کریمہ ۲ [البقرۃ] : ۲۷۳) کرنے والا بھکاری ہے۔" ان کی ایک مخصوص صلت، جو بمقابلہ اسلامی تصوف کے ہندی اور اہل شام کے زہد سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے، اس حکایت سے ظاہر ہوتی ہے کہ جن تین موقعوں پر انھوں نے خوشی محسوس کی، ان میں سے ایک یہ تھا کہ انھوں نے اس پوستین کے لباس کو، جو وہ پہنے ہوئے تھے، دیکھا تو اس میں اتنی جوئیں تھیں کہ وہ ان کی کثرت کی وجہ سے ان میں اور پوستین کے رووں میں امتیاز نہ کر سکے (القشیری: رسالہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۸۳، س ۲۵ بعد) ان کے صوفیانہ اقوال میں سے نمونے کے طور پر مندرجہ ذیل نقل کیے جا سکتے ہیں (نیز دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، بمدد اشاریہ؛ ابن عبد ربہ: العقد، طبع ۱۳۲۱ھ، ۱: ۳۴۳ س ۵ بعد) "فقر ایک خزانہ ہے جسے اللہ نے آسمان میں رکھ چھوڑا ہے اور وہ یہ خزانہ ان لوگوں کے سوا جن سے وہ محبت کرتا ہے کسی کو عطا نہیں کرتا"۔ "اللہ کو پہچاننے والے کی نشانی یہ ہے کہ وہ ہر وقت نیکی اور عبادت کے فکر میں رہتا ہے اور اس کا بیشتر کلام (خدا کی) حمد و ثنا پر مشتمل ہوتا ہے۔" ابو یزید البسطامی کے اس قول کے جواب میں کہ "بڑی سے بڑی چیز، جس کی عبادت گزار بندے خدا سے آخرت میں حاصل کرنے کی امید رکھتے ہیں، جنت ہے" ابراہیمؒ نے کہا: "خدا کی قسم، میں سمجھتا ہوں کہ صوفیوں کے نزدیک سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خدا انھیں اپنے دیدار دل آویز سے محروم نہ کرے"۔ اگرچہ ایسے خیالات زہد سے تصوف کی جانب انتقال کی نشان دہی کرتے ہیں، تاہم یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ ابراہیمؒ بن ادھم وہ شخص تھے جس نے ان دونوں کی درمیانی حد کو عبور کر لیا تھا۔ ترک دنیا اور نفس کشی میں وہ پورا اطمینان قلب اور خوشی پاتے ہیں نہ کہ مراقبے کے وجد و حال یا از خود رفتگی کے ذوق و شوق میں۔ رواۃ حدیث نے بھی انھیں مامون اور ثقہ قرار دیا (الکتبی).

ابراہیمؒ بن ادھم کے متعلق ایک عربی رومان جس کا ترجمہ اور اختصار درویش حسن الرومی کی اصل ترکی کتاب سے احمد بن یوسف سنان القرہ مانی الدمشقی (م ۱۰۱۹ھ / ۱۶۱۱ء) نے کیا ہے، برلن میں محفوظ ہے (دیکھیے براکلمان GAL، ۲: ۳۰۱، اس کے محتویات کا جائزہ اھلورٹ Ahlwardt: Verz میں لیا گیا ہے)۔ ایک مخطوطے کا ذکر، جس کا عنوان سیرۃ السلطان بن ادھم، تالیف درویش حسن الرومی ہے، حبیب الزیات نے خزائن الکتب فی دمشق و ضواحیھا، ص ۳۹، عدد ۱۳۰، ۲ میں کیا ہے۔ قصہ ولی اللہ ادھم منظوم کا ایک مخطوطہ گوتھا (پرچ Pertsch : *Die Arab. Hss.*، عدد ۲۷۵۲) میں موجود ہے۔ ابوالحسن (ابوالحسین) محمد نے ابراہیم کی ایک داستان کو اردو میں نظم کیا ہے اور اس کا نام گلزار ابراہیم رکھا ہے (میرٹھ ۱۷۶۵ء، طبع سنگی، لکھنؤ ۱۸۶۹ء، کانپور ۱۸۷۷ء)۔ ملائی زبان میں بھی ایک رومان موجود ہے جس کا خلاصہ ھولانڈر نے ذیل کے الفاظ میں دیا ہے: "عراق کا شہزادہ سلطان ابراہیم چند سال تک خوشحالی کے ساتھ حکومت کرنے کے بعد (فریضہ) حج (کے ادا کرنے) کا ارادہ کرتا ہے اور اپنی غیر حاضری میں حکومت کا انتظام اپنے وزیروں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد وزیر کے سپرد کر دیتا ہے۔ کوفے پہنچ کر ابراہیم کا تعارف شریف حسن کی بیٹی ستی صالحہ سے ہو جاتا ہے اور وہ اس سے شادی کر لیتا ہے، لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد اسے چھوڑ کر چلا جاتا ہے تاکہ اپنا

کے کا سفر جاری رکھے۔ بیس سال بعد اس کا بیٹا محمد طاہر‘ جو اس شادی سے پیدا ہوا تھا اپنے باپ سے‘ جو اب تک برابر حرم کعبہ میں عبادت میں مشغول تھا‘ ملنے کے لیے مکے آتا ہے۔ چونکہ سلطان ابراہیمؒ ہمیشہ کے لیے ترک دنیا کا پختہ ارادہ کر چکا تھا اس لیے وہ اپنے بیٹے کو اپنی مہردار انگشتری دیتا ہے تاکہ وہ عراق کے تخت پر اپنا حق ثابت کر سکے اور اسے اپنے ملک جانے کا حکم دیتا ہے۔ بیٹا حکم تسلیم کر لیتا ہے‘ لیکن وہ خود حکومت کی باگ ڈور سنبھالنا نہیں چاہتا‘ اس لیے وزیر کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے اور اسے اپنے باپ کے چھوڑے ہوئے تمام خزانے دے دیتا ہے۔"

مآخذ: ان حوالہ جات کے علاوہ جن کا ذکر متن مادہ میں کیا جا چکا ہے دیکھیے: (۱) ابو عبدالرحمٰن السلمی: طبقات الصوفیہ‘ موزۂ برطانیہ (Brit. Mus.)‘ کا مخطوطہ‘ ورق ۴ الف؛ (۲) ابو نعیم الاصفہانی: حلیۃ الاولیاء‘ نسخہ لائڈن‘ ۱: ۱۸۲ الف (۷: ۳۶۷‘ ۸۰: ۸۵)؛ (۳) القشیری: رسالہ‘ قاہرہ ۱۳۱۸ھ‘ ص ۹‘ سطر ۱۲ بعد؛ (۴) الہجویری: کشف المحجوب‘ مترجمہ نکلسن Nicholson‘ ص ۱۰۳‘ بعد؛ (۵) عطار: تذکرۃ الاولیاء‘ طبع نکلسن‘ ۱: ۸۵ تا ۱۰۶؛ (۶) جامی: نفحات الانس‘ طبع لیس Lees‘ عدد ۱۴؛ (۷) الشعرانی: الطبقات الکبریٰ‘ ۱: ۹۱؛ (۸) ابن خلکان: طبع Wustenfeld‘ زیادات و اختلافات قرآآت ص ۱۳ بعد؛ (۹) الکتبی: فوات الوفیات‘ ۱: ۳؛ (۱۰) ابراہیمؒ بن ادھم کی داستان کے ایک واقعے کی تصویر کے لیے دیکھیے *Journ. Roy Aisat. Soc.*‘ ۱۹۰۹ء‘ ص ۷۵۱ اور ۱۹۱۰ء‘ ص ۸۶۷۔

○

ابلیس: ("علیہ اللّعنۃ الی یوم الدّین")‘ ابو مُرّہ‘ ملقب بہ عدو اللہ۔ بظاہر قرآن مجید سے پہلے دنیا کے کسی ادب میں لفظ "ابلیس" نہیں ملتا۔ اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں علمائے لغت میں اختلاف ہے کہ یہ عربی ہے یا عجمی۔ ابو عبیدۃ‘ الزجاج‘ ابن الانباری‘ سیبویہ‘ الزمخشری اور ائمہ لغت و نحو کے ایک گروہ کثیر نے اس لفظ کو عجمی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ "ابلاس" (یعنی مادہ ب ل س) سے مشتق نہیں ہے۔

ابن جریر الطبری نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ایک قول روایت کیا ہے جس میں لفظ "ابلس" فعل متعدی کی صورت میں آیا ہے: **ابلیس ابلسه الله من الخیر کله** (یعنی ابلیس وہ ہستی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کی فلاح سے مایوس و محروم کر دیا ہے)۔ الطّبری نے آگے چل کر المسعودی کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں "ابلس" فعل لازم کی صورت میں وارد ہوا ہے: **کان اسم ابلیس الحارث و انما سمی ابلیس حین ابلس متحیرا** (ابلیس کا نام الحارث تھا، مگر اسے ابلیس اس لیے کہا گیا کہ وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہو گیا اور حیران و ششدر رہ گیا)۔

عربی‘ فارسی‘ ترکی اور اردو ادب میں "ابلیس" کو "شیطان" [رک بآں] کا مترادف سمجھا گیا ہے۔ فارسی ادب میں "عزازیل" کا لفظ بھی بکثرت آیا ہے اور ابلیس کو زمرۂ ملائکہ میں شامل سمجھا گیا ہے، بلکہ اسے "معلم ملائکہ" بھی کہا گیا ہے (اور عامی زبان میں ابلیس کو "معلم اول" بھی کہتے ہیں) اور سجدۂ آدم سے انکار کو "گستاخیِ فرشتہ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن سعد نے ایک روایت نقل کی ہے: قریش مکہ کے ہاں ابلیس ایک نجدی بوڑھے بزرگ کی شکل میں حاضر ہوا‘ (طبقات‘ ۱: ۱۵۳)۔ چنانچہ تلمیحاً فارسی ادب میں بھی "شیخ نجدی"‘ بمعنی ابلیس (یا شیطان) استعمال ہوتا ہے۔ کتاب الاغانی میں بھی "ابلیس" کے بارے میں کچھ حکایات ملتی ہیں‘ مثلاً مشہور عرب شاعر عمرو بن ابی ربیعہ ایک بار کوفے گیا تو وہاں عبداللہ بن ہلال "صاحب ابلیس" کے پاس ٹھہرا (الاغانی‘ ۱: ۶۷)۔ ابراہیم بن میمون الموصلی نے بھی ماخوری راگ (: "الغناء الماخوری") ایک جن سے سیکھا تھا جس نے اپنا نام "ابلیس" بتایا اور پھر غائب ہو گیا۔

یہاں یہ ذکر کر دینا بھی غیر مناسب نہ ہوگا کہ فارسی میں ضرورت شعری کے لیے لفظ "ابلیس" کا الف کبھی کبھی گرا دیا جاتا ہے (مولانا رومی: مثنوی معنوی‘ طبع نکلسن‘ لنڈن ۱۹۲۹ء‘ دفتر ششم‘ ۳۶۱۴‘ ص ۴۹۲)۔

قرآن کریم میں لفظ "ابلیس" سجدۂ آدم کے قصے کے ساتھ نو بار وارد ہوا ہے۔

سورۂ طٰہٰ میں‘ جو اوائل دور مکی سے متعلق ہے‘

حضرت آدم علیہ السلام و ابلیس کا قصہ بیان ہوا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آدمؑ)۔ آفرینش آدمؑ کے بعد اللہ تعالیٰ نے تمام ملائکہ کو حکم دیا کہ آدمؑ کو سجدہ کریں (یہاں سجدۂ عبادت مراد نہیں، بلکہ سجدہ برائے تعظیم و تکریم ہے(البیضاوی، ۱ : ۵۰۔ ۵۱)۔ اس بات پر تمام امت کا اجماع ہے کہ ملائکہ نے حضرت آدمؑ کو سجدۂ عبادت نہیں کیا کیونکہ سجدہ برائے غیر اللہ شرک و کفر ہے۔ آدمؑ کا یہ سجدہ تین احوال سے خالی نہیں۔ اول یہ سجدہ برائے اللہ تھا اور آدمؑ محض قبلہ تھے، چنانچہ مسلمان کعبے کی طرف منہ کر کے درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کو سجدہ کرتے ہیں۔ دوم یہ کہ سجود سے مراد انقیاد و خضوع و اطاعت ہے، نہ کہ سجدہ متعارفہ؛ سوم یہ کہ یہ سجدہ حقیقی برائے تعظیم و تکریم آدمؑ تھا اور در اصل اس سے عبادت الٰہی مقصود تھی، کیونکہ فی الواقع یہ سجدہ اسی ذات باری کے حکم سے واقع ہوا۔ جملہ ملائکہ آدمؑ کے سامنے جھک گئے مگر ابلیس نے اطاعت سے سرتابی کی اور از راہ تکبرمادی و عنصری لحاظ سے اپنی برتری کا دعویٰ کیا اور کہا کہ میں آگ سے بنایا گیا ہوں اور آدم خاک سے۔ میں خاکی کے آگے کیونکر سجدہ ریز ہو سکتا ہوں (دیکھیے ابن القیم: بدائع الفوائد، ۴ : ۱۳۹۔۱۴۱، جہاں پندرہ وجوہ سے مٹی کا آگ سے افضل ہونا ثابت کیا گیا ہے، نیز دیکھیے النووی: تہذیب الاسماء، ۹۶۔ ۹۷)۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو اس کے انکار و استکبار کی وجہ سے "جنت" سے نکل جانے کا حکم دیا اور تب سے وہ علانیہ آدمؑ اور ان کی آل و اولاد کا دشمن بن گیا۔ ابلیس نے اللہ تعالیٰ سے روز قیامت تک کی مہلت مانگی، جو اسے عطا کر دی گئی۔ ابلیس نے کہا: اے پروردگار! میں تیرے بندوں کو طرح طرح کے داؤ اور فریب سے گمراہ کرتا رہوں گا۔ اللہ تعالیٰ و تبارک نے فرمایا: میرے مخلص بندوں پر تیرا زور نہیں چلے گا (۱۵ [الحجر]: ۴۲، ۱۷)۔

حضرت آدمؑ اور ان کی زوجہ (حواؑ) "جنت" میں رہتے تھے، مگر انہیں شجرۂ ممنوعہ کے قریب جانے سے روکا گیا تھا۔ "الشیطان" نے وسوسہ اندازی کر کے آدمؑ اور ان کی زوجہ دونوں کو ورغلایا۔ دونوں اس کے دام فریب میں آ گئے۔ جونہی انہوں نے شجرۂ ممنوعہ کا پھل چکھ لیا ان پر اپنی برہنگی کھل گئی اور وہ "جنت" کے پتوں سے اپنا بدن ڈھانپنے لگے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ان سب کو وقت معین کے لیے زمین پر اتار دیا۔ ایک عرصے کے بعد آدمؑ کے خاکی عنصر نے متوجہ الی اللہ ہو کر فروتنی اور عاجزی کا اظہار کیا۔ پروردگار نے آدمؑ پر نوازش کی اور انہیں برگزیدہ کیا اور اپنی رحمت سے چند کلمات انہیں القا کیے اور ان کی توبہ قبول کی۔

بعض تفاسیر اور قصص الانبیا کی کتابوں میں قصہ آدمؑ و ابلیس کے بارے میں جو جزئیات بہم پہنچائی گئی ہیں ان کا بیشتر حصہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ ایسی روایات کو علم الیقین کی سند حاصل نہیں۔

بعض علما نے ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا ہے (النووی، ۱۰۶)۔ ابن جریر الطبری نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک روایت بیان کی ہے اور کہا ہے کہ ابلیس ملائکہ کے ایک گروہ یا صنف میں سے تھا جنہیں "الجن" [رکّ بآں] کہتے ہیں۔ اور وہ "نارالسموم" سے پیدا کیے گئے۔ ابلیس کا نام الحارث تھا اور "جنت" کے خازنوں میں سے تھا۔ ملائکہ کی تخلیق نور سے ہوئی۔ الطبری نے ایک اور روایت میں کہا ہے کہ ابلیس اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے پہلے ملائکہ میں سے تھا اور اس کا نام عزازیل تھا اور ساکنان ارض میں سے تھا (تفسیر، ۱ : ۵۰۳)۔ فرقہ امامیہ کے چند علما بھی ابلیس کو ملائکہ میں سے قرار دیتے ہیں۔

ثعلب نے کہا ہے : اگر ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا جائے یا ملائکہ کی ایک صنف سمجھا جائے تو ارشاد باری تعالیٰ "فسجدوا الا ابلیس" میں حرف "الا" استثنائے متصل کے لیے تصور ہو گا ورنہ یہ استثنائے منقطع کے لیے ہے (ص ۷۳)۔

ملائکہ کو سجدہ آدم کا حکم ملا۔ قرآن مجید میں صرف اسی حکم کا ذکر ملتا ہے جو ملائکہ کو دیا گیا: لیکن متعلقہ آیات قرآنیہ میں اس تاویل کی بھی گنجائش موجود ہے کہ ابلیس کو علیحدہ اور مستقل طور پر آدمؑ کے حضور میں سجدہ اطاعت بجا لانے کا حکم دیا گیا تھا، چنانچہ (۷ [الاعراف]: ۱۱)، میں اس کی صراحت موجود ہے اور ابلیس نے بھی فرمانِ سجدہ کے ملنے کا اعتراف کیا ہے۔

آدمؑ و ابلیس کے قصے کو بعض علما نے محض تمثیلی قرار دیا ہے۔ (اس قصے کی تمثیلی صورت کی مفصل تقریر کے لیے دیکھیے محمد عبدہؒ، ۱ : ۲۸۱ بعد)؛ چنانچہ شیطان کے وسوسے اور اس کے ورغلانے کا مطلب یہ ہوا کہ خبیث روح، جو انسان کے پیچھے پڑی ہوئی ہے، اسے برائی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ انسان بالطبع خیر کی طرف مائل ہے، برائی کی طرف جاتا ہے تو دوسروں کے بہکانے اور ورغلانے سے جاتا ہے۔

آدمؑ اور ان کی ذریت پر ابلیس کو مسلط نہیں کیا گیا اور ابلیس کو مہلت دے کر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو گمراہ کرنے کا سامان پیدا نہیں کیا، کیونکہ قرآن مجید میں ہے: (اے ابلیس) میرے مخلص بندوں پر تیرا زور نہیں چلے گا، (۱۵ [الحجر] : ۴۲؛ ۱۷ [بنی اسرائیل] : ۶۵)؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس اور اس کے اعوان "شیاطین" کو آدم اور ان کی ذریت پر تسلط اور غلبہ نہیں دیا۔

"جنت" سے نکالے جانے کے بعد ابلیس زمین کے کس حصے میں پہنچا، اس کے بارے میں قرآن مجید اور احادیث صحیحہ خاموش ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ وہ بیسان میں پھینکا گیا۔ عرب مؤرخوں نے ابلیس کی اولاد کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کے نام بھی گنوائے ہیں: (دیکھیے المحبر، ص ۳۹۵؛ فہرست، ص ۳۱۱).

مآخذ: ان حوالہ جات کے علاوہ جن کا ذکر متن مادہ میں کیا جا چکا ہے: (۱) تفاسیر القرآن (متعلقہ آیات)، مثلاً (الف) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (ب) الزمخشری: الکشاف، بولاق ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۲۷؛ (ج) البیضاوی: انوار التنزیل، طبع Fleischer، لائپزگ ۱۸۴۶ء، ۱: ۵۰-۵۱، ۳۲۰؛ (د) الرازی: مفاتیح الغیب، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۱: ۵۰ بعد، ۲۶۱ بعد، ۴: بعد؛ (ہ) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ۱: ۲۹۵؛ (و) ابن کثیر: تفسیر، القاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (ز) ابوالکلام احمد: ترجمان القرآن، لاہور ۱۹۳۶ء، ۲: ۳؛ (۲) صحاح الستہ (بامداد اشاریہ)؛ (۳) ابن سعد: الطبقات، طبع زخاؤ، ۱/ ۱: ۱۵۳، ۲/ ۱: ۲۹ و ۳۱؛ (۴) ابوعبیدہ: مجاز القرآن، طبع سزگین، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱: ۳۸؛ (۵) محمد بن حبیب: المحبر، حیدرآباد ۱۹۴۲ء، ۳۹۳، ۳۹۵؛ (۶) ابن قتیبہ: تاویل مشکل القرآن، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۴۸، ۱۸۹، ۲۴۰؛ (۷) وہی مصنف: غریب القرآن، قاہرہ (بذیل متعلقہ آیات)؛ (۸) ثعلب: مجالس، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۴۳، ۷۳، ۱۷۵؛ (۹) الاشعری: الابانہ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۲۶، ۳۹ بعد، ۶۱؛ (۱۰) سیبویہ: الکتاب، پیرس ۱۸۸۱ء، ۱۹؛ (۱۱) ابن درید: جمہرۃ اللغۃ، حیدرآباد ۱۳۴۴-۱۳۴۵ھ، ۱: ۲۸۸، ۳: ۳۷۷، نیز دیکھیے مقالہ ابلیس در آ آ آ، بذیل مادہ.

○

ابن اسحٰق : ابو عبداللہ (ابوبکر) محمد (بن اسحٰق) نامور عرب مورخ، سیرت نگار، جو علم حدیث پر سند تھے۔ وہ یسار کے پوتے تھے، جسے ۱۲ھ / ۶۳۳ء میں عراق کے مقام عین التمر سے گرفتار کر کے مدینے لایا گیا تھا، جہاں وہ عبداللہ بن قیس کے قبیلے کا مولیٰ بن گیا۔ محمد (ابن اسحٰق) نے وہیں پرورش پائی۔ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی زندگی کے متعلق قصص و روایات جمع کرنے کی طرف خاص توجہ کی جس کی وجہ سے جلد ہی ان کا تصادم اس دینی اور فقہی روایت کے نمائندوں سے ہوگیا، جو مدینے کی رائے عامہ پر حاوی تھے۔ اس پر انہیں اپنا وطن چھوڑنا پڑا، چنانچہ پہلے وہ مصر چلے گئے اور پھر وہاں سے عراق پہنچے۔ خلیفہ المنصور نے انہیں بغداد آنے کی ترغیب دی، جہاں وہ ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء یا ۱۵۱ھ اور یا ۱۵۲ھ میں فوت ہو گئے اور امام ابو حنیفہؒ کی قبر کے پاس دفن کیے گئے۔ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی سیرت کا مواد دو جلدوں میں جمع کیا تھا، یعنی کتاب المبتداء (الفہرست، ص ۹۲)، یا مبتداء الخلق (ابن عدی، در ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ۲ : viii، ۱ : ۲۳) یا کتاب المبدا و قصص الانبیاء (الحلبی: السیرۃ، ۲ : ۲۳۵)، جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی زندگی کے حالات ہجرت تک مذکور تھے اور کتاب المغازی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کتاب الخلفاء ابتدا ہی میں ان کی اس بڑی تصنیف کے مقابلے میں دوسرے درجے پر شمار ہونے لگی تھی۔ قرہ باشق Karabacek کا خیال تھا کہ اسے ابن اسحٰق کی سیرت نبی صلی اللہ علیہ و سلم کے اصلی متن کا ایک

ورق قرطاس پر لکھا ہوا Rainer کے مجموعے میں مل گیا ہے (دیکھیے Fuhrer durch die sammhug' شمارہ ۶۶۵)۔ اس کے برعکس استانبول کے کوپرولو مدرسے کے کتب خانے (دفتر' شمارہ ۱۱۴۰) میں ابن اسحٰق کی مزعومہ کتاب المغازی ابن ہشام کی تلخیص ثابت ہو چکی ہے (دیکھیے Horovitz در Stud. Mitt. des Sem. fur Oient. Sprachen x. Westas.' ص ۴۳)۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ الماوردی کے وقت تک اصلی کتاب دستیاب ہو سکتی تھی' چنانچہ اس نے اپنی کتاب الاحکام السلطانیہ (طبع اینگر Enger)' ص ۶۵' س ۱۱ بعد' ۶۵- ۶۶' ۶۷- ۶۸' (۶۹؟) پر کتاب المغازی کی وہ روایات نقل کی ہیں جو ابن ہشام (ص ۴۴۵' ۵۶۱' ۵۷۷' ۸۴۱) کی کتاب میں مختصر شکل میں دی گئی ہیں۔ الطبری نے اس کتاب کے جامع اقتباسات نقل کر کے اسے محفوظ کر دیا ہے' لیکن علیحدہ طور پر یہ کتاب ابن ہشام [رکّ باں] کی تلخیص ہی میں محفوظ ہے۔ ابن ہشام کو اس کتاب کا علم ابن اسحٰق کے ایک کوئی شاگرد زیاد بن عبداللہ البکائی کے ذریعے ہوا تھا۔ اس نے اس کے دونوں علیحدہ علیحدہ حصوں کو کتاب سیرۃ رسول اللہ میں جمع کر دیا اور کہیں کہیں عبارت کو بہت مختصر کر دیا۔ چوتھی صدی ہجری میں الوزیر المغربی نے اس کتاب کو اس کی موجودہ صورت دی۔ السُّہَیلی (م ۵۰۸ھ / ۱۱۱۴ء) نے اس کی ایک شرح لکھی اور سطحی طور پر ابوذر مصعب بن محمد بن مسعود الراکشی (م ۶۰۴ھ / ۱۲۰۷ء' در فاس) نے بھی۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: کتاب المعارف' طبع Wüstenfeld' ص ۲۴۷؛ (۲) طبری: ذیل المذیل ۱۵۰ھ کے تحت' ۳/ ۴: ۲۵۱۲؛ (۳) ابن خلکان' طبع Wüstenfeld' شمارہ ۶۲۳' قاہرہ ۱۲۹۹ھ' ۱: ۶۱۱؛ (۴) یاقوت: ارشاد الاریب' ۶: ۳۹۹ تا ۴۰۱؛ (۵) سپرینگر Sprenger در Morg. Ges. Zeitschr. d. Deutsch.' ۳: ۲۸۸ تا ۲۹۰؛ (۶) وہی مصنف: Leben Mohammeds' ۳: lxx؛ (۷) Noldeke: Geschichte des Qorans' ص xiv؛ (۸) Wellhausen: Mohammed in Medina' ص xi؛ (۹) Ranke: Weltgeschichte' ۴: ۲۵۴؛ (۱۰) Wustenfeld: Geschichtschreiber der Araber' عدد ۲۸؛ (۱۱) M.Hartmann: Derislamische Orient' ۱: ۳۲ ببعد؛ (۱۲) سرکیس: معجم المطبوعات' عمود ۱۶۲۸۔

○

ابن تومرت : (ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ) مراکش کا مشہور مسلمان مصلح' جو الموحدون کا مہدی کہلاتا ہے۔ ابن خلدون کے بیان کے مطابق اس کا اصلی نام امغار تھا' جس کے معنے بربری زبان میں "سردار" کے ہیں۔ اس زبان میں ابن تومرت کا مفہوم "عمر امغر کا بیٹا" ہے۔ یہ اس کے باپ کا نام تھا' جسے عبداللہ بھی کہتے تھے۔ اس کے آباء و اجداد کے نام بھی بربری ہیں۔ اس کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں' لیکن یہ غالباً ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷- ۱۰۷۸ء اور ۴۸۰ھ / ۱۰۸۷- ۱۰۸۸ء کے درمیان ہو گی۔ وہ سوس کے ایک گاؤں اجلی این ورغان میں پیدا ہوا۔ اس کا خاندان قبیلہ اسرغین سے تھا' جو کوہ اطلس کے نہایت مشہور قبیلہ ھنتاتہ کی ایک شاخ تھا۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ یہ خاندان اپنی دینداری کے لیے ممتاز تھا' نیز یہ کہ ابن تومرت کو علم کا بڑا شوق تھا اور وہ مسجدوں میں جا کر بڑے اہتمام سے اس قدر موم بتیاں جلایا کرتا تھا کہ اس کا لقب اسفیر (مشعل) مشہور ہو گیا تھا۔ وہ مشرق کی طرف کیوں گیا؟ غالباً محض طلب علم کی خاطر' کیونکہ یہ باور کرنا مشکل ہے کہ جس منصوبے پر اس نے بعد میں عمل کیا وہ پہلے ہی سے اس کے ذہن میں آ چکا تھا' بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ جن عقائد کی اس نے وہاں تعلیم پائی وہی اصول اس کی آئندہ منصوبہ بندی کی بنیاد بن گئے۔

المرابطون کا خاندان' جو مغرب اور اندلس کے ایک حصے پر حکمران رہ چکا تھا' اب رو بہ زوال تھا۔ فتوحات کے بعد اخلاقی تنزل شروع ہو گیا تھا۔ ان کی ذہنی زندگی کی سطحی نوعیت ان علوم و معارف سے عیاں ہے جن کی وہاں تحصیل کی جاتی تھی۔ ان کے ہاں امام مالک بن انس کا مذہب رائج تھا' جو اسلام میں فقہ کے سب سے زیادہ محتاط مذاہب میں سے ایک ہے۔ تعلیم محض فروع کی چند درسی کتابوں تک محدود تھی' جنھوں نے قرآن و حدیث کی جگہ لے لی تھی' چنانچہ مشرق میں الغزالیؒ نے

اپنی کتاب احیاء علوم الدین کی کتاب اول (کتاب العلم) میں اس طرز تعلیم کی سختی سے مخالفت کی تھی' اسی لیے قاضی عیاض [رک بآں] جیسے فقہا بلکہ اشاعرہ' مثلاً الطرطوشی کو' جو اپنے مذہب میں کسی قسم کی آزاد خیالی کو برداشت نہ کر سکتے تھے' اس کتاب سے نفرت ہو گئی' لہٰذا المرابطون کے امرا کے حکم سے الغزالیؒ کی تصانیف جلا دی گئیں۔ ان کے ہاں ایک نہایت بھدی قسم کا عقیدہ تجسیم رائج تھا: قرآن مجید کی آیات متشابہات کا مفہوم لفظاً لیا جاتا اور خدا کا ایک جسمانی وجود بھی مانا جاتا تھا.

ابن تومرت نے اپنی سیر و سیاحت کا آغاز اندلس سے کیا اور وہیں ابن حزم [رک بآں] کی تصانیف سے اس کے خیالات متاثر ہونا شروع ہوئے۔ اس کے بعد وہ مشرق کی طرف چلا گیا لیکن اس کے سفر کی تاریخیں کچھ یقینی نہیں ہیں۔ اگر' المراکشی کے بیان کے برخلاف' وہ پہلی بار اسکندریہ پہنچنے کے بعد ابوبکر الطرطوشی کے درس میں شریک رہا' جو باوجود اپنے اشعری عقائد کے الغزالیؒ کا مخالف تھا' تو ان درسوں نے ضرور اس پر بہت دیرپا اثر ڈالا ہوگا۔ اس کے بعد اس نے حج کیا اور بغداد اور غالباً دمشق میں بھی تعلیم حاصل کی۔ وہاں اس نے الغزالیؒ کے خیالات سے اثر لیا اور بعد کے مصنفین مجازاً اس اثر کا ذکر یوں کرتے ہیں کہ گویا ابن تومرت نے الغزالیؒ کی ترغیب ہی سے اپنے ملک کے مذہبی عقائد کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کی کبھی ملاقات نہیں ہوئی (لیکن دیکھیے صبح الاعشیٰ' ۵ : ۱۹۱).

تحصیل علم اور سیر و سیاحت کے ان سالوں کے دوران میں اس مغربی طالب علم کی دنیا ہی بدل گئی۔ اب وہ اپنا ایک اصلاحی منصوبہ تیار کر چکا تھا' بالتفصیل نہیں تو ایک مجمل خاکے کی شکل ہی میں سہی۔ جس جہاز سے وہ واپس گیا اس کے ملاحوں اور مسافروں کو اس نے وعظ و نصیحت شروع کی اور انہوں نے اس کی تلقین سے متاثر ہو کر قرآن مجید کی تلاوت اور پابندیِ نماز کو اپنا شعار بنا لیا۔ اس نے اپنے وعظ و نصیحت کا سلسلہ طرابلس اور المہدیہ میں بھی جاری رکھا اور اشعری عقائد کی حمایت کرتا رہا۔ المہدیہ میں سلطان یحییٰ بن تمیم بادشاہ وقت نے جب اسے اپنے عقیدے کے حق میں دلائل دیتے ہوئے سنا تو وہ اس سے بہت تعظیم و تکریم سے پیش آیا۔ اس کی تبلیغ مونستر (Mondstir) اور بالآخر بجایہ (Bougie) میں جاری رہی' جہاں اس نے اخلاق عامہ پر کڑی نکتہ چینی شروع کر دی اور اس قدیم حکم کی لفظ بہ لفظ پیروی کی کہ "جو تم میں سے کوئی بری بات دیکھے تو اسے چاہیئے کہ وہ اس برائی کو اپنے ہاتھ سے بدل دے (یعنی بزور بدل دے)' اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو پھر زبان سے' یعنی وعظ و نصیحت سے کام لے' اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے ایسا چاہے' یہ وہ ادنیٰ ترین درجہ ہے جس کا مذہب مطالبہ کرتا ہے"۔ حمودی حکمران اپنے اختیارات پر اس قسم کی دست درازی دیکھ کر بر افروختہ ہو گیا اور عوام بھی اس مصلح کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ وہ بھاگ کر قریب کے ایک بربری قبیلے بنو وُرِیاگُل کے ہاں چلا گیا' جس نے اسے اپنی پناہ میں لے لیا۔ یہاں (برخلاف روض القرطاس کے بیان کے جس کی رو سے ان کی ملاقات تاجرہ میں ہوئی) اس کی ملاقات نَدرُومہ کے شمال میں تاجرۃ کے ایک غریب طالب علم عبدالمؤمن سے ہوئی' جس کی قسمت میں اس کی تحریک کو جاری رکھنے کا کام لکھا تھا۔ یہ شخص بھی ابن تومرت کی طرح مشرق کی طرف حصول علم کے لیے جا رہا تھا' اس روایت کی رو سے ابن تومرت بعض علامات سے پہچان گیا کہ یہ نوجوان وہی شخص ہے جس کی اسے تلاش تھی' بعینہٖ جس طرح الغزالیؒ نے خود اسے آئندہ زمانے کے مصلح کے طور پر شناخت کر لیا تھا۔ ہمیں صرف اس قدر معلوم ہے کہ عبدالمؤمن سے اس کی کچھ گفتگو ہوئی' جس میں اس نے اس سے بہت سے سوالات کیے اور بالآخر اسے اس بات پر راضی کر لیا کہ وہ سفر مشرق کا ارادہ ترک کر کے اس کے ساتھ ہو لے۔ اس کے بعد وہ وان شُرِیش (Wanseris) اور تلمسان کے راستے مغرب واپس آیا' جہاں سے اسے وہاں کے گورنر نے نکال دیا' اس کے بعد وہ فاس اور مِکْناسہ گیا' جہاں کے لوگوں نے اس کے پند و نصائح کا جواب مار پیٹ سے دیا۔ بالآخر وہ مَرّاکش پہنچا' جہاں وہ پہلے سے بھی زیادہ سختی سے عقائد و اخلاق کا مصلح بن گیا۔ بنو لَمْتُونہ کی عورتیں بے پردہ پھرا کرتی تھیں' جیسے کہ توراق (Tuareg) اور قبائل (Kabyls) کی عورتیں اب تک بھی پھرا کرتی ہیں۔ ابن

تومرت اس بنا پر ان کی توہین کیا کرتا تھا' یہاں تک کہ ایک مرتبہ ابن نے المرابطون کے امیر علی کی بہن سورۃ (الصورۃ) کو گھوڑے سے کھینچ کر نیچے گرا دیا۔ امیر علی اس مصلح سے زیادہ صابر اور بردبار ثابت ہوا' چنانچہ اس نے اسے وہ سزا نہ دی جس کا وہ مستحق تھا' بلکہ محض ایک اجلاس طلب کرنے پر قناعت کی' جس میں ابن تومرت کو مرابطی فقہا سے مناظرہ کرنا پڑا۔ انہوں نے اس سے ان مسائل پر بحث کی کہ "علم حاصل کرنے کے طریقوں کی تعداد محدود ہے یا نہیں؟ حق و باطل کے چار اصول ہیں: علم' جہل' شک' اور ظن"۔ ابن تومرت کو یہ مباحثہ جیتنے میں کوئی دقت نہ ہوئی' اس کے باوجود کہ ان فقہا میں اندلس کا ایک ہوشیار شخص مالک بن وہیب بھی موجود تھا جو ابن تومرت ہی کی طرح غیر متحمل مزاج تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے علی کو ابن تومرت کے قتل کا بے سود مشورہ دیا تھا۔ امیر نے اس کی جان بخشی کی اور ابن تومرت بھاگ کر اُغمات چلا گیا' جہاں اور مباحثے اور مناظرے ہوے۔ پھر وہاں سے آگابین (Agabin) گیا' جہاں اس نے باقاعدہ طریقے پر تبلیغ و دعوت شروع کر دی۔ ابتدا میں اس نے اپنے آپ کو محض ان رسوم و عادات کے مصلح کے طور پر پیش کیا جو قرآن اور حدیث کے خلاف تھیں' لیکن اپنے حلقے میں کچھ اثر و رسوخ حاصل کرنے کے بعد اس نے اپنے عقائد کی نشر و اشاعت شروع کر دی۔ اس نے حکمران خاندان پر' جو (بقول اس کے) عقائد باطلہ کی پیروی کرتے تھے' سخت حملے کیے اور ہر اس شخص کو جو اس سے اختلاف رکھتا تھا کافر قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ نہ صرف کافروں اور مشرکوں کے خلاف جہاد کی ترغیب دیتا تھا' بلکہ دوسرے مسلمانوں کے خلاف بھی۔ اس نے دس ساتھی چنے جن میں عبدالمومن بھی شامل تھا اور جب مہدی کی خصوصیات بیان کر کے اس نے راستہ ہموار کر لیا تو اپنے آپ کو اس نے مہدی بھی تسلیم کروا لیا۔ اس کے علاوہ ایک سلسلہ نسب بھی گھڑ لیا' جس میں اس نے اپنے آپ کو حضرت علیؓ بن ابی طالب کی نسل سے بتایا۔ اس کے عقائد اس وقت بھی خالص اشعری نہ رہے تھے بلکہ ان میں شیعی خیالات بھی مخلوط ہو گئے تھے۔ مؤرخین ان طرح طرح کے چالاک حیلوں کا ذکر کرتے

ہیں جن کی مدد سے وہ اپنے دعاوی کی تصدیق کرنا چاہتا تھا۔ اس نے ھرغہ کے قبیلے اور مصمودہ کے بیشتر حصے کو اپنے گرد جمع کر لیا' جو ہمیشہ سے لَمتونہ کے دشمن چلے آتے تھے اور در حقیقت یوسف بن تاشفین نے مَرّاکش کی بنیاد بھی محض اس لیے رکھی تھی کہ وہ ان لوگوں کی روک تھام کر سکے۔ ابن تومرت نے بربری زبان میں' جس میں اسے بڑی مہارت حاصل تھی' متعدد رسالے ان لوگوں کے لیے لکھے تھے۔ ان میں سے ایک رسالہ بنام توحید عربی ترجمے میں محفوظ ہے اور الجزائر میں ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا۔ وہ لوگ عربی زبان سے اس قدر ناآشنا تھے کہ مصمودہ کے اجڈ قبیلے کو سورہ فاتحہ پڑھانے کی غرض سے اس نے ان لوگوں کے نام اس سورۃ کے ایک لفظ یا ایک جملے پر رکھ دیے' چنانچہ پہلے شخص کا نام "الحمدللہ" (تعریف اللہ کی ہے) دوسرے کا رَبّ' (رب) اور تیسرے کا "العالمین" (جہانوں کا) رکھا اور انہیں ہدایت کی کہ وہ اپنے نام اس ترتیب سے بتائیں جس ترتیب سے اس نے انہیں رکھا ہے' حتیٰ کہ وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہو گیا کہ یہ لوگ قرآن کی پہلی سورۃ دہرا سکیں۔ اس نے اپنے معتقدین کی باقاعدہ تنظیم کی اور انہیں مختلف گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ پہلا گروہ ان دس اشخاص کا تھا جنہوں نے اسے سب سے پہلے تسلیم کیا۔ اس کا نام "جماعت" تھا۔ دوسرا گروہ پچاس جانثار ساتھیوں کا تھا۔ انہیں وہ مُؤمنون یا الموَحّدون کہہ کر پکارتا تھا' لیکن اس کا اقتدار ہر جگہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ کم از کم تینمال (تِینْمَال) کے لوگوں نے اسے قبول نہ کیا۔ ایک چال سے وہ اس شہر کے اندر داخل ہو گیا اور پندرہ ہزار آدمیوں کو قتل کر ڈالا اور ان کے گھروں اور جائیدادوں کو اپنے معتقدین میں تقسیم کر دیا اور ایک قلعہ بھی تعمیر کر لیا۔ ارد گرد کے قبائل یا تو خوشی سے یا دباؤ کی وجہ سے اس کے پیرو بن گئے اور ۵۱۷ھ میں اس نے عبدالمومن کی قیادت میں المرابطون کے خلاف ایک فوج بھیجی۔ اسے خوفناک شکست ہوئی اور تِینْمَال میں محصور ہو گیا۔ اس کے بعض معتقدوں نے ہتھیار ڈالنے چاہے' لیکن ابن تومرت نے عبداللہ الوانشریشی کی مدد سے' جسے وہ وانشریش سے لایا تھا' چالیں چلنا شروع کیں اور اپنا گمشدہ وقار دوبارہ حاصل کرنے کے بعد اس نے ان لوگوں کو

قتل کرا دیا جن پر اسے مکمل بھروسا نہ تھا۔ ابن الاثیر کے قول کے مطابق اس طرح کئی ہزار آدمی موت کے گھاٹ اتارے گئے۔ جس حد تک کہ المرابطون کی قوت روز بروز اندلس اور افریقہ میں کمزور ہوتی چلی گئی اسی قدر الموحدون طاقت پکڑتے گئے۔ ۵۲۴ھ / ۱۱۳۰ء (اوروں کے قول کی مطابق ۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء' دیکھیے صبح الاعشی' ۵ : ۱۹۱) میں جب مہدی کا انتقال ہو گیا تو عبدالمؤمن' جسے ابن تومرت اپنا خلیفہ قرار دے چکا تھا' جد و جہد کو دوبارہ جاری رکھنے کے لیے تیار ہو گیا۔ ابن تومرت کی قبر اب بھی تینمال میں موجود ہے' لیکن اس کا نام اور اس سے متعلقہ تمام واقعات فراموش ہو چکے ہیں۔

روض القرطاس کے بیان کے مطابق ابن تومرت خوبصورت' ہلکے گندمی رنگ کا شخص تھا۔ اس کی بھویں ایک دوسرے سے دور تھیں' ناک خمدار تھی' آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی تھیں' داڑھی کے بال بہت کم تھے اور اس کے ہاتھ پر ایک سیاہ تل تھا۔ وہ ایک ہوشیار اور قابل آدمی تھا۔ وہ ضمیر کی آواز کو زیادہ وقعت نہ دیتا تھا اور نہ خونریزی ہی میں پس و پیش کرتا تھا۔ وہ حافظ حدیث نبوی تھا' مذہبی مسائل سے بخوبی واقف تھا اور فن مناظرہ میں اسے پوری مہارت حاصل تھی۔ ابن تومرت کی چند تالیفات چھپ چکی ہیں ان کے ناموں کے لیے دیکھیے آآ' بذیل مادہ).

مآخذ : ابن الاثیر: کامل (طبع تورن برگ)' ۱۰: ۴۰۰ تا ۴۰۷؛ (۲) عبدالواحد المراکشی: المعجب (تاریخ الموحدین)' طبع ڈوزی Dozy' طبع دوم' ص ۱۲۸ تا ۱۳۹؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان (بولاق ۱۲۹۹ھ)' ۲: ۴۸ تا ۵۳؛ (۴) نامعلوم مصنف: الحلل الموشیہ (تونس ۱۳۲۹ھ)' ص ۷۸ تا ۸۸؛ (۵) ابن خلدون: کتاب العبر (بولاق ۱۲۸۴ھ)' ۶: ۲۲۵ تا ۲۲۹؛ (۶) ابن ابی زرع: روض القرطاس (طبع تورن برگ)' ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۹؛ (۷) ابن الخطیب: رقم الحلل (تونس ۱۳۱۶ھ)' ص ۵۶ تا ۵۸؛ (۸) الزرکشی: تاریخ الدولتین (تونس ۱۲۸۹ھ)' ص ۱ تا ۵؛ (۹) ابن ابی دینار: المونس فی اخبار افریقیہ (تونس ۱۲۸۶ھ)' ص ۱۰۷ تا ۱۰۹؛ (۱۰) السلاوی: کتاب الاستقصاء (قاہرہ ۱۳۱۲ھ)' ۱۳۰ تا ۱۳۹؛ (۱۱) Brockelmann:' ۱: ۴۰۰ تا ۴۰۲' (تکملہ ۱: ۶۹۷' (۱۲) القلقشندی: صبح الاعشی' مصر ۱۳۳۳ھ' ۵: ۱۹۱.

○

ابن تیمیہؒ : تقی الدین ابو العباس احمد بن شہاب الدین عبدالحلیم بن مجد الدین عبدالسلام بن عبداللہ بن محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہؒ الحرانی الحنبلی' ایک عرب عالم دین اور فقیہ' جو دمشق کے قریب حران میں دوشنبہ کے روز ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ / ۲۳ جنوری ۱۲۶۳ء کو پیدا ہوے۔ ان کے خاندان میں سات آٹھ پشت سے درس و تدریس کا سلسلہ چلا آتا تھا اور سب لوگ علم و فن میں ممتاز گزرے ہیں۔ ان کے باپ نے مغلوں کے ناجائز مطالبات سے بھاگ کر اپنے تمام خاندان کے ساتھ ۶۶۷ھ / ۱۲۶۸ء کے وسط میں دمشق میں پناہ لی تھی۔ دمشق میں نوجوان احمد نے اپنی توجہ علوم اسلامیہ کے حصول کی طرف مبذول رکھی اور اپنے باپ اور زین الدین احمد بن عبدالدائم المقدسی' مجم (یا مجد' دیکھیے ابن شاکر : فوات' ۱ : ۴۴' مصر ۱۲۸۳ھ) الدین بن عساکر' زینب بنت مکی وغیرہم کے درس میں شامل ہوتے رہے۔ ان کے اساتذہ میں دوسرے کئی نام بھی ملتے ہیں۔

امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے قرآن' فقہ' مناظرہ و استدلال میں سن بلوغ سے پہلے مہارت پیدا کر لی تھی اور علمائے کبار میں شمار ہونے لگے تھے۔ تذکرۃ (ابن قدامہ) میں ہے کہ انہوں نے سترہ برس کی عمر میں افتاء و تصنیف کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ ابن کثیر نے بھی البدایہ میں یہی عمر لکھی ہے۔ ابھی ان کی عمر بیس سال کی بھی نہ ہوئی تھی کہ انہوں نے اپنی تعلیم مکمل کر لی اور ۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء میں اپنے باپ کی وفات پر ان کی جگہ حنبلی فقہ کے استاد مقرر ہو گئے۔ ہر جمعہ المبارک کے دن وہ قرآن کی تفسیر عالم دین کی حیثیت سے کیا کرتے۔ علوم قرآنیہ' حدیث' فقہ اور علم دین وغیرہ میں ماہر ہونے کی وجہ سے انہوں نے قرون اولی کے مسلمانوں کی ثقہ روایات کی ایسے دلائل سے حمایت کی جو اگرچہ قرآن و حدیث ہی سے ماخوذ تھے مگر اب تک غیر معروف تھے' لیکن ان کے آزادانہ مناظروں کی وجہ سے دیگر مسالک کے بہت سے علما ان کے دشمن ہو گئے۔ ان کی عمر ابھی تیس سال بھی نہ ہوئی تھی کہ

انہیں قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا گیا، لیکن انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۶۹۱ھ / ۱۲۹۲ء میں انہوں نے حج کیا۔ ربیع الاول ۶۹۹ھ / نومبر۔ دسمبر ۱۲۹۹ء یا ۶۹۸ھ میں قاہرہ میں انہوں نے صفات باری تعالیٰ کے متعلق حماۃ سے بھیجے ہوئے ایک سوال کا جواب دیا، جس سے شافعی علما ناراض اور رائے عامہ ان کے خلاف ہو گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں مدرس کے عہدے سے برطرف ہونا پڑا، تاہم اسی سال انہیں مغلوں کے خلاف جہاد کی تلقین کا کام سپرد کیا گیا اور اس غرض سے وہ آئندہ سال قاہرہ چلے گئے۔ اس حیثیت میں وہ دمشق کے قریب شُقْحَب کی فتح میں شریک تھے، جو مغلوں کے خلاف حاصل ہوئی۔ ۷۰۴ھ / ۱۳۰۵ء میں وہ شام میں جبل کسروان کے لوگوں سے جنگ کرنے کے بعد (جن میں اسماعیلی نصیری اور حاکی یعنی دروز بھی شامل تھے) وہ ۱۲ رمضان المبارک ۷۰۵ھ /۱۳۰۶ء کو شافعی قاضی کے ہمراہ قاہرہ چلے گئے، جہاں وہ ۲۲ رمضان کو پہنچے۔ اگلے دن ان قاضیوں اور نامور لوگوں کی مجلس نے، جنہوں نے ان پر مُشبِہ ہونے کا الزام عائد کیا تھا، سلطان کے دربار میں پانچ اجلاس کیے اور اس کے بعد انہیں اور ان کے دو بھائیوں (عبداللہ و عبدالرحیم) کو پہاڑی قلعے کے تہ خانے (جب) میں قید کی سزا دی گئی، جہاں وہ ڈیڑھ سال تک رہے۔ شوال ۷۰۷ھ / ۱۳۰۸ء میں ایک کتاب کے سلسلے میں جو انہوں نے فرقہ اتحادیہ کے خلاف لکھی تھی، ان سے باز پرس ہوئی، لیکن جو دلائل انہوں نے اپنی صفائی میں پیش کیے ان سے ان کے دشمن یکسر لاجواب ہو کر رہ گئے۔ انہیں ڈاک (برید) کے ہمراہ دمشق واپس بھیجا گیا، لیکن ابھی انہوں نے اپنے سفر کی پہلی منزل ہی طے کی تھی کہ انہیں واپس آنے پر مجبور کیا گیا اور سیاسی وجوہ کی بنا پر قاضی کے قید خانے حارۃ الدیلم میں ۱۸ شوال ۷۰۷ھ یعنی ڈیڑھ سال تک محبوس رکھا گیا۔ یہ زمانہ انہوں نے قیدیوں کو اصول اسلام سکھانے میں گزارا۔ پھر چند دنوں کی آزادی کے بعد انہیں اسکندریہ کے قلعے (برج) میں آٹھ ماہ کے لیے بند کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ قاہرہ واپس آئے۔ یہاں اس کے باوجود کہ انہوں نے سلطان الناصر کو اپنے دشمنوں سے بدلہ لینے کے جواز کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا انہیں اس مدرسے میں جو اسی سلطان نے بنایا تھا مدرس مقرر کر دیا گیا۔

ذوالقعدہ ۷۱۲ھ / فروری ۱۳۱۳ء میں انہیں اس فوج کے ہمراہ جانے کی اجازت دی گئی جو شام کو جا رہی تھی، چنانچہ بیت المقدس سے ہوتے ہوئے وہ سات سال اور سات ہفتے کی غیر حاضری کے بعد دوبارہ دمشق میں داخل ہوئے۔ یہاں پہنچ کر انہوں نے پھر مدرس کی جگہ سنبھال لی، لیکن جمادی الآخرہ ۷۱۸ھ / اگست ۱۳۱۸ء یا بقول ابن حجر ۷۱۹ھ میں انہیں شاہی حکم سے طلاق کی قسم (طلاق بالیمین، یعنی یہ کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو مثلاً کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں طلاق دینے کی قسم کھا لے) کے متعلق فتویٰ دینے سے منع کر دیا گیا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جس میں انہوں نے اپنی طرف سے بہت سی رعایتیں دے رکھی تھیں، جنہیں دوسرے تین سنی مسالک تسلیم نہیں کرتے (ابن الوردی : تاریخ، ۲ : ۲۶۷)، بلکہ ان کا یہ خیال ہے کہ جو کوئی بھی اس قسم کی قسم کھاتا ہے تو گو اسے اپنا عہد نکاح پورا کرنا پڑے گا، تاہم اسے قاضی اپنی مرضی کے مطابق کوئی سزا دے سکتا ہے۔

اس حکم کی تعمیل کرنے سے انکار کرنے پر انہیں رجب ۷۲۰ھ /اگست ۱۳۲۰ء میں دمشق کے قلعے میں قید کر دیا گیا۔ پانچ ماہ اور اٹھارہ دن کے بعد سلطان کے حکم سے انہیں رہائی ملی۔ وہ پھر بدستور پڑھنے پڑھانے میں مصروف ہو گئے۔ یہاں تک کہ ان کے دشمنوں کو ان کے اس فتویٰ کا علم ہوا جو انہوں نے دس سال پہلے اولیا اور انبیا کے مزارات پر جانے کے متعلق ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء میں دیا تھا، چنانچہ شعبان ۷۲۶ھ / جولائی ۱۳۲۶ء میں انہیں سلطان کے حکم سے دمشق کے قلعے میں پھر نظر بند کر دیا گیا، جہاں انہیں ایک الگ حجرہ دے دیا گیا۔ ان کے بھائی شرف الدین عبدالرحمٰن پر اگرچہ کوئی جرم نہ تھا، لیکن وہ اپنی خوشی سے بھائی کے ساتھ ہو لیے، جہاں ۱۴ جمادی الاولیٰ کو ان کا انتقال ہو گیا۔ یہاں ابن تیمیہؒ اپنے بھائی کی رفاقت میں قرآن کی تفسیر، اپنے مخالفین کے خلاف رسائل اور ان تمام مسائل پر مستقل کتابیں لکھنے میں مشغول ہو گئے جن کی وجہ سے وہ قید ہوئے تھے، لیکن جب ان کے مخالفین کو ان کی ان

تصانیف کا علم ہوا تو انہیں ان کی کتابوں، کاغذ اور روشنائی سے محروم کر دیا گیا۔ اس سے انہیں زبردست دھکا لگا۔ انہوں نے نماز اور تلاوت قرآن سے تسکین خاطر چاہی، لیکن وہ بیس دن کے اندر ہی اتوار اور پیر کی درمیانی رات ۲۰ ذوالقعدہ ۷۲۸ھ / ۲۶-۲۷ ستمبر ۱۳۲۸ء کو انتقال کر گئے۔ ائمۃ المحدثین شیخ یوسف المزی وغیرہ نے غسل دیا اور انہیں ان کے بھائی امام شرف الدین عبداللہ (م ۷۲۷ھ) کے پہلو میں مقابر صوفیہ میں عصر سے کچھ قبل دفن کر دیا گیا۔ اس دن دکانیں بند رہیں۔ انکا جنازہ بڑی دھوم دھام سے اٹھا اور اندازہ ہے کہ صوفی قبرستان تک ان کی نماز جنازہ میں دو لاکھ مرد اور پندرہ ہزار عورتیں شریک تھیں (ابن رجب : طبقات)، ابن قدامہ کے ہاں بھی تعداد کا اندازہ دو لاکھ ہے (تذکرہ)۔ ان کی نماز جنازہ چار جگہ ہوئی: پہلے قلعے میں، پھر جامع بنو امیہ دمشق میں، تیسری بار شہر سے باہر ایک وسیع میدان میں اور چوتھی بار صوفی قبرستان میں، لیکن اس آخری موقع پر چند مخصوص اراکین دولت ہی نے نماز جنازہ ادا کی تھی، اس لیے بعض تذکروں میں اس نماز جنازہ کا ذکر نہیں ملتا۔ بزاز فرماتے ہیں کہ ہمیں کوئی ایسا شہر معلوم نہیں جہاں تقی الدین ابن تیمیہؒ کے انتقال کی خبر پہنچی ہو اور نماز جنازہ نہ پڑھی گئی ہو (مجموع الدرر، ص ۴۶)، چین جیسے دور دراز ملک میں بھی جنازے کی نماز ادا کی گئی (ابن رجب)۔ قبرستان صوفیہ کی باقی قبریں مٹ چکی ہیں اور ان پر جامعہ سوریہ کی عمارات تعمیر کر دی گئی ہیں۔ صرف ابن تیمیہؒ کی قبر محفوظ ہے۔

ابن الوردی (م ۷۴۹ھ) نے قصیدہ طائیہ میں اور بہت سے دوسرے لوگوں نے، جن کے نام ابن کثیر نے البدایہ و النھایہ میں اور مرعی الکرمی نے الکواکب الدریہ میں درج کیے ہیں، جیسے ذہبی، ابن فضل اللہ العمری، محمود بن اثیر، قاسم المقری اور ابن کثیر وغیرہ نے ان کا مرثیہ کہا۔

ابن تیمیہؒ امام احمد بن حنبل کے پیرو تھے، مگر وہ ان کی کورانہ تقلید نہیں کرتے تھے، بلکہ اپنے آپ کو مجتہد فی المذہب سمجھتے تھے (دیکھیے مادہ اجتہاد)۔ ان کے سوانح نگار مرعی نے اپنی کتاب الکواکب (ص ۱۸۴ بعد) میں ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں انہوں نے نہ صرف تقلید [رکّ باں] بلکہ اجماع [رکّ باں] کو بھی تسلیم نہیں کیا۔ اپنی بیشتر تصانیف میں وہ قرآن و حدیث کے احکام کی لفظی پیروی کرتے ہیں، لیکن اختلافی مسائل پر بحث کرتے ہوے (بالخصوص مجموعہ الرسائل الکبرٰی، ۱ : ۳۰۷، میں) وہ قیاس کے استعمال کو ناجائز نہیں سمجھتے، چنانچہ انہوں نے ایک مکمل رسالہ (کتاب مذکور، ۲ : ۲۱۷) اس طریق استدلال کے لیے وقف کر دیا ہے۔

وہ بدعت کے سخت دشمن تھے۔ انہوں نے اولیا پرستی اور مزارات کی زیارت کی شدید مذمت کی ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "صرف تین مسجدوں کا سفر اختیار کرو، مکے کی مسجد حرام، بیت المقدس کی مسجد اور میری مسجد کا" (کتاب مذکور، ۲ : ۹۳)۔ اس کے برخلاف الشعبیؒ اور ابراہیم النخعیؒ کی رائے کا تتبع کرتے ہوے ان کے نزدیک کسی مسلمان کے مزار پر جانا صرف اس صورت میں معصیت ہو گا جب کہ اس کے لیے سفر اختیار کرنا اور کسی معینہ دن جانا پڑے۔ ان کی پابندیوں کے ساتھ وہ زیارت قبور کو ایک روایتی فریضہ سمجھتے تھے (صفی الدین الحنفی : القول الجلی، ص ۱۱۹ بعد)۔

فقرا کے متعلق آپ کا خیال تھا کہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اپنے زہد و فقر، تواضع اور حسن اخلاق کی وجہ سے قابل ستائش ہیں، دوسرے وہ جو مشرک، مبتدع اور کافر ہیں۔ یہ لوگ قرآن و سنت کو ترک کر کے کذب و تلبیس اور مکائد و حیل سے کام لیتے ہیں (الدرر الکامنہ)۔

ابن تیمیہؒ کے لیے شاعری وجہ فضیلت نہ تھی اور نہ شعر و شاعری سے انہیں کوئی تعلق ہی تھا، لیکن انہیں طبع موزوں ملی تھی اور انہوں نے بعض اوقات اپنے جذبات عبودیت کا اظہار اشعار میں کیا ہے اور اسی رنگ میں بعض علمی سوالات کے جواب دیے ہیں۔ ایک دفعہ ایک یہودی کی طرف سے مسئلہ قدر پر آٹھ اشعار لکھ کر آپ کے سامنے پیش کیے گئے۔ آپ نے فی البدیہ ۱۹۹ اشعار میں اس کا جواب لکھ دیا (الدرر الکامنہ)، لیکن ابن کثیر نے اشعار کی تعداد ۱۸۴ بتائی ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ یہودی کی زبان سے یہ سوال اتسکا کینی

(م ۷۲۱ھ) نے پیش کیا تھا، لیکن امام شعرانی نے اپنی کتاب الیواقیت و الجواہر (ص ۱۶۰) میں لکھا ہے کہ یہ سوال صدرالدین قونوی کی طرف سے پیش کیا گیا تھا۔ اسی طرح رشید الدین عمر الفارانی نے شعروں کی ایک منظوم پہیلی لکھی، آپ نے ننانوے اشعار میں اس کا جواب دیا۔ ان کے اشعار البدایہ، طبقات سبکی اور فتاوی حلبیہ میں موجود ہیں۔

ابن تیمیہؒ قرآن و حدیث کی ان عبارات کی لفظی تفسیر کرتے تھے جو ذات باری تعالی کے متعلق ہیں۔ یہ عقیدہ ان پر اتنا چھایا ہوا تھا کہ ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق ایک دن انہوں نے دمشق میں مسجد کے منبر پر سے کہا "خدا آسمان سے زمین پر اسی طرح اترتا ہے جس طرح میں اب اتر رہا ہوں" اور منبر پر سے ایک سیڑھی نیچے اتر آئے (؟) (دیکھیے بالخصوص مجموعۃ الرسائل الکبریٰ، ۱: ۳۸۷ بعد)۔

کہا جاتا ہے کہ الصالحیہ میں الجبل کی مسجد کے ممبر پر کھڑے ہو کر انہوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے بہت سی غلطیاں کیں۔ علامہ طوفی نے لکھا ہے کہ بعد میں ابن تیمیہؒ نے اس پر اظہار افسوس بھی کیا (الدرر الکامنہ، ۱: ۱۵۴) اور منہاج السنۃ میں انہوں نے حضرت عمرؓ کی بے حد تعریف و توصیف کی ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت علیؓ بن ابی طالب نے تین سو (دیکھیے الدرر الکامنہ، ۱: ۱۵۴، جہاں سترہ خطاؤں کا ذکر ہے) غلطیاں کیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جبل کسروان کے ایک غالی شیعہ نے عصمت حضرت علیؓ پر آپ سے بحث کی۔ آپ نے تاریخ کو پیش کیا اور بتایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ میں کئی دفعہ بعض مسائل میں اختلاف ہو گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حق میں یہ فیصلہ دیا۔

ان باتوں سے ابن تیمیہؒ کا مطلب صرف یہ تھا کہ عصمت صرف انبیاؑ کو حاصل ہے، ورنہ وہ صحابہ کا بہت ادب کرتے تھے اور ان کے مقام و عظمت و بلندی کے معترف تھے۔

اسلام چونکہ یہودیت اور عیسائیت کے نعم البدل کے طور پر بھیجا گیا تھا اس لیے ابن تیمیہؒ کو قدرتی طور پر ان دونوں مذہبوں پر جرح کرنے کی طرف توجہ کرنا پڑی۔ یہود و نصاریٰ پر اپنی مقدس کتابوں کے بعض الفاظ کے معانی کو محرف کرنے کا الزام لگانے کے بعد (دیکھیے الجواب الصحیح وغیرہ) انہوں نے یہودیوں کے عبادت خانوں اور بالخصوص گرجاؤں کی دیکھ بھال یا ان کی تعمیر کے خلاف رسالے لکھے (دیکھیے الکنائس، مخطوطہ در کتب خانہ ملیہ پیرس)

بعض مسلمان علما ابن تیمیہؒ کی راسخ الاعتقادی کے بارے میں متفق نہیں ہیں۔ تاہم ان کی مذمت کرنے والوں کے مقابلے میں انکی مدح کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے، مثلاً ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ، الذہبی، ابن قدامہ، ابن کثیر، الصرصاری الصوفی، ابن الوردی، ابراہیم الکورانی، علی القاری الہروی اور محمود الآلوسی وغیرہ۔ بعض علما نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی دیانت، ادراک اسلامی اور سیاسی مسائل کی راہ میں کہیں ٹھوکر نہ کھا سکی۔ ابن تیمیہؒ کے متعلق یہ اختلاف رائے آج تک چلا آتا ہے۔ ابو حیان (م ۷۰۲ھ) بھی آپ کے مخالف تھے لیکن وہ بھی کہتے ہیں کہ آپ علم کا وہ سمندر تھے جس کی لہریں موتی اچھالتی رہتی ہیں (القول الجلی)۔ ابن بطوطہ ان کی عظمت سے اس درجہ متاثر تھا کہ اپنی سیاحت میں سالہا سال بسر کرنے کے بعد جب وہ اپنے ملک واپس پہنچا تو اس وقت بھی اس کے ذہن میں ابن تیمیہؒ کی عظمت کے نقوش روشن تھے۔ وہ لکھتا ہے ابن تیمیہؒ شام کی ایک ممتاز ہستی، علوم و فنون کے ماہر اور اہل دمشق کی نظر میں بے حد محترم و مکرم تھے (رحلۃ)۔

ابن تیمیہؒ کا اصول استدلال یہ تھا کہ وہ سب سے پہلے قرآن مجید سے استدلال کرتے۔ زیر نظر مضمون سے متعلق تمام آیات کو یکجا کرتے اور ان کے الفاظ سے معانی کی تعیین کرتے۔ پھر سنت و حدیث سے استنباط کرتے۔ حدیث کے راویوں پر جرح کرتے اور روایت کے لحاظ سے پرکھتے۔ پھر صحابہ کے طریق، فقہائے اربعہ اور دوسرے مشہور اماموں کے اقوال زیر بحث لاتے۔ اسی نقطہ نگاہ سے انہوں نے اپنے زمانے کے علوم متداولہ کو جانچا۔

ابن شاکر نے لکھا کہ وہ بڑے متقی، پرہیزگار، عابد، صائم، ذاکر اور حدود شرعیہ کے پابند تھے۔ سراج کہتے ہیں کہ وہ

نہ تو لباس فاخرہ پہنتے نہ علما کے جبے اور عمامے کو پسند کرتے۔ ان کا لباس بالکل عوام کا سا ہوتا، جو مل جاتا پہن لیتے۔ ان کے متعلق ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد بہت سے لوگوں نے بہت سے خواب دیکھے۔ ابن فضل اللہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تمام خواب جمع کیے جائیں تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے۔

ابن تیمیہؒ کی قلمی تصویر کھینچتے ہوئے الذہبی نے لکھا ہے کہ وہ خوش شکل اور نیک سیرت تھے، رنگ سفید، کندھے فراخ، آواز بلند اور رسیلی، بال سیاہ اور گھنے اور آنکھیں دو بولتی ہوئی زبانیں تھیں (الدرر الکامنہ، ۱: ۱۵۱)۔

انہوں نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ ان کے خاندان کے تمام افراد تیمیہؒ کی طرف منسوب ہیں۔ مؤرخین نے اس کی جو وجوہات بتائی ہیں ان میں سے زیادہ قرین قیاس ابن نجار کی توجیہ ہے، یعنی یہ کہ تیمیہؒ ان کے اجداد میں ابوالقاسم الخضر کی ایک عالمہ فاضلہ دادی تھیں اور تمام خاندان اسی بزرگ خاتون کی طرف منسوب ہو گیا۔ ابن رجب کی اس روایت کی تائید ابن کثیر کی کتاب اختصار علوم الحدیث (ص ۸۶) سے بھی ہوتی ہے۔

ابن تیمیہؒ کے مواعظ میں جم غفیر شامل ہوتا تھا۔ آپ کی پر جوش تصانیف کے نتیجے میں محمد بن عبدالوہاب نجدی کی تحریک ابھری اور دور حاضر میں احیاء سنت کا جذبہ پیدا ہوا۔

ان پانچ سو کتابوں (معجم الشیوخ، الدرر الکامنہ) میں سے، جو کہا جاتا ہے ابن تیمیہؒ نے لکھیں، اب صرف ۱۵۹ ہیں (بقیہ کے صرف نام معلوم ہیں (دیکھیے آآآ بذیل مادہ)۔

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے (۱) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، حیدر آباد بدون تاریخ، ۴: ۲۸۸؛ (۲) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۱: ۳۵، (سیرت کے اقتباسات از تذکرۃ الحفاظ، مصنفہ ابن عبد الہادی)، ۱: ۴۲؛ (۳) السبکی: طبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۱۸۱ تا ۲۱۲؛ (۴) ابن الوردی: تاریخ، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، ۲: ۲۵۴، ۲۶۷؛ ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۴ تا ۲۸۹؛ (۵) ابن حجر الہیتمی: الفتاوی الحدیثیہ، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ص ۸۶ بعد، (۶)؛ السیوطی: طبقات الحفاظ، ۱: ۷؛ (۷) الآلوسی: جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین اور اس کے حاشیے پر (۸) صفی الدین الحنفی کی القول الجلی فی ترجمۃ الشیخ تقی الدین ابن تیمیہؒ الحنبلی، بولاق، ۱۲۹۸ھ؛ (۹) محمد بن ابی بکر بن ناصر الدین الشافعی: الرد الوافر علی من زعم ان من سمّی ابن تیمیہؒ شیخ الاسلام کافر؛ (۱۰) مرعی بن یوسف الکرمی: الکواکب الدریہ فی مناقب ابن تیمیہؒ، وغیرہ ایک ہی مجموعے میں شائع شدہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۱) ابن بطوطہ: رحلۃ، مطبوعہ پیرس، ۱: ۲۱۵ تا ۲۱۸؛ (۱۲) D.B. Macdonald: *Development of Muslim Theology: etc*، ۲۷۰ تا ۲۷۸، ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۱۳) براکلمان، ۲: ۱۰۰ تا ۱۵۵، تکملہ ۲: ۱۱۹ تا ۱۲۶؛ (۱۴) Huart: *A History of Araabaic Lit.*، ۳۳۴ بعد؛ (۱۵) ابن حجر: الدرر الکامنہ، ۱: ۱۴۴ تا ۱۶۰، حیدر آباد، ۱۳۴۸ھ، (۱۶) ابن رجب: طبقات الحنابلہ؛ (۱۷) ابن عماد: شذرات الذہب، ۶: ۸۰؛ (۱۸) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، مصر ۱۳۵۸ھ، ۱۴: ۱۳۵؛ (۱۹) برزالی: معجم الشیوخ؛ (۲۰) ابن خلدون: العبر، ج ۵؛ (۲۱) یوسف بن محمد: الحمیۃ الاسلامیہ؛ (۲۲) صدیق حسن خاں: اتحاف النبلاء، کانپور ۱۲۸۹ھ ۲۰۲ تا ۲۲۱؛ (۲۳) وہی مصنف: الانتقاد الرجیح؛ (۲۴) تقی الدین سبکی: شرح الالفیہ؛ (۲۵) ابن فضل اللہ: مسالک الابصار؛ (۲۶) الذہبی: تاریخ دول الاسلام؛ (۲۷) ابن عمر شافعی: مناقب ابن تیمیہؒ؛ (۲۸) ابن قیم: ازالۃ الخفاء؛ (۲۹) شبلی: مقالات، ۵: ۶۵ بعد، اعظم گڑھ ۱۹۳۶ء؛ (۳۰) ابوالکلام آزاد: تذکرہ، طبع فضل الدین احمد، لاہور، ۱۵۸ بعد؛ (۳۱) غلام رسول مہر: سیرت امام ابن تیمیہؒ، ۱۹۲۵ء لاہور؛ (۳۷) غلام جیلانی برق: امام ابن تیمیہؒ، لاہور؛ (۳۲) محمد یوسف کوکن عمری: امام ابن تیمیہؒ، لاہور، (۳۳) محمد ابو زہرہ: ابن تیمیہؒ حیاتہ و عصرہ آراؤہ و فقہہ، ص ۱۹۵۲، اردو ترجمہ از انیس احمد جعفری، تنقیح و اضافہ از محمد عطاء اللہ حنیف، لاہور ۱۹۶۱۔

○

ابن الجوزیؒ: عبدالرحمٰن بن علی بن محمد، ابوالفرج (ابو الفضائل) جمال الدین القرشی البکری الحنبلیؒ البغدادی (نواح ۵۱۰ تا ۵۹۷ھ / ۱۱۱۶ تا ۱۲۰۰ء)، حنبلی مذہب کے مشہور فقیہ، بہت سی تصانیف کے مؤلف اور عرب کے نامور واعظ۔ ان کا سلسلۂ نسب پندرہ پشتوں کے بعد حضرت ابوبکرؓ

صدیقؓ سے جا ملتا ہے۔

ان کی نسبت "الجوزی" کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں۔ بظاہر درست ترین قول ہے کہ یہ نسبت بصرے کے ایک محلے جوزۃ(یا جوز' در شذرات الذہب' مطبوعہ قاہرہ' ۴ : ۳۳۰) کی طرف ہے اور ان کے ایک بزرگ جعفر اسی محلے کے رہنے والے تھے (ابن رجب الحنبلی : کتاب الذیل علی طبقات الحنابلہ' نسخہ کوپرولو' استانبول' شمارہ ۱۱۱۵' ورق ۱۳۰ الف؛ ابن العماد : شذرات الذہب' بمحل مذکور)

ابن الجوزی کی پیدائش کا سال بھی مختلف فیہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ خود ابن الجوزی کو بھی قطعی طور پر اپنا سن پیدائش معلوم نہ تھا اور جب اس بارے میں ان سے سوال کیا جاتا تو مبہم سا جواب دے دیتے تھے۔ بہرحال وہ ۵۰۸ھ اور ۵۱۷ھ کے درمیان پیدا ہوے ہوں گے (ابن رجب : کتاب مذکور' ورق ۱۳۱ ب)۔ سبط ابن جوزی نے ان کا سال پیدائش تقریباً ۵۱۰ھ دیا ہے (مرآۃ الزمان' ص ۴۸۳)۔

ابن الجوزی بغداد میں پیدا ہوے۔ بچپن ہی میں (جب کہ ان کی عمر تین سال کی تھی) ان کے والد کا انتقال ہو گیا تھا۔ والدہ اور پھوپھی نے ان کی تربیت کی اور اپنے وقت کے مشاہیر علما کی خدمت میں انہیں لے گئیں۔ بظاہر فلسفہ اور علم کلام کے علاوہ باقی تمام علوم متداولہ انہوں نے اکابر علما سے حاصل کیے۔ ان کے اساتذہ میں اکثر بزرگوں کا نام لیا جاتا ہے۔ فقہ' خلاف' جدل اور اصول خاص طور پر ابوبکر الدینوری (م ۵۳۷ھ) سے حاصل کیے (دیکھیے ابن رجب الحنبلی: کتاب الذیل' طبع H. Laoust و سامی دھان' دمشق ۱۹۵۱ء از نشریات المعہد الفرنسی' دمشق' ۱ : ۲۲۸ تا ۲۳۰) اور ادب اور لغت میں بالخصوص ابو منصور الجوالیقی (م ۵۳۲ھ ' دیکھیے ابن رجب الحنبلی: کتاب مذکور' ۱ : ۲۲۴۔ ۲۴۶' براکلمان' ۱ : ۲۸۰' تکملہ' ۱: ۴۹۲ میں تاریخ وفات ۱۵ محرم ۵۳۹ھ درج ہے)۔ چونکہ ان کے خاندان میں تانبے کی تجارت ہوتی تھی اس لیے قدیم اسا کو ضبط کرتے وقت ان کی نسبت الصفار بھی آئی ہے۔

ابن الجوزی بہت تیز فہم شخص تھے' چنانچہ جب ان کے ایک استاد ابن الزاغونی (م ۵۲۷ھ' ان رجب الحنبلی : کتاب مذکور' ۱ : ۲۱۶ تا ۲۲۰) نے جب وفات پائی تو انہوں نے استاد کی مسند وعظ و تذکیر پر متمکن ہونا چاہا' لیکن نوعمری کی وجہ سے یہ شرف انہیں حاصل نہ ہو سکا' مگر اس کے بعد جب لوگوں نے ان کے وعظ کا نمونہ دیکھا تو انہیں جامع المنصور میں وعظ کرنے کی اجازت مل گئی۔ اب ابن الجوزی نے اپنی تحصیل علم کی سعی کو پہلے سے زیادہ تیز کر دیا۔ چونکہ ان کے نزدیک سب سے اچھی نفل عبادت تحصیل علم تھی' اس لیے وہ تزہد کی طرف چنداں مائل نہ تھے' بلکہ کھانے پینے اور خصوصاً ایسی غذاؤں کا اہتمام کرتے تھے جن سے قوت حافظہ قوی ہو اور لباس پر بھی خاص توجہ دیتے تھے۔

ابن الجوزی نے اپنے مواعظ کی بدولت' جن میں ان کی فصاحت و بلاغت اور ان کے علم نے چار چاند لگا دیے تھے' بڑی شہرت پائی اور ابن ھبیرہ کی وزارت کے زمانے میں اس کے مقرب اور منظور نظر رہے۔ المستنجد باللہ ۵۵۵ھ میں خلیفہ ہوا تو بغداد کے دیگر مشائخ و علماے بزرگ کے ساتھ ان کے لیے بھی ایک خلعت فاخرہ بھیجا گیا۔ خلیفہ المستضئی باللہ (۵۶۶۔ ۵۷۵ھ) کے عہد میں بھی ان پر خاص نگاہ کرم تھی' چنانچہ خلیفہ ہی کے نام پر انہوں نے اپنی کتاب المصباح المضئی فی دولۃ المستضئی لکھی۔ پھر ۵۶۸ھ میں' یعنی مصر میں فاطمیوں کا سلسلہ ختم ہو جانے اور خلیفہ عباسی کے نام کا خطبہ رائج ہونے کے بعد' انہوں نے ایک اور کتاب بنام النصر علی مصر لکھی اور اسے خلیفہ کی خدمت میں گزارا۔ خلیفہ نے بہت سے انعام کے علاوہ انہیں باب الدرب میں وعظ کہنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

خلفا اور وزرا کے ساتھ ابن الجوزی کے یہ تعلقات کسب مال و زر یا کسی اور دنیوی حاجت کے لیے نہ تھے' بلکہ علم و فضل میں ان کے مرتبے کا یہ طبعی نتیجہ تھا' چنانچہ انہوں نے اپنے ایک فرزند ابوالقاسم کے لیے جو کتاب . . . فی نصیحۃ الولد کے نام سے لکھی ہے (مخطوطہ کتاب خانہ فاتح' استانبول' شمارہ ۵۷۹۴' نیز مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۹ھ) اس میں وہ فرماتے ہیں کہ کسب معاش کے لیے میں نے کبھی کسی امیر کی خوشامد نہیں کی۔

۵۷۰ھ میں ابن الجوزی نے بغداد کے درب دینار میں

ایک مدرسے کی بنیاد رکھی اور وہاں درس دینے کا سلسلہ شروع کیا۔ اسی سال انہوں نے اپنے مواعظ میں قرآن مجید کی تفسیر بھی پوری کردی۔ عالم اسلام میں وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مجالس وعظ میں پورے قرآن مجید کی تفسیر کی ہو (ابن رجب: مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۳ الف)۔ یہ وہ وقت تھا جب ابن الجوزی کی شہرت اوج کمال کو پہنچ چکی تھی۔ خلیفہ وقت صرف ان کے وعظ میں حاضر ہوتے تھے اور بغداد کے اکثر لوگ پابندی سے ان کی مجالس وعظ میں شرکت کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ پانچ ہزار سے دس ہزار تک لوگ تو ان کے درس میں حاضر ہوا کرتے تھے اور وعظ کی محفلوں میں ایک لاکھ کا مجمع ہو جاتا تھا (ابن رجب: مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۴ ب، ابن جبیر: رحلۃ، طبع دوم، ص ۲۲۰ و ۴)۔

ان کے مواعظ اس درجہ پر اثر ہوتے تھے کہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں نے ان کے ہاتھ پر اپنے گناہوں سے توبہ کی۔ خود انہوں نے بھی اپنی "کتاب القصاص والمذکرین" میں اس قول کی تصدیق کی ہے۔ یہود و نصاریٰ میں سے بھی بیس ہزار آدمی ان کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوے۔

جیسا کہ اکثر مآخذ میں مذکور ہے، آخری عمر میں ابن الجوزی پر بڑی بڑی مصیبتیں پڑیں۔ ان مصائب کی وجہ یہ ہوئی کہ ان کے اور حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے فرزند کے مابین مخالفت ہو گئی تھی، اس لیے کہ ابن الجوزی ان کے والد ماجد کو نہ ماننے والوں میں سے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ کچھ اور اثرات بھی کارفرما تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابن الجوزی کو شہر واسط میں قید کر دیا گیا۔ اس قید و مشقت میں انہوں نے پانچ سال گزارے اور آخر ۵۹۵ھ میں خلیفہ وقت کے حکم سے انہیں رہا کیا گیا (الیافعی: مرآۃ الزمان و عبرۃ الیقظان، حیدر آباد دکن ۱۳۳۸ھ، ۳: ۴۷۷ تا ۴۷۸)۔ اس کے بعد وہ بغداد تشریف لے آئے اور رمضان المبارک ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء میں مختصر سی علالت کے بعد وفات پائی۔ اس روز بغداد کی سب دکانیں بند رہیں اور سر تمام شہر ماتم کدہ بن گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن الجوزی کی بیشتر اور اہم فعالیت وعظ گوئی تھی۔ وہ اپنے مواعظ میں، چاہے وہ مساجد میں ہوں یا گھروں میں یا راہ چلتے، فی البدیہ ہوں یا باقاعدہ تیاری کر کے، ہمیشہ اپنے مسلک، یعنی مسلک حضرت امام احمد بن حنبلؒ، کی حمایت کرتے تھے۔ اہل بدعت پر وہ اس سختی کے ساتھ نکتہ چینی کرتے کہ خود ان کے ہم مسلکوں کو بارہا فتنے کا خوف ہوا اور انہوں نے ان کو اس سخت روی سے باز رکھنا چاہا۔ یہی سبب ہے کہ انہون نے (امام) غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین کو ضعیف احادیث سے پاک کر کے اس کا ایک نیا نسخہ تیار کیا تھا.

تصنیف و تالیف سے بھی ابن الجوزی کو غیر معمولی شغف تھا۔ وہ جس روانی سے وعظ کہتے تھے ایسی ہی تیزی سے لکھتے بھی تھے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ انہوں نے تین سو کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں سے بعض کئی جلدوں پر مشتمل ہیں، اسی لیے کثرت تالیفات کی بنا پر بھی ان کی خاص شہرت ہے۔ ان کے وقت تک کسی مسلم صاحب تصنیف نے اتنی تعداد میں کتابیں تصنیف نہیں کی تھیں۔ ان کتابوں کی یہ فہرست، جو خود ابن الجوزی نے مرتب کی ہے، ابن رجب کی ذیل طبقات الحنابلہ میں مذکور ہے (مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۵ ب تا ۱۳۸ ب)، سبط ابن الجوزی نے بھی مرآۃ الزمان میں مضامین کی ترتیب سے ایک فہرست دی ہے۔ یہ فہرست کوئی اڑھائی سو کتب پر مشتمل ہے)۔ ان میں سے جو کتابیں آج موجود و معلوم ہیں ان کی تعداد سو کے قریب ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۵۰۱، تکملہ، ۱: ۹۱۴ بعد)۔ چند اہم کتابیں حسب ذیل ہیں:

(۱) المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم: یہ ایک عام تاریخ کی کتاب ہے۔ اس کے ابتدائی ابواب میں ابن جریر الطبری کی تاریخ الرسل والملوک سے اختصار کیا گیا ہے. آخری حصے، جن میں ۵۷۳ھ / ۱۱۷۷ء تک کے واقعات ہیں، ابن الجوزی کے زمانے کے متعلق اصلی مآخذ میں شمار ہوتے ہیں اور ان میں بالخصوص سلجوقیان خراسان کے احوال اور عباسی خلفہ کے ساتھ ان کے روابط کے بارے میں معلومات ملتی ہیں۔ اس کے قلمی نسخے کئی کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔

(۲) کتاب صفۃ (یا صفوۃ، دیکھیے الذھبی: تذکرۃ الحفاظ) الصفوۃ، چار جلدوں میں، مطبوعہ حیدر آباد دکن (دائرۃ المعارف العثمانیہ)، ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۶ھ۔ یہ کتاب در اصل ا

نعیم اصفہانی کی کتاب حلیۃ الاولیاء کا تنقیدی خلاصہ ہے اور اس میں شہروں اور طبقات کے اعتبار سے صوفیہ کے تراجم احوال و اقوال جمع کر دیے گئے ہیں۔

(۳) تلبیس ابلیس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۸ء): وعظ و نصیحت کی کتاب ہے۔ اس میں ابن الجوزی نے عوام الناس کی ان حرکتوں کو جو شریعت اسلامی کے مطابق نہیں ہیں شیطان کی عیاری کا نتیجہ قرار دیا ہے اور یہ کوشش کی ہے کہ لوگوں کو ان حرکات سے روکیں۔ اس میں انہوں نے یہ کوشش بھی کی ہے کہ فلاسفہ، منکران نبوت، خوارج، باطنیوں اور بعض صوفیا کی غلطیاں ثابت کریں اور ان پر شدت کے ساتھ حملے کیے ہیں۔ اس طرح اس کتاب میں مختلف اسلامی فرقوں کی فکری اور اجتماعی تاریخ کی بابت بہت سی تاریخی معلومات فراہم ہو گئی ہیں۔ یہ کتاب ہر اعتبار سے نہایت عمدہ اور مفید ہے۔

(۴) کتاب الاذکیاء (قاہرہ ۱۳۰۴ھ و ۱۳۰۶ھ): اس کتاب کا آغاز ذہانت کی ماہیت کی وضاحت سے ہوتا ہے اور اس کے بعد معاشرے کے ہر طبقے کے ذہین لوگوں کی ذہانت کی چھوٹی چھوٹی کہانیاں نقل کی گئی ہیں۔

(۵) کتاب الحثّ علی حفظ العلم و ذکر کبار الحفاظ (مخطوطہ کتب خانہ کوپرولو، استانبول، شمارہ ۴ / ۱۱۵۷، نیز دیکھیے GALS ۱ : ۹۱۷، شمارہ ۷۸): اس کتاب میں قرآن مجید اور احادیث نبویہؐ کے حفظ کرنے کے فوائد پر بحث کی گئی ہے۔ ابن الجوزی کا دعویٰ ہے کہ اقوام اسلامیہ نے اپنی دینی کتابوں کے حفظ کرنے کی وجہ ہی سے دوسری قوموں پر فوقیت حاصل کی۔

(۶) کتاب الحمقیٰ و المغفلین (مطبوعہ دمشق ۱۳۴۵ھ و مخطوطہ کتب خانہ شہید علی پاشا، استانبول، شمارہ ۲۱۴۰، دیکھیے GALS ۱: ۹۱۶): اس کتاب میں حماقت اور احمقوں کی حکایتوں سے بحث کی گئی ہے۔

(۷) الموضوعات الکبریٰ من الاحادیث المرفوعات (دیکھیے GALS ۱ : ۹۱۷، شمارہ ۲۶): اس کا موضوع نقد حدیث ہے اور اس میں وہ احادیث مذکور ہیں جو لوگوں نے مختلف مسائل کے متعلق وضع کر لی ہیں۔ یہ چار جلدوں کی ضخیم کتاب ہے۔

(۸) ذم الھویٰ (دیکھیے GALS، محل مذکور، شمارہ ۶۰): اس کتاب میں ہواء و ہوس و عشق کی مضرتیں بیان کی گئی ہیں اور ان سے چھٹکارا پانے کی ترکیبوں سے بھی بحث کی گئی ہے۔

(۹) کتاب القصاص و المذکرین (دیکھیے GALS ۱ : ۵۰۳، شمارہ ۱۰): یہ کتاب ابن الجوزی کی نفیس ترین اور مفید ترین تصانیف میں سے ہے۔ اس میں مشہور مذہبی داستان گویوں کا ذکر ہے اور انہوں نے جو بے اصل اور مضحکہ خیز روایتیں گڑھ لی ہیں ان پر بحث کی گئی ہے۔ مثلاً ایک دن ایک قصہ گو نے مسند وعظ پر کہا کہ جس بھیڑیے نے حضرت یوسفؑ کو کھا لیا تھا اس کا یہ نام تھا۔ حاضرین میں سے کسی نے کہا کہ یوسفؑ کو تو کسی بھیڑیے نے نہیں کھایا تھا۔ اس پر وہ قصہ گو فوراً بولا کہ جس بھیڑیے نے یوسفؑ کو نہیں کھایا تھا اس کا نام یہ تھا۔ اس کتاب کی اس اعتبار سے خاصی اہمیت ہے کہ اس میں ان کے زمانے کی تمام خرافات اور بے بنیاد عقائد شرعی کی وضاحت کی گئی ہے، جن میں سے اکثر اب تک عوام میں مشہور چلے آتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابن الجوزی کے وعظ اور خطبوں کی بعض ایسی کتابوں کے نام بھی دے دیے جائیں جو اپنے اسلوب کی رو سے خاص اہمیت رکھتی ہیں اور جن سے اس میدان میں ان کی مساعی پر مزید روشنی پڑتی ہے:

(۱) کتاب عجب الخطب (مخطوطہ کتاب خانہ فاتح، استانبول، شمارہ ۴ / ۵۲۹۵): اس میں تیس خطبے ہیں۔ پہلے خطبے میں سجع کا قافیہ حرف "الف"، دوسرے میں "ب"، تیسرے میں "ج" الخ ہے۔ آخری خطبے میں صرف وہ کلمات استعمال کیے گئے ہیں جن کے حروف بے نقط ہیں۔

(۲) کتاب الیاقوتۃ (فی الوعظ یا یاقوت فی الوعظ والموعظہ، (کشف الظنون)، یہ عثمان الطہری کی رونق المجالس کے ساتھ چھپ چکی ہے (دیکھیے GALS ۱: ۹۱۹، شمارہ ۴۷): اس میں وہ خطبے ہیں جو بطور نمونہ مرتب کیے گئے۔

(۳) المنتقٰی المفہوم من اھل الصمت المعلوم (دیکھیے GALS، شمارہ ۲۲): اس کتاب میں وہ درس مذکور ہیں جو

نباتات، جمادات اور حیوانات ہمیں زبان حال سے دیتے ہیں۔ اس ضمن میں قصص دینی اور احادیث نبویہ کا بھی ذکر ہے۔

اگر یہ مطلوب ہو کہ عربی ادب میں ابن الجوزی کا مقام مجملاً معین کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ خطبہ وعظ میں وہ بے نظیر ہیں۔ اس موضوع پر انکی تمام تصانیف ہمارے اس قول پر گواہ ہیں کہ یہ خطبے اور مواعظ زبان و اسلوب کے اعتبار سے مقامات حریری سے مشابہ ہیں، کیونکہ مصنف سب صنائع لفظی کو باآسانی استعمال کرتا ہے اور اس کے کلام میں تکلف نام کو نہیں۔ اس خوبی کے علاوہ ان مواعظ میں وہ ایسی حکایتیں لاتے ہیں جو دینی اور اخلاقی نصیحتوں کو خوشنما و خوشگوار بنا دیتی ہیں اور ان کے مطالعے سے آدمی تھکتا نہیں۔ لیکن ابن الجوزی کی دوسری کتابوں میں یہ بات نہیں۔ بعض علما کے نزدیک ان کی تمام تصانیف لائق ستائش ہیں، تاہم خود ابن الجوزی معترف ہیں کہ ان علوم میں وہ مصنف نہیں ہیں، صرف مرتب ہیں (ابن رجب: ذیل، مخطوطہ مذکور، ورق ۱۳۵ ب)۔ یہی وجہ ہے کہ خود ان کے ہم مسلکوں نے ان کی کتابوں پر تنقید کی ہے اور ان میں سے اکثر کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ ابن الجوزی کو احادیث و آثار پر عبور حاصل ہے تاہم وہ متکلمین کی مشکلوں کا حل نہیں جانتے تھے، لیکن یہ بات کہنا ضروری ہے کہ یہ تنقید ان کی ان تصانیف کے متعلق ہے جن کا موضوع علم حدیث ہے، ورنہ ان کی دوسری کتابیں بہت اچھے انداز میں لکھی ہوئی ہیں اور ان میں وسیع و کارآمد معلومات ہیں۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کی یہ کتابیں اپنے موضوع میں اصل ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مآخذ : علاوہ ان کے جو متن مادہ میں مذکور ہیں:

(۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان (بولاق ۱۲۹۹ھ)، ۱: ۳۵۰ ببعد؛ (۲) الذہبی: طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، ۳: ۴۵؛ (۳) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۴: ۱۳۵ تا ۱۴۱؛ (۴) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۳: ۴۸۹ تا ۴۹۱؛ (۵) السیوطی: طبقات المفسرین، ص ۱۷، شمارہ ۵۰؛ (۶) ابن الجوزی، سبط: مرآۃ الزمان، حیدرآباد دکن ۱۹۵۲ء، ۸/۲: ص ۴۸۱، ۵۲۴؛ (۷) الخوانساری: روضات الجنات، ۴۲۷؛ (۸) طاش کوپرلوزادہ: مفتاح السعادۃ، ۱: ۲۶۰؛ (۹) ابن کثیر: البدایہ والنهایہ، ۱۳: ۲۸؛ (۱۰) ابن العماد: شذرات الذهب، مصر ۱۳۵۰ھ، ۴: ۳۲۹؛ (۱۱) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۲: ۲۹۹۔

○

ابن حجر العسقلانیؒ : ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن احمد الکنانی العسقلانی المصری القاہری، شافعی مذہب کے مشہور و مستند محدث، مؤرخ اور فقیہ۔ وہ ۱۲ شعبان ۷۷۳ھ / ۱۸ فروری ۱۳۷۲ء کو مصر العتیق (Old Cairo) میں پیدا ہوئے اور بہت بچپن ہی میں ماں اور باپ دونوں کے سائے سے محروم ہو گئے۔ ان کے والد نورالدین مشہور عالم تھے اور انہیں فتوی جاری کرنے اور درس دینے کی اجازت حاصل تھی۔ العسقلانی نے اپنے ایک سرپرست، مشہور تاجر زکی الدین الخروبی، کی نگرانی میں پرورش پائی۔ نو ہی برس کی عمر میں انہوں نے قرآن (مجید) حفظ کر لیا اور تھوڑے عرصے میں فقہ اور صرف و نحو کی ابتدائی کتابوں پر عبور حاصل کر لیا۔ پھر وہ اپنے عہد کے ممتاز ترین اساتذہ سے خاصی مدت تک تعلیم حاصل کرتے رہے، چنانچہ حدیث اور فقہ انہوں نے البلقینی، ابن الملقن (م ۸۰۴ھ) اور عزالدین ابن جماعۃ سے پڑھی، علم قراءت التنوخی سے اور عربی زبان اور لغت محب الدین ابن ہشام (م ۷۹۹ھ) اور فیروز آبادی سے۔ ۷۹۳ھ / آغاز دسمبر ۱۳۹۰ء سے انہوں نے اپنے آپ کو بالخصوص حدیث کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے مصر، شام، حجاز اور یمن کے کئی سفر کیے اور وہاں کئی ماہرین لغت اور ادیبوں سے ملاقات کی۔ انہوں نے مسلسل دس برس تک زین الدین العراقی (م ۸۰۰ھ) سے حدیث پڑھی اور ان کے اکثر اساتذہ نے انہیں فتوی اور درس دینے کی اجازت دی۔

منصب قضا کو قبول کرنے سے کئی مرتبہ انکار کے بعد، بالآخر انہوں نے اپنے دوست قاضی القضاۃ جمال الدین البلقینی کی درخواست پر اس کا نائب بننا منظور کر لیا۔ محرم ۸۲۷ھ / دسمبر ۱۴۲۳ء میں وہ قاضی القضاۃ مقرر ہو گئے اور مجموعی طور پر تقریباً اکیس برس تک اس عہدے پر فائز رہے۔ جس کے دوران میں انہیں باربار معزول اور بحال کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی وہ کئی (بقول سخاوی دس) مسجدوں اور مدرسوں میں استاد

کے عہدوں پر مامور رہے اور تفسیر قرآن، حدیث اور فقہ پر درس دیتے رہے۔ اس حافظ العصر (یعنی اپنے زمانے میں علم حدیث کے مستند ماہر) کے حلقہ درس میں متخصصین بھی ذوق و شوق سے شریک ہوا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ دارالعدل میں مفتی، مدرسہ بیبرسیہ کے ناظر اعلیٰ اور جامع ازہر اور بعد ازاں قبہ المحمودیہ کے خطیب بھی رہے۔

ابن حجر کی ایک شاعر اور نثر نگار کی حیثیت سے بھی بڑی قدر و منزلت تھی اور انہوں نے اپنی زندگی میں خاصی ادبی سرگرمی دکھائی۔ ان کی تصانیف کی، جن میں کئی مطالعہ اسلام کے سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں، ان کی زندگی مین بھی بڑی مانگ تھی، بالخصوص فتح الباری فی شرح البخاری کی (بولاق ۱۳۰۰ - ۱۳۰۱ھ، نیز دھلی ۱۸۹۰ء) جو تین سو دینار میں فروخت ہوتی تھی۔ ان کی تصانیف کی تعداد ۱۵۰ بتائی جاتی ہے (دیکھیے آآآ، بذیل مادہ).

براکلمان نے کتاب مذکورمیں ان تصانیف کی مزید تفصیلات دینے کے علاوہ [illegible]ی کتابوں کا ذکر کیا ہے نیز دیکھیے Landberg: cat. de Mss. arabes، عدد ۳۱، ۳۲، ۵۳، ۶۷، ۸۸، ۹۸، ۱۰۶، ۲۲۸، ۲۷۹، ۳۱۹؛ Houtsma: Cat. D'une Coll، عدد ۷۴۳، ۷۶۴، (؟) ۷۸۳ و ج ۲: ۱۰۲۶(؟)؛ Vollers: Die islam. Hss. (لائپزگ)، بامداد اشاریہ (اور فہرس مخطوطات دارالکتب الظاہریہ، وضع یوسف العش دمشق ۱۹۴۷ء اور وہ فہرست جو التہذیب کے ترجمے میں دی گئی ہے.

ابن حجر نے ۱۸ ذوالحجہ ۸۵۲ھ / ۱۳ فروری ۱۴۴۹ء کو انتقال کیا۔ ان کے شاگرد السخاوی نے ان کی ایک جامع سیرت الجواہر و الدررفی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر کے نام سے لکھی ہے.

مآخذ: متن مقالہ مذکور حوالہ جات کے علاوہ حالات زندگی کی وہ جزئیات جو (۱) الفتاوی الکبرٰی کے دیباچے میں درج ہیں (۱: ۳ تا ۵)؛ (۲) تراجم در النور السافر، مخطوطہ شمارہ ۱۷۴۲، لائڈن (فہرست، طبع دوم، ۲: ۱۲۳)، بغداد ۱۳۵۳ھ)، ۲۸۷ تا ۲۹۲؛ (۳) الروح الباصر علی بعض وفیات الاعیان اہل القرن العاشر (فہرست طبع دوم، ۲: ۱۲۳)، لائڈن مخطوطہ، شمارہ ۱۷۴۲، صفحات ۱۳۵ الف تا ۱۳۶ ب؛ (۴) مناقب، بطور ضمیمہ تحفۃ المحتاج، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۵) براکلمان، ۲: ۳۸۷ ببعد، دیکھیے ۱: ۱۶۳ و ۲۶۶ و ۳۶۴ و ۳۹۴ و ۳۹۵ و ۳۹۶، ۲: ۱۵۶ و ۱۵۷، (تکملہ ۲: ۵۲۷) (اضافہ از ضمیمہ آآ، طبع اول)؛ (۶) ابن العماد: شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰-۱۳۵۱ھ ۸: ۳۷۰ تا ۳۷۲؛ (۷) الشوکانی: البدر الطالع، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۱: ۱۰۹؛ (۸) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، عمود ۸۱ تا ۸۴.

○

ابن حجر الہیتمیؒ: شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد بن محمد بن علی بن حجر الہیتمی السعدی (السعدی کی نسبت الشرقیہ کے بنو سعد کی طرف ہے، جہاں ان کا خاندان آباد ہوا تھا)، مشہور شافعی فقیہ۔ وہ الغربیہ کے محلہ ابی الہیتم میں رجب ۹۰۹ھ / ۱۵۰۴ء کے آخر میں پیدا ہوے۔ بچپن میں والد کی وفات کے بعد ان کے والد کے استاد مشہور صوفی شیخ شمس الدین ابن ابی الحمائل (م ۹۳۲ھ) اور ان کے شاگرد شمس الدین محمد الشناوی نے ان کے اخراجات ضروریہ اور ان کی تعلیم و تربیت کو اپنے ذمے لے لیا۔ الشناوی نے انہیں سیدی احمد البدوی کے مقام (زاویے) میں داخل کرادیا اور جب انہوں نے ابتدائی تعلیم سے فراغت پائی تو ۹۲۴ھ میں انہیں تحصیل علوم کے لیے جامع ازھر میں بھیج دیا۔ اپنی نوعمری کے باوجود انہوں نے یہاں زکریا الانصاری [رک بآن]، عبدالحق السباطی (م۹۳۱ھ)، شہاب الدین احمد الرملی (م۹۵۸ھ)، ناصر الدین الطبلاوی (م۹۶۶ھ)، ابوالحسن البکری (م۹۵۲ھ) اور شہاب الدین ابن النجار الحنبلی (م۹۴۹ھ) جیسے فضلاے عصر سے تعلیم حاصل کی۔ وہ بمشکل بیس برس کے تھے کہ انہوں نے دینیات اور فقہ میں بڑا نام پیدا کر لیا اور انہیں افتا اور درس و تدریس کی اجازت مل گئی۔ الشناوی کے کہنے پر انہوں نے ۹۳۲ھ میں ان کی بھتیجی سے نکاح کر لیا اور ۹۳۳ھ میں حج بیت اللہ کی غرض سے مکہ مکرمہ کے لیے رخت سفر باندھا۔ دوسرا سال بھی انہیں وہیں بسر ہوا۔ انہوں نے جس فقیہانہ طرز

تصنیف کی وہاں ابتدا کی تھی اسے مصر میں واپس آکر بھی جاری رکھا' یہاں تک کہ ۹۳۷ھ میں اہل و عیال سمیت پھر حج بیت اللہ کو روانہ ہوے اور مکہ مکرمہ میں مقیم رہے۔ ۹۴۰ھ میں تیسری مرتبہ حج کرنے کے بعد مکہ معظمہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور تالیف و تصنیف اور درس و تدریس میں ہمہ تن معروف ہو گئے۔ یہاں لوگ دور دراز مقامات سے ان سے فتوے طلب کیا کرتے تھے (Chron.d Stadt) طبع Wüstenfeld ۳: ۵۶ بعد)۔ ان کے زبید کے شافعی مفتی ابن زیاد کے ساتھ بحث و مناظرے کے کئی سخت معرکے ہوے (دیکھیے براکلمان' ۲: ۳۰۴)۔ انھوں نے ۲۳ رجب ۹۷۴ھ / ۲۴ فروری ۱۵۶۷ء (شذرات' ۸: ۳۷۱ میں رجب ۹۷۳ھ دیا ہے) کو مکہ مکرمہ میں وفات پائی اور المعلاۃ میں دفن ہوے۔

النووی [رک باں] کی منہاج الطالبین پر ابن حجر کی شرح تحفۃ المحتاج لشرح المنہاج (بولاق ۱۲۹۰ھ) الرملی کی النہایہ کے ساتھ شافعی مذہب کی مستند درسی کتاب متصور ہوتی تھی۔ ابتدا میں حجریوں (جو زیادہ تر حضر موت' یمن اور حجاز میں تھے) اور رملیوں (مصر اور شام میں) کے درمیان سخت مجادلے اور مباحثے ہوتے رہے' لیکن اس کے بعد عام رائے یہ ہو گئی کہ ابن حجر اور الرملی دونوں امام الشافعیؒ کے صحیح نقطۂ نظر کے ناقل ہیں اور دونوں کے بغیر چارہ نہیں (Snouck Hurgronj)' ص ۴ بعد' نیز ZDMG' ۵۳ : ۱۴۲ بعد)۔ ان کی تصانیف میں سے ہم مندرجہ ذیل کا ذکر بھی کرسکتے ہیں: (۱) الفتاوی الکبری: الفقہیۃ الفقیہہ (قاہرہ ۱۳۰۸ھ)' جس میں علیحدہ علیحدہ عنوانوں کے کئی طویل رسالے شامل ہیں' مثلاً ابن زیاد سے ان کے دو مناظرے؛ (۲) الفتاوی الحدیثیہ (قاہرہ ۱۳۰۷ھ) (جو الفتاوی الکبری کا ذیل ہے)؛ (۳) الصواعق المحرقۃ فی الرد علی اہل البدع و الزندقۃ' شیعوں کے خلاف ایک مناظرانہ کتاب' جس پر گولت تیسر نے بحث کی ہے۔

مآخذ: الہیتمی کی دیگر کتب اور ان کے قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براکلمان' G.E.L.' ۲: ۳۰۴؛ (۲) ہوتسما' Cat. d'une collection de menuser' شمارہ ۵۰' و ۲۳۴' و ۳۴۴' ۴۹۹' ۷۴۱' ۱۰۹۰ اور ۱۱۱۷ و ۱۱۶۳؛ (۳) حبیب الزیات: خزائن الکتب فی دمشق و ضواحیہا' ص ۵۳' عدد ۹۵' ۹۵' ۹۶' ص ۹۰' عدد ۱۳۶' ص ۶۰' عدد ۳۴' ص ۷۲' عدد ۳۰ تا ۳۳ ص ۷۵' عدد ۶۸؛ (۴) فہرس مخطوطات دار الکتب الظاہریہ' دمشق ۱۹۴۷ء وغیرہ۔

○

ابن حزم : ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم' ایک اندلسی عرب فاضل' جسے کئی علوم و فنون میں دسترس حاصل تھی۔ مشہور عالم دین' مؤرخ اور ایک ممتاز شاعر۔ ماہ رمضان ۳۸۴ھ کے آخری دن' یعنی ۷ نومبر ۹۹۴ء کو قرطبہ میں پیدا ہوا (لیکن دیکھیے جذوۃ المقتبس' جہاں اس کی ولادت کا سنہ ۳۹۷ھ بیان ہوا ہے' بحوالۂ سرکیس' عمود ۸۵' براکلمان نے ۳۰ رمضان ۳۸۳ھ دیا ہے)۔ ابن حزم کا خاندان کورہ لبلہ Niebla کے موضع Manta Lisham (متبادل شکل م۔ ت۔ لیشم' بمطابق ارشاد الاریب' ۵: ۸۸ دریاے اودیل Odiel کے دہانے پر ولبہ Huelva سے نصف فرسخ کے فاصلے پر) میں رہتا تھا اور اس کے پردادا نے عیسائیت چھوڑ کر اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے باپ نے' جو منصور الحاجب اور اس کے بیٹے مظفر کا وزیر تھا۔۔۔' اپنا سلسلہ یزید بن ابی سفیان کے ایک ایرانی مولی سے جا ملایا ہے۔ ایک اعلیٰ عہدیدار کے فرزند کی حیثیت سے قدرتی طور پر ابن حزم نے بڑی اعلیٰ تعلیم پائی اور وہ درباری فضا' جس میں اس نے اپنی جوانی کے دن گزارے' اس کے مستعد ذہن کو اپنے جملہ رجحانات کے نشوونما سے نہ روک سکی۔ وہ اپنے ایک استاد عبدالرحمن (بن محمد) بن ابی یزید الازدی کا (جو خانہ جنگی کے دوران میں اندلس چھوڑ کر مصر واپس چلا گیا تھا' دیکھیے ابن بشکوال' شمارہ ۷۵۳) ذکر کرتا ہے' جس سے اس نے مختلف علوم کی تحصیل کی (طوق الحمامہ' ص ۱۱۰' س ۵' ص ۱۱۸' س ۱۳ بعد' طبع پتروف' لائڈن ۱۹۱۴ء)۔ ۴۰۰ھ سے پہلے پہلے ابن حزم احمد بن الجسور (م ۴۰۱ھ' ابن بشکوال' شمارہ ۳۷' دیکھیے طوق' ص ۱۳۶' س ۱۶ بعد) کا شاگرد رہا۔

بنو عامر کا تختہ جس انقلاب نے الٹ دیا تھا (نیز دیکھیے

Dozy: 'Hist. des Musulmans d' Espagne ۳: ۲۷ و بعد) اس سے باپ اور بیٹے دونوں کی حیثیت پر نمایاں اثر پڑا' چنانچہ ہشام الثانی کو جب دوبارہ تخت پر بٹھایا گیا (ذوالحجہ ۴۰۰ھ / جولائی ۱۰۱۰ء) تو ان دونوں کو بہت سے مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ ابن حزم کے باپ کا انتقال ذوالقعدہ ۴۰۲ھ کے تقریباً آخری ایام میں ہوا۔ محرم ۴۰۴ھ میں اس نے قرطبہ کی اقامت ترک کر دی' کیونکہ خانہ جنگی کے دوران میں یہ شہر شدید آفتوں میں مبتلا رہ چکا تھا اور بلاط المغیث میں اس کے خاندان کا خوبصورت محل بربروں نے تباہ و برباد کر دیا تھا (طوق' ص ۱۰۴' دیکھیے ۸۷ و بعد)۔ اب اس نے المریہ میں سکونت اختیار کی' جہاں وہ بظاہر انسبتاً" آرام و سکون کی زندگی بسر کرتا رہا' یہاں تک کہ علی بن حمود نے خیران العامری والی المریہ کے ساتھ مل کر سلیمان (الظافر) الاموی کو تخت سے الگ کر دیا (محرم ۴۰۷ھ)۔ خیران کے دل میں یہ شبہ پیدا کیا گیا کہ ابن حزم امویوں کی حمایت میں سازش کر رہا ہے' اس لیے اس نے اسے اور اس کے دوست محمد بن اسحٰق کو پہلے تو چند ماہ قید رکھا اور پھر جلاوطن کر دیا' لٰہذا دونوں دوستوں نے حِصْن القصر کی راہ لی' جس کا والی ان سے بڑے لطف و کرم سے پیش آیا' لیکن اس کے چند مہینے بعد جب انہیں یہ معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن الرابع المرتضٰی کو بلنسیہ میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا ہے تو وہ اپنے میزبان سے رخصت ہو کر سمندر کے راستے بلنسیہ روانہ ہو گئے' جہاں ابن حزم کی اپنے کئی دوستوں سے ملاقات ہوئی (طوق' ص ۱۱۰ بعد)۔ مرتضٰی کی فوج میں شامل ہو کر' جس کا وہ وزیر تھا' ابن حزم غرناطہ کے محاذ پر لڑا اور دشمن کے ہاتھ میں قید ہو گیا' جس نے تھوڑے ہی دنوں کے بعد اسے رہا کر دیا (Cat. Cod. Arab.' ۱: ۲۷۳)۔ چھے سال کی غیر حاضری کے بعد شوال ۴۰۹ھ میں وہ قرطبہ واپس آیا۔ اس وقت یہاں القاسم بن حمود خلیفہ تھا (طوق' ص ۱۰۴' نیز ص ۱۱۲' س ۲)۔ اس کی معزولی کے بعد مسند خلافت کے لیے عبدالرحمٰن الخامس المستظہر جیسے عالم اور روشن ضمیر بادشاہ کا انتخاب ہوا (رمضان ۴۱۴ھ / دسمبر ۱۰۲۳ء) اور اس نے اپنے دوست ابن حزم کو وزیر منتخب کیا' لیکن یہ دونوں اس نئی صورت حال سے صرف چند دن لطف اندوز ہو سکے' اس لیے کہ عبدالرحمٰن کو سات ہفتے کے بعد قتل کر دیا گیا (ذوالقعدہ ۴۱۴ھ / جنوری ۱۰۲۴ء) اور ابن حزم کو ایک بار پھر قید خانے کا منہ دیکھنا پڑا۔ یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں کہ وہ کب تک قید خانے میں پڑا رہا' لیکن ۴۱۸ھ / ۱۰۲۷ء کے قریب قریب اس کا شاطبہ (Jativa) میں مقیم ہونا محقق ہے۔ جیانی کے قول کے مطابق (در یاقوت) وہ ایک بار پھر ہشام المعتمد کے عہد میں منصب وزارت پر فائز ہوا۔ ابن حزم کی آخری عمر کے متعلق بہت تھوڑی معلومات دستیاب ہوتی ہیں' لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اب اس نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی تھی تاکہ اپنا سارا وقت علوم و فنون اور تصنیف و تالیف نیز اپنے عقائد کی تبلیغ و تائید میں صرف کرے۔

ابن حزم کی سب سے ابتدائی تصانیف میں ایک تو وہ کتاب ہے جس کا تعارف ڈوزی Dozy نے کرایا ہے اور جسے اس نے شاطبہ (ص ا' س ۸) میں ۴۱۸ھ کے لگ بھگ تصنیف کیا تھا (طوق' ص ۷۹ بعد)۔ دوسری روایت کی رو سے ربیع الثانی ۴۱۷ھ میں اس رسالے کا نام طوق الحمامہ..... ہے۔ اس رسالے میں' جو اس نے عشق اور اس کے مختلف پہلوؤں کے متعلق لکھا ہے۔ ابن حزم نے علم نفس کے بارے میں اپنے نظریات کی وضاحت چھوٹے چھوٹے قصوں اور خود اپنی نظموں سے کی ہے۔ غالبًا اس زمانے میں ابن حزم نے ایک اور رسالہ بنام رسالۃ فی فضل الاندلس بھی تصنیف کیا' جو اس کے دوست ابوبکر محمد بن اسحٰق کے منتسب ہے۔ اور اس میں ہسپانیہ کے مسلمانوں کی اہم ترین تصنیفات کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔ ابن حزم کی تاریخی تصنیفات میں سے نقطُ العروس فی تواریخ الخلفاء' غرناطہ ۱۹۱۱ء اور جمہرۃ الانساب (انساب العرب)' جو تقریباً ۴۵۰ھ میں لکھی گئی (اسے Levi- Provencal نے قاہرہ سے ۱۹۴۸ء میں شائع کیا) وغیرہ کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ مؤخر الذکر کتاب' جس کی ابن خلدون (عبر' طبع ۱۲۸۴ھ' ۲: ۹۷ وغیرہ) نے بہت تعریف کی ہے اور جس کا اس نے اکثر حوالہ دیا ہے' المغرب اور اندلس کے عرب اور بربر خاندانوں کے انساب پر لکھی گئی۔

بہرحال یہ ایک محدث اور عالم دین کی حیثیت تھی جس میں ابن حزم نے اپنی بیشتر ادبی سرگرمیوں کا مظاہرہ کیا ہے۔ پہلے پہل وہ شافعی مذہب کا پرجوش پیرو تھا' لیکن بعد ازاں ظاہری فرقے سے جاملا۔ اپنے رسالے ابطال القیاس و الرای والاستحسان والتقلید والتعلیل (مخطوطہ' Verg........ Gotha :Pertsch' شمارہ ۶۴۰) میں ابن حزم نے اپنے اس نظریے کی پرزور حمایت کی ہے کہ فقہی استنباط کی ان جزئیات کو جن کی بنیاد قرآن اور حدیث پر نہیں رد کر دینا ضروری ہے۔ اس کی تصنیف کتاب الاحکام فی (ل) اصول الاحکام (مخطوطات' کتب خانہ خدیویہ' فہرست (مطبوعہ ۱۳۰۵ھ)' ۲: ۲۳۶) کے عنوان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی ابن حزم نے اسی قسم کے مضامین سے بحث کی ہے (دیکھیے فصل ۳' ص ۷۶)۔ مسائل اصول الفقہ میں اس نام سے اس کی ایک مختصر تصنیف مصر میں ابن الامیر الصنعانی اور القاسمی کے حواشی کے ساتھ چھپی ہے۔ اپنی تصنیف کتاب المحلی بالآثار فی شرح المجلیٰ بالاقتصار (انحصار) میں ابن حزم نے ظاہری نظام فقہ کو پیش کیا ہے۔ یہ بظاہر اس کتاب کے ان متعدد نسخوں میں بتام و کمال شامل ہے' جو کتب خانہ خدیویہ (فہرست' ۳: ۲۹۷ بعد) میں موجود ہیں۔

ابن حزم نے ظاہری اصولوں کو دینی عقائد پر منطبق کرنے میں ایک نیا راستہ اختیار کیا۔ یہاں بھی اس نے مکتوبہ الفاظ اور مسلمہ روایت کے ابتدائی مفہوم ہی کو قول فیصل قرار دیا اور یہی نقطۂ نظر تھا جس کے ماتحت اس نے اپنی سب سے زیادہ مشہور تصنیف کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل (قاہرہ ۱۳۱۷-۱۳۲۱ھ) میں اسلام کے مذہبی فرقوں پر بڑی تیز اور تلخ تنقید کی ہے' بالخصوص اشاعرہ اور ان کے خیالات پر جو انہوں نے صفات الٰہیہ کے بارے میں ظاہر کیے ہیں' لیکن جہاں تک قرآن کی تشبیہی عبارتوں کا تعلق ہے ابن حزم کو مجبوراً انہیں کسی نہ کسی تعبیر روحانی سے مطابقت دینا پڑی۔

ابن حزم نے عیسائیوں اور یہودیوں کے عقائد پر بھی تنقید کی ہے اور ان کی تحریروں میں متضاد اور متبائن بیانات تلاش کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ ان کے خلاف مقدس متون کی تحریف کے الزام کو حق بجانب ثابت کر سکے۔

منطق کی بحث میں ابن حزم نے ایک کتاب التقریب فی حدود المنطق تصنیف کی تھی' جو ضائع ہو گئی' لیکن اگر فصل' ۱: ۴' س ۱۰ و فصل' ۳: ۹۰ و فصل' ۵: ۲۰' س ۲ و فصل' ۵: ۷۰ کے بیانات کا مرجع یہی کتاب ذرا مختلف نام کے ساتھ ہے تو ہمیں اس کے مضامین کا کچھ تھوڑا بہت علم ہو سکتا ہے۔ یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ علم کلام میں ابن حزم کے اس رسالے سے' جو اس کی اپنی تنہا (اور پہلی؟) ایسی تصنیف ہے جس کا ذکر اس نے اپنے رسالہ تاریخ ادب میں کیا ہے' مراد یہی کتاب ہے گو از راہ انکسار اس نے اس کا نام نہیں لیا۔ علم کلام میں اس کا استاد (دیکھیے ابن خلکان' الذہبی) محمد بن الحسن المذحجی تھا (ابن الابار: التکملہ' شمارہ ۴۱۱)' جس کی بحیثیت ایک فلسفی مصنف کے وہ بڑی تعریف و توصیف کرتا ہے' لیکن ابن حزم کی اس تصنیف کو کچھ زیادہ پسند نہیں کیا گیا' بلکہ اسے اس بنا پر قصور وار ٹھہرایا گیا کہ اس میں اس نے ارسطو کی تردید کی تھی' حالانکہ مجموعی اعتبار سے وہ اس کی بلندی مرتبت کا قائل تھا' نیز اس لیے کہ ابن حزم نے اس موضوع پر مروجہ طریقے سے ہٹ کر بحث کی ہے۔ اس ضمن میں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ابن حزم نے ادراک حسی (کی اہمیت) پر بالخصوص زور دیا ہے۔

کتاب الناسخ و المنسوخ مطبوعہ قاہرہ (بر حواشی نسخہ ہای تفسیر الجلالین' ۱۲۹۷ھ' ۱۳۰۸ھ) اور بعض دوسری کتابوں میں' جو ضائع ہو چکی ہیں' ابن حزم نے علوم قرآن اور حدیث سے بحث کی ہے۔ مناظرانہ تحریروں میں ایک طنزیہ قصیدہ (ہجو) کا ذکر باقی ہے (دیکھیے ابوبکر بن خیر' فہرست' طبع Codera و Ribera' ۱: ۴۰۹ بعد) اور جو السبکی کی کتاب طبقات الشافعیہ' ۲: ۱۸۴ تا ۱۸۹ میں محفوظ ہے۔ یہ قصیدہ بوزنطی شہنشاہ Nikephoros II Phokas کی طرف سے ایک منظوم اعتراض کے جواب میں لکھا گیا (دیکھیے السبکی: کتاب مذکور' ۲: ۱۸۷ بعد اور Flügel: Dic. Arab.. Mss.. der Hofibl. Zu. Wien' ۱: ۴۴۹ بعد)۔ علم اخلاق میں ابن حزم کا رسالہ کتاب الاخلاق والسیر فی مداواۃ النفوس (قاہرہ' تاریخ طبع ندارد)' اس کی پختہ سالی اور بہت سے تلخ تجربات کا

ثمرہ ہے۔ اس میں اس نے پاکیزگی کی زندگی بسر کرنے کی تلقین کی ہے اور (حضور) نبی (کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے اسوۂ حسنہ کو معیار اخلاق ٹھہرایا ہے۔

ابن حزم، جو بالطبع مناظرے پر مائل رہتا تھا، یہودیوں، عیسائیوں اور مختلف فرقوں کے مسلمانوں کو دعوت مناظرہ دیتا رہا۔ وہ ایک زبردست حریف تھا اور جو شخص اس کے مقابلے میں آتا اس طرح "اچھل کر دور جا گرتا جیسے اس نے کسی پتھر سے ٹکر لی ہو" (ابن حیان) ایک مشہور ضرب المثل کے مطابق ابن حزم کا قلم ایسا ہی تیز تھا جیسے حجاج کی تلوار (ابن العریف)، ائمہ سلف مثلاً ابوالحسن الاشعری، امام مالک" اور امام ابو حنیفہ" جیسے لوگ بھی اس کی تنقید سے نہ بچ سکے۔ بایں ہمہ اس کی ہمیشہ یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنے مخالفین سے انصاف کرے، چنانچہ ان کے خلاف ارادۃً" بے بنیاد الزام لگانا اس کی فطرت کے خلاف تھا۔ اپنے رسالہ علم الاخلاق میں وہ اپنی اس شدت کا سبب ایک علالت کو ٹھیراتا ہے، لیکن بہت کم لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے اس کے خیالات سے اتفاق کیا۔ کچھ عرصے کے لیے اسے احمد بن رشیق کی حمایت حاصل ہو گئی۔ (الضبی، شمارہ ۴۰۰)، جو میورقہ (Majorca) میں مجاہد کی طرف سے والی مقرر تھا اور جسے دینیات اور ادب دونوں سے یکساں شغف تھا۔ ابن رشیق (جو ۴۴۰ھ کے بعد ہی فوت ہو گیا تھا) کے سامنے اس نے ایک نامور عالم دین ابوالولید سلیمان الباجی سے مناظرہ کیا، جو ۴۴۰ھ کے قریب بلاد مشرق سے واپس آیا تھا، لیکن آگے چل کر پھر جب اسی حریف کو میورقہ کے ایک فقیہ نے بلا لیا تو ابن حزم کو وہاں سے رخصت ہونا پڑا (ابن الابار: کتاب مذکور، شمارہ ۴۴۳، دیکھیے Codera: *Estudios criticos* وغیرہ، ص ۲۶۴ تا ۲۶۹)۔ ابن حزم چونکہ ان راسخ العقیدہ ائمہ پر بھی الحاد کا الزام لگاتا تھا جنہیں سند تصور کیا جاتا ہے اس لیے اکثر علمائے دین نے اسے اپنے غیظ و غضب کا نشانہ بنایا، جن میں سے بظاہر بعض اس سے اس کے علم و فضل کی وجہ سے حسد بھی کرتے تھے۔ انہوں نے لوگوں اور بادشاہوں کے دل میں اس کے بارے میں شبہات پیدا کر دیئے۔ اس پر تھوڑے ہی دنوں میں یہ حالت ہو گئی کہ انہیں ابن حزم کا اپنی مملکت میں رہنا گوارا نہ رہا۔ بنو امیہ کے ساتھ دلی ہمدردی (تشیع، ابن حیان) کے باعث لوگ اسے اور بھی خطرناک سمجھتے تھے، ان متواتر اذیتوں سے بچنے کے لیے وہ مَنت لِیشَم جا کر اپنی خاندانی جاگیر میں گوشہ نشیں ہو گیا۔ اپنی گوشہ نشینی میں بھی ابن حزم نے لکھنے پڑھنے کا کام جاری رکھا۔ اس کے بیٹے ابو رافع کے قول کے مطابق اس کی کل تصانیف کی تعداد ۴۰۰ تھی جو ۸۰،۰۰۰ اوراق پر پھیلی ہوئی تھیں، لیکن ان میں سے بیشتر ایسی تھیں جن کی اشاعت اس کے اپنے علاقے تک محدود رہی (ابن حیان)۔ شاگردوں کا ایک مختصر سا حلقہ اس سے تعلیم حاصل کرنے کے لیے یہاں بھی جمع ہو گیا۔ مؤرخ الحمیدی بھی ان میں شامل تھا۔ ابن حزم کا انتقال اپنے گاؤں میں ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ / ۱۵ اگست ۱۰۶۴ء (لیکن دیکھیے جذوۃ المقتبس، جہاں سال وفات ۴۴۴ھ دیا ہے، سرکیس، عمود ۸۵، براکلمان نے ۳۰ شعبان ۴۵۶ھ لکھا ہے) کو ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار منصور الموحد نے اس کے مزار پر کہا تھا: "جب کوئی مشکل پیش آتی ہے تو سب علما کو ابن حزم ہی سے رجوع کرنا پڑتا ہے" (المقری، ۲: ۱۶۰، س ۱۲)۔

اس کے بیٹوں میں سے ابو رافع الفضل (م ۴۷۹ھ) کا ایک فاضل مصنف کی حیثیت سے (ابن بشکوال، شمارہ ۹۹۴) اور ابو اسامہ یعقوب (وہی مصنف، شمارہ ۱۴۰۷) اور ابو سلیمان المصعب (ابن الابار: التکملہ، شمارہ ۱۰۹۷) کا ذکر ملتا ہے، جنہوں نے اپنے باپ کے علم و فضل کی نشر و اشاعت کی۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع و تفیہ گب، ۶: ۵، ۸۶۵ ببعد؛ (۲) ابن خلکان، طبع Wustenfeld، شمارہ ۴۵۹؛ (۳) ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert، ۲۳۲ ببعد؛ (۴) الضبی: بغیۃ الملتمس، شمارہ ۱۲۰۴ و ۴۱۳؛ (۵) عبدالواحد المراکشی: المعجب، (طبع ڈوزی)، بار دوم بمدد اشاریہ؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدر آباد دکن، ۳: ۳۴۱ ببعد؛ (۷) المقری، طبع ڈوزی، ۱: ۵۱۱، مطبوعہ بولاق، ۱: ۳۶۴ ببعد؛ (۸) ابن خلدون: مقدمہ، طبع پیرس، ۳: ۴؛ (۹) الیافعی: مرآۃ الجنان و عبرۃ الیقظان، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۷-۱۳۴۰ء، ۳: ۷۹ تا ۸۱؛ (۱۰) ابن العماد: شذرات الذہب، ۳: ۲۹۹ وغیرہ۔

○

ابن خلدون: عبدالرحمٰن اور یحییٰ، دو عرب مؤرخ، اشبیلہ کے ایک خاندان کے فرد، جو ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی کے وسط کے قریب نقل وطن کر کے تونس آ گئے تھے اور جو عربوں کے قبیلہ کندۃ سے (وائل بن حجر کی اولاد میں سے) تھے۔ ان کا مورث اعلیٰ خالد المعروف بہ خلدون (جس کی وجہ سے خاندان کے سب افراد ابن خلدون کہلانے لگے) تیسری صدی ہجری / نویں صدی میلادی میں یمن سے اندلس کی طرف ہجرت کر گیا تھا۔ وہاں اس کی نسل کے متعدد افراد اہم انتظامی عہدوں پر فائز رہے، بعض قرمونہ Carmona میں اور بعض اشبیلیہ میں۔ اندلس کے الموحدون کی سلطنت کے سقوط اور عیسائیوں کی متواتر فتوحات کے سبب خلدون کا خاندان سبتہ (Ceuta) چلا گیا اور دونوں بھائیوں عبدالرحمٰن اور یحییٰ کا پردادا الحسن حفصیہ خاندان کے حکمران ابوزکریا کی دعوت پر بالآخر بونہ Bona میں سکونت پذیر ہو گیا۔ حفصی امرا اور رؤسا نے الحسن اور اس کے بیٹے ابوبکر محمد پر لطف و عنایات کی بارش کر دی۔ مؤخرالذکر کو، جس کا لقب عامل الاشغال (یعنی محاسب اعلیٰ) تھا، قید خانے میں گلا گھونٹ کر مار ڈالا گیا۔ اس کے بیٹے محمد نے بنو حفص کے دربار میں متعدد اہم عہدے حاصل کیے۔ اس محمد کے بیٹے نے، جس کا نام بھی محمد ہی تھا، تمام سرکاری عہدوں کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تاکہ پوری توجہ سے مطالعے اور مراقبے میں مشغول رہ سکے، تاہم وہ تونس ہی میں مقیم رہا اور ۷۵۰ھ / ۱۳۴۹ء کی وبائے طاعون میں فوت ہوا۔ اس نے تین لڑکے چھوڑے، جن میں سے بڑے محمد نے نہ تو علمی مشاغل میں کوئی حصہ لیا اور نہ سیاست میں۔ اس کے برعکس دونوں چھوٹے بھائیوں، یعنی عبدالرحمٰن اور یحییٰ نے سیاست دان اور مؤرخ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔

(۱) عبدالرحمٰن (ابو زید) الملقّب بہ ولی الدین تونس میں یکم رمضان المبارک ۷۳۲ھ / ۲۷ مئی ۱۳۳۲ء کو پیدا ہوا اور قاہرہ میں ۲۵ رمضان ۸۰۸ھ / ۱۶ مارچ ۱۴۰۶ء کو فوت ہوا۔ قرآن (مجید) حفظ کرنے کے بعد اس نے اپنے والد اور تونس کے سربرآوردہ استادوں سے تعلیم حاصل کی اور بڑے ذوق و انہماک سے نحو، لغت، فقہ، حدیث اور شعر و شاعری کی تحصیل میں مشغول ہو گیا۔ جب ابوالحسن مرینی نے ۷۴۸ھ / ۱۳۴۷ء میں تونس پر قبضہ کر لیا تو عبدالرحمٰن نے ان مغربی علما کے درس سے بھی استفادہ کیا جو اس حکمران کے دربار کے ساتھ منسلک تھے اور منطق و فلسفہ، کلام، قانون شریعت اور علوم عربیہ کی دوسری شاخوں میں اپنے علم کی تکمیل کی۔ اس زمانے میں جو تعلقات اس نے مرینی دربار کے بڑے بڑے عہدہ داروں اور علما سے قائم کر لیے تھے۔ ان سے بعد میں اسے فاس کے دربار میں اعلیٰ مناصب حاصل کرنے میں مدد ملی۔ ابھی اس کی عمر بمشکل اکیس برس کی ہو گی کہ اسے تونس کے بادشاہ کا کاتب العلامہ مقرر کیا گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد جب شہر میں بدامنی پھیلی تو وہ اس عہدے کو چھوڑ کر ابن مزنی، حاکم زاب، کے پاس بسکرہ بھاگ گیا۔ جب مرینی ابوعنان نے تلمسان اور بجایہ Bougie تک تمام مشرقی علاقے پر قبضہ کر لیا تو عبدالرحمٰن نے اس کی ملازمت اختیار کر لی اور ایک مرینی سپہ سالار کے ماتحت ایک مہم میں حصہ لیا۔ علما کی درخواست پر سلطان نے اسے فاس آنے کی دعوت دی، چنانچہ ۷۵۵ھ / ۱۳۵۴ء میں وہ وہاں گیا اور ابو عنان کا کاتب بن گیا اور اپنے زمانے کے بہترین اساتذہ کی نگرانی میں اپنی تعلیم کو جاری رکھا۔ ۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء میں وہ مورد عتاب ہوا اور اسے دو مرتبہ قید کیا گیا۔ دوسری بار وہ ابو عنان کی وفات، یعنی ۷۵۹ھ / ۱۳۵۸ء، تک قید میں رہا۔ نئے سلطان ابو سالم نے اسے پھر ۷۶۰ھ / ۱۳۵۹ء میں کاتب اور بعد میں قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ ابو سالم کے قتل کے بعد بدنام وزیر عمر بن عبداللہ کے عہد میں وہ پھر معتوب ہوا، لیکن اسے غرناطہ جانے کی اجازت مل گئی (۷۶۳۔ ۷۶۴ھ / ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳ء)، جہاں وہ بنو الاحمر کے دربار میں مقیم رہا اور مشہور وزیر ابن الخطیب کے ساتھ رابطۂ دوستی استوار کیا۔ دو سال بعد جب یہ دوستی ٹھنڈی پڑ گئی تو وہ بجایہ کے حفصی حاکم ابو عبداللہ کی دعوت پر وہاں چلا گیا۔ ابو عبداللہ نے اسے اپنا حاجب بنا لیا اور اس کے ساتھ ساتھ اسے خطیب کا منصب اور معلّمی کی ایک جگہ بھی مل گئی (۷۶۶ھ / ۱۳۶۴ء)۔ جب اس واقعے کے دوسرے سال والی قسنطینہ نے

بجایہ فتح کر لیا تو عبدالرحمٰن بسکرہ واپس چلا گیا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد اس نے تلمسان کے عبدالوادی خاندان کے بادشاہ ابو حمو ثانی سے خط و کتابت کی اور' جیسا کہ اس نے خود لکھا ہے' اپنے بھائی یحییٰ کو اس کا حاجب بنا کر اس کے پاس روانہ کیا اور اس کے لیے متعدد عربی قبائل کی حمایت حاصل کر لی۔ علاوہ ازیں تونس کے بادشاہ ابو اسحٰق اور اس کے بیٹے اور جانشین خالد کے ساتھ اس کا اتحاد کرا دیا۔ اس کے بعد وہ خود بھی تلمسان چلا گیا اور تھوڑے ہی عرصے بعد جب بدقسمت ابو حمو کو مرینی سلطان عبدالعزیز نے دارالسلطنت سے نکالا تو عبدالرحمٰن نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور عبدالعزیز کو اپنی خدمات پیش کر دیں۔ بسکرہ کی محفوظ جائے پناہ سے' اس زمانے میں جب المغرب جنگوں اور بغاوتوں کی مصیبت میں مبتلا تھا' وہ ابو حمو کے خلاف عبدالعزیز کی مسلسل تائید و حمایت کرتا رہا۔ ۷۷۴ھ / ۱۳۷۲ء میں وہ فاس گیا اور وہاں سے ۷۷۶ھ / ۱۳۷۴ء میں غرناطہ' لیکن غرناطہ کے سلطان نے مرینیوں کے اکسانے پر اسے تلمسان کی بندرگاہ حنین میں بھجوا دیا۔ تلمسان میں ابو حمو نے پھر اس کا دوستانہ طور پر استقبال کیا' مگر اب اس نے بادشاہوں کی مصاحبت سے اجتناب کا عزم کر لیا اور قلعہ ابن سلامہ (توغزوت) چلا گیا' جہاں اس نے اپنی تاریخ لکھنا شروع کی۔ وہ ۷۸۰ھ / ۱۳۷۸ء تک وہیں مقیم رہا' مگر اس کے بعد بعض کتابوں کے مطالعے کے لیے' جن کی اسے اپنی تصنیف کے سلسلے میں ضرورت تھی' تونس چلا گیا۔ ۷۸۴ھ / ۱۳۸۲ء میں وہ حج کے لیے روانہ ہوا' لیکن راستے میں اسکندریہ (یکم شوال ۷۸۴ھ / دسمبر ۱۳۸۲ء) اور قاہرہ (۹ ذوالقعدہ ۷۸۴ھ / ۴ جنوری ۱۳۸۳ء) میں رک گیا' جہاں اس نے پہلے جامع الازہر میں اور بعد ازاں القمحیۃ میں درس دیا اور ۷۸۶ھ / ۱۳۸۴ء میں سلطان الظاہر برقوق نے اسے مالکی قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد جہاز غرق ہو جانے سے اس کا پورا خاندان اور اثاثہ (جو تونس سے مصر کو آ رہا تھا) تباہ ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے اپنے آپ کو نیک کاموں کے لیے وقف کر دیا اور ۷۸۹ھ / ۱۳۸۷ء میں اپنا حج بھی مکمل کر لیا۔ جمادی الاولیٰ ۷۹۰ھ / مئی ۱۳۸۸ء کو وہ قاہرہ واپس آ گیا۔ ۷۹۲ھ / ۱۳۷۹ء میں اسے مدرسہ صرغتمش میں مدرس بنا دیا گیا۔ ۸۰۱ھ / ۱۳۹۹ء سے وہ پھر قاہرہ میں تھوڑے وقفے کے ساتھ مالکی قاضی القضاۃ بنایا گیا' مگر اوائل ۸۰۳ھ / اواخر ۱۴۰۰ء میں اسے پھر معزول کر دیا گیا اور ۸۰۳ھ / ۱۴۰۱ء میں وہ سلطان الناصر کے ساتھ دیگر قاضیوں کی ہمراہی میں تیمور کے خلاف جنگ کے لیے دمشق روانہ ہوا۔ ۲۳ جمادی الاولیٰ ۸۰۳ھ / ۱۴ جنوری ۱۴۰۱ء کو ابن خلدون کو قلعۂ دمشق کی فصیل پر سے رسوں کی مدد سے نیچے اتارا گیا اور اس نے تیمور سے ملاقات کی۔ تیمور اس کی گفتگو اور وجاہت سے بہت متاثر ہوا۔ تقریباً ڈیڑھ ماہ بعد ابن خلدون نے تیمور سے دوسری ملاقات کی' مگر اس کے فوراً بعد ابن خلدون کو قاہرہ واپس آنا پڑا۔ قاہرہ واپس پہنچ کر وہ پھر قاضی بنا اور چند وقفوں کے ساتھ اپنی وفات تک اسی عہدے پر فائز رہا۔

عبدالرحمٰن کی زندگی کے مذکورہ بالا حالات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے شاید اہم منصبوں کے نظم و نسق میں تو بڑی مدبرانہ قابلیت کا اظہار کیا' لیکن اس نے اپنے ایک آقا کا ساتھ چھوڑ کر کسی دوسرے آقا کی ملازمت اختیار کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کیا جو بالعموم پہلے دشمن ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ شمالی افریقہ اور اندلس کی سیاست میں بہت زیادہ حصہ لیتا رہا اور اسے ان واقعات پر جو وہاں رونما ہوئے غور کے بعد رائے دینے کے خاص مواقع حاصل تھے۔ اس کی کتاب العبر (قاہرہ ۱۲۸۴ھ' ۷ جلدوں میں) کے مختلف حصوں کی قدر و قیمت یکساں نہیں ہے: تاہم وہ اس کے زمانے کی تاریخ کے متعلق ایک بڑی اہم تصنیف ہے۔ اگرچہ اس جامع تاریخ کے بعض حصوں میں حقائق کے طریق اظہار اور اسنادی قدر و قیمت کے لحاظ سے بہت سی خامیاں رہ گئی ہیں' پھر بھی دوسرے حصوں میں' باوجود طرز تحریر کے بعض نقائص کے' تاریخ کے مطالعے کے لیے بہت سی اہم اسناد موجود ہیں۔ اس کی تاریخ بربر ہر اس چیز کے لیے جو المغرب' عرب اور بربر قبائل اور اس ملک کے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ سے تعلق رکھتی ہے' ہمیشہ کے لیے ایک قیمتی رہنما رہے گی۔ یہ کتاب پچاس سال (چودھویں صدی کے دوسرے نصف) کے براہ

راست مشاہدے اور متعدد کتابوں، وقائع اور اپنے زمانے کی سفارتی اور سرکاری دستاویزوں کے گہرے مطالعے کا ثمرہ ہے۔ اس کا مقدمہ، جس میں عربی علوم اور تہذیب کے تمام شعبوں سے بحث کی گئی ہے، مصنف کے خیالات کی گہرائی، وضاحت بیان اور اصابت رائے کے لحاظ سے یقیناً اپنے زمانے کی سب سے اہم تصنیف ہے اور بظاہر کسی مسلمان کی کوئی بھی تصنیف اس سے سبقت نہیں لے جا سکتی۔ مصنف نے یہ مقدمہ ۷۷۹ھ میں ختم کیا (طبع Quatremere، پیرس ۱۸۴۷ - ۱۸۵۸ء)، کتاب العبر کی متعدد طباعتیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کتاب کا ایک حصہ، جس کا تعلق افریقہ میں بنو اغلب کی حکومت سے ہے، فرانسیسی ترجمے کے ساتھ پیرس (۱۸۴۱ء) میں شائع ہوا۔ کتاب کا آخری حصہ، جس کا تعلق المغرب میں دول اسلامیہ کی تاریخ سے ہے، دیسلان نے تیار کیا اور الجزائر سے ۱۸۴۷ - ۱۸۵۱ء میں شائع ہوا۔ جو حصہ اہل یورپ کی اسلامی ممالک پر یلغار سے تعلق رکھتا ہے، وہ مع لاطینی ترجمہ اوسلو سے ۱۸۴۰ء میں شائع ہوا (فرانسیسی ترجمہ از دیسلان، پیرس ۱۹۲۵ - ۱۹۳۴ء، اردو ترجمہ، تاریخ ابن خلدون، از احمد حسین، الٰہ آباد ۱۹۰۱ء).

کتاب العبر اور مقدمہ کے علاوہ اس کی مندرجہ ذیل تالیفات بھی ہیں: (۱) شرح البردۃ؛ (۲) الحساب؛ (۳) المنطق.

مآخذ: (۱) عبدالرحمٰن کی زندگی کے لیے دیکھیے اس کے خود نوشت سوانح، جسے De Slane نے شائع اور مکمل کیا، JA، ۱۹۴۴ء، *Hist. de Berberes*، ج ۱، اور مقدمہ کے ترجمے، ج ۱، پیرس ۱۹۶۳ء میں چھپی، (اصل متن اس کے مقدمہ کا حصہ ہے۔ نیز W.J. Fischel نے اس خود نوشت سوانح پر دیگر عربی مصادر کی روشنی میں بحث کی ہے، دیکھیے *Studi orientalis*، روم، ۲۸۷ تا ۳۰۸؛ (۲) الضوء اللامع، ۴: ۱۴۵؛ (۳) المقری: نفح الطیب، ۴: ۴۱۴؛ (۴) احمد بابا: نیل الابتہاج، ۱۷؛ (۵) محمد الخضر: حیاۃ ابن خلدون؛ (۶) طہٰ حسین: فلسفہ ابن خلدون، مصر ۱۹۲۵ء؛ (۷) ساطع الحصری: دراسات عن مقدمہ ابن خلدون، مصر ۱۹۵۳ء؛ (۸) یوحنا قمیر: ابن خلدون؛ (۹) عمر فروخ: ابن خلدون؛ (۱۰) احمد بن محمد: ابراز الوھم....؛ (۱۱) عنان: ابن خلدون حیاتہ و تراثہ الفکری اور اس کا انگریزی ترجمہ *Ibn- Khaldun his life and works* ۱۹۴۱ء (دوسرے ابن خلدون، یحیٰ ابو زکریا کے لیے رک بہ آآآ بذیل مادہ).

○

ابن رشد: ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد، جو یورپ میں Averroes کے نام سے مشہور ہوا، اندلس کا سب سے بڑا عرب فلسفی۔ وہ ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا۔ اس کا دادا قرطبہ کا قاضی رہا تھا اور اس نے بعض اہم تصانیف چھوڑی تھیں۔ اس کا باپ بھی قاضی کے عہدے پر فائز رہا۔ قانون اور طب کی تعلیم ابن رشد نے اپنے پیدائشی شہر میں حاصل کی، اس کے اساتذہ میں ایک ابو جعفر ہارون ساکن ترجالہ Truxillo بھی تھا۔ ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء میں وہ مراکش میں مقیم تھا، جہاں وہ غالباً ابن طفیل کی ترغیب سے گیا تھا۔ ابن طفیل نے اسے ابو یعقوب یوسف الموحد سے متعارف بھی کروا دیا تھا، جس نے اسے اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ ابو یعقوب سے اس کی ملاقات کا حال محفوظ ہے۔ خلیفہ نے اس سے عالم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ دریافت کیا، یعنی یہ کہ آیا وہ ایک جوہر ازلی ہے یا اس کی کوئی ابتدا تھی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ "مجھ پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ میں اس کا کوئی جواب نہ دے سکا، لیکن خلیفہ نے اس کے حجاب و تکلف کو دور کیا اور خود مختلف علما کے نظریے بیان کر کے اس موضوع پر اتنی گہری واقفیت اور قابلیت سے بحث شروع کر دی جتنی کہ بادشاہوں کے ہاں شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے۔ اس کے بعد خلیفہ نے اسے بیش قیمت تحائف دے کر رخصت کر دیا.

یہ ابن طفیل ہی تھا جس نے ابن رشد کو ارسطو کی شرح لکھنے کا مشورہ بھی دیا۔ اس نے کہا کہ امیرالمومنین کئی بار اس امر پر اظہار افسوس کر چکے ہیں کہ یونانی فلاسفہ کی زبان، بلکہ ان ترجموں کی بھی جو عموماً دستیاب ہوتے ہیں، بڑی مغلق ہے، لہذا اسے (یعنی ابن رشد کو) چاہیے کہ ان کی تشریح و توضیح کا کام اپنے ذمے لے۔

۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ء میں ابن رشد اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا اور اس کے دو سال بعد قرطبہ کا۔ اس عہدے کی گرانبار

مصروفیتوں کے باوجود یہی زمانہ ہے جب ابن رشد نے اپنی اہم ترین تصانیف مرتب کیں۔ ۵۷۸ھ / ۱۱۸۲ء میں ابن یوسف نے اسے اپنے طبیب کی حیثیت سے مراکش بلایا تاکہ وہ سن رسیدہ ابن طفیل کی جگہ لے سکے، لیکن تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ اسے قاضی القضاۃ کا عہدہ دے کر قرطبہ واپس بھیج دیا۔

یوسف کے جانشین یعقوب المنصور کے آغاز حکومت میں بھی ابن رشد کو بدستور خلیفہ کا قرب و التفات حاصل رہا، لیکن علمائے دین کی مخالفت کی بنا پر وہ معتوب ہو گیا اور اس پر مختلف ملحدانہ عقائد کا الزام لگا کر اسے قرطبہ کے نزدیک لوسینا Lucena میں جلا وطن کر دیا گیا۔ اسی زمانے (تقریباً ۱۱۹۵ء) میں خلیفہ نے حکم دیا کہ فلاسفہ کی سب کتابیں جلا دی جائیں، ماسوا ان کے جو طب، حساب اور ابتدائی علم ہیئت پر ہوں۔ ڈنکن میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ اس موحد فرمانروا کے، جس نے اب تک مطالعات فلسفہ کی ہمت افزائی کی تھی، یہ احکام غالباً اندلس کے مسلمانوں کے پاس خاطر کی بنا پر صادر ہوئے تھے جو بربروں کی بہ نسبت بہت زیادہ راسخ العقیدہ تھے، چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ اس وقت خلیفہ نے اندلس میں عیسائیوں کے خلاف جہاد شروع کر رکھا تھا۔ مراکش لوٹ کر اس نے (فلسفے کی تعلیم پر عائد کردہ) پابندی ہٹا دی اور ابن رشد کو اپنے دربار میں واپس بلا لیا (D. B. MacDonald: *Development of Muslim Theology*، نیویارک ۱۹۰۳ء، ص ۲۵۵)، لیکن ابن رشد اپنے جاہ و ثروت کی بحالی سے زیادہ دیر تک لطف اندوز نہ ہو سکا، کیونکہ مراکش واپس آکر تھوڑی ہی مدت بعد ۹ صفر ۵۹۵ھ / ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء کو اس کا انتقال ہو گیا اور شہر کے قریب ہی باب تغزوت کے باہر مدفون ہوا۔

ابن رشد کی اصل عربی تصنیفات کا بڑا حصہ ضائع ہو چکا ہے اور عربی کی جو کتابیں بچ رہی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) تہافت التہافت، جو الغزالی کی مشہور تصنیف تہافت الفلاسفہ کے جواب میں لکھی گئی تھی؛ (۲) ارسطو کی بوطیقاس (Poetic) اور ریطوریقا (Rhetoric) کی اوسط حجم کی شرحیں (مرتبہ و مترجمہ از Lasinio)؛ (۳) ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات پر سکندر الافرودیسی کی تصنیف کے بعض اجزاء کی تشریح؛ (۴) ارسطو کی مابعد الطبیعات کی ضخیم شرح، در لائیڈن (.Cat. Cod. orient شمارہ ۲۸۲۱)؛ (۵) میڈرڈ میں کتاب الجوامع، جس میں مختصر شرحیں ہیں اور آخر میں؛ (۶) مذہب اور فلسفے کے باہمی روابط کے بارے میں دو دلچسپ رسالے (جن پر Leon Gauthier اور Miguel Asin نے بحث کی ہے)۔ ان میں سے ایک رسالے کا عنوان کتاب فصل المقال ہے، جس میں مذہب اور فلسفے کی تطبیق کی پر زور حمایت کی گئی ہے اور دوسرا کشف المناہج وغیرہ کے نام سے مشہور ہے۔ ان دونوں رسالوں کے متن کی تصحیح اور جرمن زبان میں ترجمہ ملر M.J. Muller نے کیا ہے۔ یہ دونوں رسالے کتاب فلسفہ ابن رشد کے مشترکہ نام سے قاہرہ میں طبع ہو چکے ہیں (۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۸ھ)، ان کے علاوہ عربی میں، لیکن عبرانی حروف میں بھی چند تصانیف بھی موجود ہیں۔

ابن رشد نے ارسطو کی جو مشہور و معروف شرحیں لکھی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں، یا یوں کہیے کہ ایک ہی شرح تین مختلف نسخوں میں پیش کی گئی ہے، یعنی مطول، اوسط اور مختصر نسخہ۔ یہ سہ گانہ ترتیب اسلامی یونیورسٹیوں کے تین مدارج تعلیم کے مطابق رکھی گئی ہے، اس طرح کہ مختصر شرحیں پہلے سال کے لیے ہیں، اوسط دوسرے سال کے لیے اور مطول تیسرے سال کی لیے۔ عقائد کی توضیح میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔

ہمارے پاس عبرانی اور لاطینی ترجموں میں ارسطو کے رسائل "انالو طیقا ثانی" (Second Analytics)، "طبیعیات"، "کائنات"، "روح" اور "مابعدالطبیعیات" پر ابن رشد کی لکھی ہوئی تینوں شرحیں موجود ہیں۔ ارسطو کی دوسری تصانیف کی مطول شرحیں موجود نہیں ہیں اور "علم الحیوان" کی کوئی شرح بھی باقی نہیں رہی۔

ابن رشد نے افلاطون کی "کتاب السیاسۃ" (Republic) کی ایک شرح اور الفارابی کی منطق اور اس کی ارسطو کی شرح کی تنقید بھی لکھی تھی اور اسی طرح ابن سینا کے بعض نظریات پر مباحث اور مہدی ابن تومرت کی کتاب العقیدۃ پر حواشی بھی۔ اس نے فقہ (کتاب بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد،

قاہرہ ۱۳۲۹ھ (اردو ترجمہ ہدایہ المقتصد' جلد اول' ربوہ ۱۹۵۸ء)' ہیئت اور طب پر بھی متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ "مجموعی فن طب" پر اس کی تصنیف الکلیات' جسے لاطینی ترجموں میں محرف کر کے Colliget کر لیا گیا ہے' قرون وسطی میں کسی حد تک مشہور تھی' لیکن ابن سینا کی القانون کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ (ابن رشد کی جو کتابیں اصل عربی یا تراجم کی صورت میں موجود ہیں ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے' محمد یونس: ابن رشد' ص ۱۱۷ تا ۱۳۶)۔ ان کتابوں کے مخطوطے زیادہ تر اسکوریال میں محفوظ ہیں' جن کی تعداد اکتالیس ہے۔ دیگر کتب خانوں میں جو مخطوطے محفوظ ہیں انہیں ملا کر اس وقت دنیا میں ابن رشد کی باون تالیفات اصل یا تراجم کی شکل میں موجود ہیں۔ ابن رشد کے عبرانی تراجم کی اشاعت کا یہ عالم ہے کہ بائبل کے بعد انہیں کا درجہ ہے۔

ابن رشد کی شہرت کا انحصار زیادہ تر اس کے ناقدانہ تجزیئے اور شرح نویسی کے فطری ملکے پر ہے۔ یہ ایسی صفتیں ہیں جن کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہم آج نہیں کر سکتے' کیونکہ ہمارے اور اس زمانے کے آہنگ فکر' طریق کار اور وسائل علمی میں بہت فرق ہے' لیکن اسی لیے قرون وسطی کے علما کے نزدیک' بالخصوص یہودی اور عیسائی حلقوں میں' انہیں بہت قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا' یہاں تک کہ اس کی شرحوں سے علمائے دین میں بھی تحسین و آفرین کی لہر دوڑ گئی' اس کے باوجود کہ وہ اس کے نظام فلسفہ کو مذہب کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔

مشرق کے اسلامی ملکوں میں علمائے دین پہلے ہی سے دبستان فلسفہ کو ہدف تنقید بنا چکے تھے' چنانچہ الغزالی کی تہافت' جو زیادہ تر الفارابی اور ابن سینا کے خلاف لکھی گئی تھی' مشرق میں اس باہمی کشمکش کی اہم ترین یادگار ہے۔ مغرب میں اس دبستان پر سب سے پہلے اندلس کے مسلم علمائے دین نے تنقید کی' اور جب بعد ازاں وہ ابن رشد کی شرحوں سے ترجموں کے ذریعے متعارف ہوئے تو مسیحی علمائے دین نے بھی' چنانچہ تیرھویں صدی میں پیرس' اوکسفورڈ اور کنٹربری کے لاٹ پادریوں (اساقفہ) نے انہیں وجوہ کی بنا پر ابن رشد کی مذمت کی جن کی باعث وہ اندلس کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ہدف ملامت بن چکا تھا۔

فلسفۂ ابن رشد کے وہ خاص معتقدات جن کی بنا پر اسے ملحد ٹھہرایا گیا۔ ابدیت عالم' اللہ کے علم کی ماہیت' اس کے علم غیب' نفس اور عقل کی کلیت اور معاد سے متعلق ہیں۔ ان معتقدات میں ابن رشد کو بآسانی ملحد قرار دیا جا سکتا ہے' کیونکہ وہ مسلمہ عقائد کا منکر تو نہیں تھا' لیکن انہیں اس طرح پیش کرتا تھا کہ فلسفے سے ان کی تطبیق ہو جائے۔

مثال کے طور پر ابدیت عالم کے مسئلے میں وہ خلق کائنات سے انکار تو نہیں کرتا' لیکن اس کی تشریح دینی نقطہ نظر سے الگ اور مختلف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کوئی چیز عدم سے ایک ہی بار ہمیشہ کے لیے پیدا نہیں ہوتی' بلکہ اس کی لحہ بہ لحہ تجدید ہوتی رہتی ہے' جس کی بدولت دنیا برقرار ہے اور ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے' دوسرے لفظوں میں ایک تخلیقی قوت اس دنیا میں لگا تار کام کر رہی ہے جو اسے قائم رکھتی اور حرکت دیتی ہے۔ اشکال فلکی (صور الکواکب Constellations) بالخصوص حرکت ہی سے قائم ہیں اور اس حرکت کا سرچشمہ وہ قوت محرکہ ہے جو روز ازل سے ان پر عمل کر رہی ہے۔ عالم ابدی ہے' لیکن اس کی یہ ابدیت ایک تخلیقی اور محرک علت کا نتیجہ ہے' برخلاف اس کے اللہ بغیر کسی علت کے ابدی ہے۔

علم الہی کے باب میں ابن رشد فلاسفہ کے اسی اصول کا اعادہ کرتا ہے کہ "اصل اول کو محض اپنی ہستی کا ادراک ہوتا ہے" ۔ فلسفیوں کے نزدیک یہ ابتدائی مفروضہ لازمی ہے' تاکہ اصل اول اپنی وحدت کو برقرار رکھ سکے ' کیونکہ اگر اسے کثرت وجود کا علم ہو تو وہ خود بھی کثیر ہو جائے گا۔ اس اصل کی بالکل صحیح تعبیر کے مطابق موجود اول کے لیے اپنی ہی ذات کے اندر رہنا ضروری ہے اور اسے صرف اپنے ہی وجود کا علم ہونا چاہیے۔ اس طرح علم غیب کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ علمائے دین کی یہ کوشش تھی کہ فلاسفہ کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کیا جائے (تاکہ انہیں منکر غیب اور ملحد' قرار دیا جا سکے)۔

لیکن ابن رشد کے نظام میں زیادہ لچک ہے۔ وہ تسلیم

کرتا ہے کہ اللہ خود اپنی ذات میں تمام اشیائے عالم کا علم رکھتا ہے' لیکن اس کے علم کو نہ تو کلی کہا جا سکتا ہے اور نہ جزئی' لہٰذا وہ علم انسانی کے مانند نہیں' بلکہ ایک برتر نوعیت کا علم ہے' جس کا ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے (دیکھیے مادہ فلسفہ در کتاب ہذا)۔ اللہ کا علم علم انسانی کے مانند نہیں ہو سکتا' کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کے علم میں اور لوگ بھی شریک ہو جائیں گے اور پھر خدا ایک خدا نہیں رہے گا۔ مزید برآں خدا کا علم انسان کے علم کی طرح اشیا سے ماخوذ یا ان کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس یہ جملہ اشیا کی علت ہے' لہٰذا (بعض) علمائے دین کا یہ الزام کہ ابن رشد کا فلسفہ علم غیب کا منکر ہے' صحیح نہیں ہے۔

(بعض) علما نے ابن رشد پر یہ بھی الزام لگایا ہے کہ اسے حشر اجساد سے انکار تھا' لیکن یہاں بھی اس کی تعلیم میں اس عقیدے کا انکار نہیں بلکہ اس کی توضیح ہے۔ اس کے نزدیک ہمارا جو جسم عالم عاقبت میں ہوگا یہ وہ جسم نہیں ہوگا جو اس دنیا میں ہے' کیونکہ جو شے فنا ہو گئی پھر جوں کی توں پیدا نہیں ہو سکتی' بلکہ زیادہ سے زیادہ کسی اور مماثل صورت میں دوبارہ ظہور کر سکتی ہے۔ مزید براں ابن رشد یہ بھی کہتا ہے کہ ہماری آئندہ زندگی حیات ارضی کی بہ نسبت کہیں زیادہ برتر قسم کی ہوگی' لہٰذا اس دنیا کے مقابلے میں وہاں کے اجسام بھی زیادہ کامل اور مکمل ہوں گے۔ باقی وہ ان فرضی قصوں اور روایتوں کو غیر مستحسن سمجھتا ہے جو آخرت کی زندگی کے بارے میں مشہور ہیں۔

چونکہ اس فلسفی کو اپنے پیش رووں کی بہ نسبت راسخ العقیدہ مذہبی لوگوں کا کہیں زیادہ ہدف ملامت بننا پڑا' لہٰذا اس نے فلسفیانہ تحقیق اور مذہب کے باہمی تعلقات پر زیادہ معین طریقے پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس موضوع پر اس نے اپنے نظریات مذکورہ بالا کتابوں' یعنی فصل المقال اور کشف المناہج میں پیش کیے ہیں۔ اس نے پہلا اصول یہ قائم کیا کہ فلسفے کو لازمی طور پر مذہب سے اتفاق کرنا چاہیے اور یہی پورے عربی علم کلام کا مسلمہ اصول ہے۔ ایک طرح سے حق دو قسم کے ہیں یا یوں کہیے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں' یعنی حق فیلسوفی اور حق مذہبی

اور ان دونوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے۔ فلاسفہ بھی اپنی نوعیت کے انبیا ہیں' جن کا خطاب بالخصوص علما سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ان کی تعلیم صحیح معنی میں انبیا کی تعلیم کے خلاف نہ ہو' جو بالخصوص عوام سے مخاطب ہوتے ہیں' بلکہ فلسفے کے لیے لازم ہے کہ اسی حق کو ایک بلند تر اور نسبتاً کم مادی شکل میں پیش کرے۔

مذہب میں لفظی مفہوم اور تشریح کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر اگر قرآن مجید میں کوئی ایسی عبارت پائی جائے جو بظاہر فلسفیانہ نتائج کی تردید کرتی ہو تو ہمیں لامحالہ یقین کر لینا چاہیے کہ ظاہری معنی کے بجائے اس کا کوئی اور مفہوم ہوگا اور اس حقیقی مفہوم کو تلاش کرنا چاہیے۔ عام لوگوں کا فرض ہے کہ لفظی مفہوم کے پابند رہیں۔ اس کی صحیح تعبیر کا معلوم کرنا صرف علما کا کام ہے۔ عوام الناس کو چاہیے کہ قصص اور تمثیلات کا وہی مفہوم لیں جس طرح انہیں وحی نے پیش کیا ہے۔ لیکن فلسفی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان کے اندر جو زیادہ گہرے اور پاکیزہ معانی مضمر ہیں انہیں تلاش کرے اور آخر میں اہل علم ہمیشہ اس بات کا خیال رکھیں کہ انہوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ انہیں عوام تک نہ پہنچائیں۔

ابن رشد نے اس امر کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ مذہب کی تعلیم کو ہمیں کس طرح سامع کے معیار ذہنی کے مطابق رکھنا چاہیے۔ ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے وہ انسانوں کو تین جماعتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی اور سب سے بڑی جماعت ان لوگوں کی ہے جو تبلیغ کے نتیجے میں کلام ربانی پر ایمان لاتے ہیں اور تقریباً محض زور خطابت ہی سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ دوسری جماعت میں وہ لوگ شامل ہیں جن کے عقائد کا دارومدار استدلال پر ہے' لیکن محض ایسے استدلال پر جو بدیہی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے' جنہیں بلا جرح و تنقید فرض کر لیا جاتا ہے۔ تیسری اور سب سے زیادہ قلیل التعداد جماعت ان لوگوں کی ہے جن کے عقائد کی اساس وہ دلائل ہیں جو بجائے خود ثابت شدہ مقدمات کے ایک سلسلے پر قائم ہیں۔ مذہبی تعلیم کو سامع کی ذہنی صلاحیتوں کے مطابق ربط دینے کا یہ طریق ابن رشد کی گہری نفسیاتی بصیرت کا ثبوت ہے' البتہ اس میں یہ اندیشہ ہے

کہ وہ شاید مخلصانہ نہ معلوم ہو اور اس لیے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ اس سے پیشہ ورکہ علماے دین میں بے اعتمادی پیدا ہو جائے۔

آخر میں ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ابن رشد ایک ایسا کافر یا ملحد تھا جو راسخ العقیدہ مسلمانوں کے حملوں سے بچنے کے لیے کم و بیش ہنرمندانہ تاویلوں سے کام لے رہا ہو، بلکہ ہمارا خیال یہ ہے کہ مشرق کے متعدد ارباب علم کے رویے کی عام مطابقت کرتے ہوئے اس نے یہ روش اختیار کر رکھی تھی۔ ابن رشد بھی تطبیقی (Syncretic) عقیدہ رکھتا تھا۔ وہ اس بات پر سچے دل سے یقین رکھتا تھا کہ ایک ہی حقیقت کو مختلف صورتوں میں پیش کیا جا سکتا ہے اور اپنی بے نظیر فلسفیانہ سوچ اور سمجھ کی بدولت وہ ایسے معتقدات کو ایک دوسرے کے مطابق بنانے میں کامیاب ہو گیا جو ان انسانوں کو جن کے ذہن میں نسبتاً کم لچک پائی جاتی ہے، صریحاً متضاد نظر آتے ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن رشد: تہافت التہافت (قاہرہ ۱۳۰۳ھ)؛ (۲) مراکشی: المعجب، ۱۷۴؛ (۳) ابن الابار: تکملہ، ۲۶۹؛ (۴) ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء، ۲: ۷۵؛ (۵) ابن العذاری: البیان المغرب، ۱: ۱۰۴؛ (۶) ابن فرحون: الدیباج المذہب، فاس ۱۳۱۶ھ، ۲۵۶، مصر ۱۳۲۹ھ، ۲۸۴؛ (۷) المقری: نفح الطیب، بامداد اشاریہ؛ (۸) ابن العماد: شذرات الذہب، ۴: ۳۲۰؛ (۹) کتاب فلسفہ ابن رشد، (قاہرہ ۱۳۱۳ھ)؛ (۱۰) وہی مصنف: The History of Philosophy in Islam، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۱۱) D. B. Mac. Donald: Development of Muslim Theology، (نیو یارک ۱۹۰۳ء)، ص ۲۵۵ بعد؛ (۱۲) انطون فرح: ابن رشد و فلسفتہ، (الاسکندریہ ۱۹۰۳ء)؛ (۱۳) براکلمان Brockelmann، ۱: ۴۶۱ بعد، مع ماخذ (تکملہ، ۱: ۸۳۳)؛ (۱۴) Encyclopaedia Britannica تحت مادہ Averroes؛ (۱۵) البناہی: تاریخ قضاۃ الاندلس، ۱۱۱؛ (۱۶) تہافت خواجہ زادہ، قاہرہ سے تہافۃ للغزالی اور تہافت التہافت کے ساتھ شائع ہوئی ہے؛ (۱۷) ابن تیمیہ: الرد علی فلسفہ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۸) معشوق حسن خاں: ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد، حیدر آباد دکن ۱۹۲۹ء، رینان کی کتاب کا اردو ترجمہ، اسی کتاب کا انگریزی ترجمہ از ڈاکٹر لشی کانٹ، حیدر آباد دکن ۱۹۱۳ء؛ (۱۹) شبلی نعمانی، در رسالہ الندوۃ، ۱۹۰۵ء؛ معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۱۸ء؛ (۲۰) محمد یونس فرنگی محلی: ابن رشد، اعظم گڑھ ۱۳۴۲ھ۔

○

ابن سعد : ابو عبداللہ محمد بن سعد بن منیع یا معن البصری الزہری بنی ہاشم کا مولیٰ، جو کاتب الواقدی (واقدی کے سیکرٹری) کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے حدیث ھشیم، سفیان بن عیینہ، ابن علیہ (ابو فدیک، معن بن عیسیٰ) الولید بن مسلم بالخصوص محمد بن عمر الواقدی [رکّ باآں] سے پڑھی۔ ابوبکر بن ابی الدنیا اور دیگر محدثین نے اس سے حدیث کی روایت کی ہے۔ (وہ ۱۶۸ھ/ ۷۸۴-۷۸۵ء میں پیدا ہوا اور ۴ جمادی الآخری ۲۳۰ھ/ ۱۶ فروری ۸۴۵ء کو بغداد میں فوت ہوا۔ یحییٰ بن معین کے سوا عموماً حفاظ حدیث نے اسے ثقہ قرار دیا ہے)

اس کی کتاب الطبقات الکبیر بہت مشہور ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، صحابہ (دراء) اور تابعین کے حالات مؤلف کے اپنے زمانے تک لکھے ہوئے ہیں۔ طبقات الکبیر کے علاوہ ابن خلکان اور حاجی خلیفہ اس کی ایک اور کتاب الطبقات الصغیر کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ جب ابن ندیم الفہرست میں ابن سعد کی کتاب اخبار النبی کا ذکر کرتا ہے تو اس سے مراد غالباً کوئی علیحدہ کتاب نہیں ہے بلکہ کتاب الطبقات الکبیر ہی کا جزو اول ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت بیان کی گئی ہے۔ یہ کتاب متعدد مستشرقین مثلاً براکلمان، ھاروتز اور لپرٹ وغیرہ کی کوششوں سے پہلی بار لائیڈن سے ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۷ء شائع ہوئی۔ اس کے بعد اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

مآخذ : (۱) الفہرست، ۹۹؛ (۲) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۵: ۳۲۱؛ (۳) ذہبی: تذکرۃ الحفاظ، طبقہ ۱۸ عدد ۱۴؛ (۴) ابن خلکان، عدد ۶۵۶؛ (۶) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، ۲: ۲۵۸؛ (۷) ابن عماد : شذرات الذہب، ۲: ۶۹؛ (۸) براکلمان، ۱: ۱۳۶ تا ۱۳۷ و تکملہ ۱: ۲۰۸۔

○

ابن العربی: شیخ ابوبکر محی الدین محمد بن علی' جو بالعموم ابن العربی (یا ابن عربی---- بالخصوص بلاد مشرق میں) اور الشیخ الاکبر کے نام سے مشہور ہیں' ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ / ۲۸ جولائی ۱۱۶۵ء کو' مرسیہ میں پیدا ہوئے' جو اندلس کے جنوب مشرق میں واقع ہے۔ ان کی نسبت الحاتمی الطائی سے پتا چلتا ہے کہ ان کا تعلق عرب کے قدیم قبیلہ طے سے تھا' جس میں مشہور سخی اور مخیر حاتم گزرا ہے۔ ۵۶۸ھ میں ابن العربی اشبیلیہ میں چلے آئے' جو ان دنوں علم و ادب کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں وہ تیس سال تک اپنے زمانے کے مشہور علما سے تحصیل علم کرتے رہے۔ طریق تصوف میں جن شیوخ کے زیر تربیت وہ ابتدا میں رہے ان میں سے اکثر سے ان کی ملاقات بھی یہیں ہوئی۔ اڑتیس برس کی عمر (یعنی ۵۹۸ھ / ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲ء) میں بلاد مشرق کی طرف روانہ ہو گئے' جہاں سے وہ اپنے وطن کو پھر کبھی نہ لوٹے۔ پہلے آپ مصر پہنچے اور کچھ عرصے تک وہاں قیام کیا' پھر مشرق قریب اور ایشیائے کوچک کی طویل سیر و سیاحت میں مصروف ہو گئے اور اس سلسلے میں بیت المقدس' مکہ معظمہ' بغداد اور حلب گئے۔ بالآخر انہوں نے دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی' جہاں وہ ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں وفات پا گئے۔ آپ کو جبل قاسیون میں دفن کیا گیا۔ بعد ازاں آپ کے دو صاحبزادے بھی یہیں مدفون ہوئے (الکتبی: فوات الوفیات' ۲ : ۳۰۱؛ ابن الجوزی: مرآۃ الزمان' ۷ : ۴۸۷)۔

ابن العربی کے علاوہ ہمیں ایسے کسی اور شخص کا علم نہیں جس کی وجہ سے پوری ملت اسلامیہ میں اختلاف و افتراق پیدا ہو گیا ہو۔ بعض لوگوں کی رائے میں وہ ولی کامل' قطب زمان اور علم باطنی میں ایسی سند تھے جس میں کلام ہی نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف ایک ایسا گروہ تھا جس کے نزدیک وہ بدترین قسم کے ملحد تھے۔ ان کے بہت سے مداح جلیل القدر علما بھی تھے' جنہوں نے ان کے عقائد کی حمایت میں کتابیں لکھیں' مثال کے طور پر مجد الدین الفیروز آبادی' سراج الدین المخزومی' الفخر الرازی' الجلال السیوطی اور عبدالرزاق الکاشانی کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ متاخرین میں سے عبدالوہاب الشعرانی کے نام کا اضافہ کر لینا کافی ہے۔ آپ کے بعض مشہور و ممتاز مخالفین میں رضی الدین بن الخیاط' الذہبی' ابن تیمیہ' ابن ایاس' ملا علی القاری اور جمال الدین محمد بن نور الدین' صاحب کشف الغمہ عن ھذہ الامہ' شامل تھے۔ آج بھی ابن العربی کی تصنیفات کے بارے میں اسی قسم کا متضاد رویہ اختیار کیا جاتا ہے' یعنی بعض مسلمان انہیں بڑی قدر و وقعت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور طریق تصوف میں قدم رکھنے والے ہر شخص کو ان کے مطالعے کی تلقین کرتے ہیں' لیکن بعض ان کی مذمت کرتے ہیں اور اپنے پیرووں کو ان کی تصنیفات پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔

تصنیفات: قدیم و جدید مآخذ میں ابن العربی کی تصنیفات کے بارے میں بہت متضاد بیانات ملتے ہیں' چنانچہ ان کی صحیح تعداد بلکہ بعض کتابوں کی صحیح ضخامت کے بارے میں بھی بظاہر کوئی تیقن نہیں ہے۔ عبدالرحمٰن جامی نے (نفحات' ۶۳۴) ایک بغدادی بزرگ کے حوالے سے ان کی تعداد ۵۰۰ سے زیادہ بتائی ہے۔ یہ تعداد انتہائی مبالغہ آمیز ہے۔ الشعرانی (یواقیت' ۱۰) جامی کے ماخذ کے اندازے سے تقریباً سو کتابیں کم بتاتا ہے۔ البرہان الازہر فی مناقب الشیخ الاکبر (قاہرہ ۱۳۲۶ھ) کے مصنف (محمد رجب حلمی) نے ۲۸۴ کتابیں گنوائی ہیں۔ یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ ابن العربی نے ۶۳۲ھ میں' یعنی اپنی وفات سے چھ سال پیشتر ایک یادداشت مرتب کی تھی' جس میں اپنی ۲۵۱ سے زیادہ کتابوں کے نام درج کیے تھے۔ اس سے بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ اگر آگے چل کر بعض لوگ کچھ کتابیں ان کے سر منڈھنا چاہیں تو اس یادداشت کو بطور تحریری شہادت ان کے خلاف پیش کیا جا سکے اور بلاد مشرق میں ان کے مخالفین میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں تھی۔ اگر ہم ان تمام کتابوں کو نظر انداز کر دیں جن کی صحت اس یادداشت کی رو سے ثابت نہیں ہوتی تو پتا چلے گا کہ جو کتابیں ان سے عموماً منسوب کی جاتی ہیں ان کی نصف سے کچھ ہی زیادہ تعداد مستند ہے۔ یہ بات کچھ قرین قیاس نظر نہیں آتی کہ ان کے دبستان فکر سے تعلق رکھنے والے متاخر علما نے بہت سی کتابیں لکھ کر ان سے منسوب کر دی ہوں' کیونکہ ان میں وہی انداز فکر اور اسلوب بیان نمایاں ہے جو ان کی مستند تصنیفات کی امتیازی خصوصیت ہے۔

ابن عربی نے اپنی تصنیفات کا جو عظیم ذخیرہ چھوڑا ہے

وہ ان کے زمانے کے تمام علوم اسلامی کا احاطہ کیے ہوے ہے، لیکن ان کی بیشتر تصانیف کا موضوع تصوف ہے۔ اس وسیع و بسیط موضوع کے علاوہ ابن عربی نے حدیث، تفسیر، سیرۃ النبیؐ، ادب---- جس میں متصوفانہ شاعری بھی شامل ہے--- علوم طبیعی، بالخصوص کیہان شناسی (Cosmography)، ہیئت اور علوم مخفیہ (occult sciences) پر بھی قلم اٹھایا ہے۔

ان تصنیفات کو زمانے کے اعتبار سے ترتیب دینا بہت مشکل ہے، لیکن باوجودیکہ ہمیں صرف دس کتابوں کی تاریخ تصنیف یقینی طور پر معلوم ہے، ہم اندازے سے یہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں کتاب مصنف نے اوائل عمر میں لکھی تھی جب وہ اندلس اور المغرب میں رہتے تھے، یا آخر عمر کی تصنیف ہے جب کہ انہوں نے بلاد مشرق میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ان کی صرف چند ایک کتابوں کے علاوہ باقی تمام اہم تصنیفات بلاد مشرق خصوصاً مکہ معظمہ اور دمشق میں لکھی گئی تھیں اور فتوحات، فصوص اور تنزلات جیسی کتابیں، جو ان کے پختہ ترین فکر کی آئینہ دار ہیں، ان کی زندگی کے آخری بیس سالوں کی یادگار ہیں، ان کی ابتدائی دور کی تصنیفات کی ایک اور امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی ایک موضوع سے مخصوص رسالوں کی شکل میں ہیں اور ان میں اس فلسفیانہ پختگی فکر کا کوئی نشان نہیں ملتا جو ان کی آخری عمر کی کتابوں میں نظر آتی ہے۔

اسلوب اور انداز فکر: ابن عربی کے اسلوب میں یکسانیت نہیں ہے۔ ان کا انداز بیان، بلکہ حقیت یہ ہے کہ ان کا انداز فکر بھی، وقتاً" فوقتاً" بدلتا رہتا ہے۔ اگر وہ چاہیں تو واضح اور سلیس انداز اختیار کر لیتے ہیں، ورنہ وہ بے حد مغلق اور مبہم اسلوب سے بھی کام لے سکتے ہیں۔در اصل اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ انہوں نے کس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور وہ مذہبی نقطہ نظر سے کتنی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی طرح ان کے ہاں شاعرانہ رنگین بیانی بھی ملتی ہے اور سادہ نثر بھی۔ ان کی ترجمان الاشواق کی بعض نظمیں عربی کی اعلیٰ ترین متصوفانہ نظموں کے مقابلے میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہو گا کہ ان کی آخری تصنیفات، بالخصوص فصوص، مبہم ترین ہیں۔ اس کا اسلوب رمزیہ ہے اور بیان انتہائی اصطلاحی قسم کا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ ابن عربی نے ان امور کو، جنہیں بڑی سادگی اور سلاست سے بیان کیا جا سکتا تھا، جان بوجھ کر گنجلک اور پیچیدہ بنانے کی کوشش کی اور اس طرح تنگ خیال راسخ العقیدہ اور راہ تصوف سے بے خبر لوگوں کی نظر سے اپنے وحدت الوجودی عقائد کو چھپایا۔ ان کی درست اعتقادی کے بارے میں جو اختلاف رائے دنیاے اسلام میں پایا جاتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے پردے میں اپنے اصل خیلات کو چھپانے میں صرف ایک حد تک کامیاب ہو سکے۔ ایک اعتبار سے فصوص کو قرآن مجید کی تفسیر بھی کہا جا سکتا ہے۔ ابن العربی نے تفسیر کے لیے جو آیات منتخب کیں ان کی تاویل اس طرح کی ہے کہ ان سے وہی معنی نکل سکیں جو وہ انہیں پہنانا چاہتے ہیں، بعض اوقات قواعد نحوی و اشتقاقی کے علے الرغم بھی قرآن کو فلسفہ وحدت الوجود کے ایک مسلسل و مربوط نظام فکر کے ساتھ ہم آہنگ کر کے دونوں کو اس طرح ملتبس کر دیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ذرا کمتر درجے تک یہی طریقہ تاویل ان احادیث نبوی کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔

وہ بنیادی اصول جس پر ابن عربی کے سارے متصوفانہ فلسفے کا دار و مدار ہے، عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ یہ عقیدہ مجمل طور پر ان چند الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے: "بزرگ و برتر ہے وہ ذات جس نے سب اشیا کو پیدا کیا اور جو خود انکا جوھر اصلی (اعیانہا) ہے" (فتوحات، ۲: ۶۰۴)۔

یہ عقیدہ وحدت الوجود کی ایک ایسی صورت ہے جس کی رو سے تمام عالم اشیا اس حقیقت کا محض ایک سایہ ہے جو اس کے پیچھے مخفی ہے، یعنی اس وجود حقیقی کا جو ہر اس شے کی آخری بنیاد ہے جو تھی، یا ہے اور یا آئندہ ہوگی۔ بے توفیق عقل حق اور خلق کی دوئی پر زور دیتی ہے اور ان کے اتحاد جوھری کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے اتحاد کے ادراک کا واحد وسیلہ صوفیانہ وجدان یا ذوق ہے۔ پس حقیقت کا مطالعہ دو مختلف پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے۔ بجاے خود تو یہ ایک ایسا ناقابل تقسیم اور غیر متشخص وجود مطلق ہے جو زمان و مکان کی

تمام حدود سے ماورا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علم انسانی سے بھی پرے ہے، بشرطیکہ علم سے مراد وہ چیز ہو جسے ہم اپنے حواس اور عقل نظری سے حاصل کرتے ہیں، لیکن اس نوع کے علم سے معلوم کی تعین ہو جاتی ہے اور تعین عبارت ہے تحدید سے، جو وجود مطلق کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ نے جب خدا کی تنزیہ مطلق پر زور دیا اور وہ یہ سمجھے کہ اس طرح انہوں نے اسے ہر قسم کی تحدید سے مبرا کر دیا ہے تو انہیں دھوکا ہوا، کیونکہ ذات الہی کے بارے میں یقین سے کچھ بھی کہنا، خواہ وہ اس کی تنزیہہ مطلق ہی کیوں نہ ہو، اس کی تحدید کے مترادف ہے حقیقی تنزیہہ در اصل مطلق ہی کا نام ہے۔ ابن عربی اسی کو تنزیہہ التوحید کہتے ہیں، یعنی وہ تنزیہہ جو وحدت کے باعث ہو اور یہ علمائے کلام کی تنزیہہ سے مختلف ہے۔ دوسری طرف حقیقت کو کثرت سے بھی تعبیر کیا سکتا ہے اور اس صورت میں وہ عالم اشیا کے مترادف ہو جاتی ہے۔ اگر ان دونوں پہلوؤں کو بیک وقت سامنے رکھا جائے تو حقیقت خدا بھی ہے اور کائنات بھی، حق بھی اور خلق بھی، واحد بھی اور کائنات بھی، حق بھی اور خلق بھی، واحد بھی اور کثیر بھی، خارج بھی اور داخل بھی، باطن بھی اور ظاہر بھی۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہم حسب معمول دوئی کی اصطلاحات میں سوچیں تو ہم حقیقت کے بارے میں ہر قسم کی دو متضاد صفات بیان کر سکتے ہیں، لیکن اگر ہم صوفیہ کی طرح اپنے وجدان کی رہنمائی قبول کر لیں تو حقیقت صرف ایک ہے اور عالم اشیا محض ایک واہمہ۔

ابن عربی کے فلسفۂ تصوف کی جڑیں اسلامی تصوف اور الہیات کی تاریخ میں گہری چلی گئی ہیں، اگرچہ بحیثیت مجموعی ان کا نظام فکر ان کا اپنا ہی رہتا ہے، گویا ان کا پاؤں ہر خیمے میں ہے اور وہ اپنا مواد ہر ممکن ماخذ سے مستعار کر لیتے ہیں۔ اسلام کے فلسفۂ توحید، یعنی باری تعالٰی کی وحدت مطلق کے بارے میں ابن عربی نے ہمیشہ یہ تشریح کی ہے کہ اس سے مراد وجود کل کی وحدت مطلق ہے۔ انہوں نے قدیم متصوفین اور الہیین سے بھی بہت کچھ اخذ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے وحدت و کثرت اور حقیقت واحد کے عالم اشیا کی مختلف شکلوں میں مسلسل ظہور کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ جوہر و اعراض اور اعراض کی دائمی تخلیق نو کے اشعری نظریے پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کے فلسفے اور نو افلاطونیت میں بنیادی اختلاف موجود ہے، پھر بھی انہوں نے، جہاں تک تصورات و اصطلاحات کا تعلق ہے، رواقیین اور نو افلاطونی فلسفیوں سے بھی بہت کچھ مستعار لیا ہے۔ اگر ہم ان کے نظریہ تجلیات اور افلوطین (Platonus) کے نظریۂ اشراقات میں مطابقت پیدا کریں تو صحیح نہ ہو گا۔ عقل اول، روح کل، فطرت، جسم کل، دراصل واحد حقیقت مطلق کے پہلو یا مظاہر ہیں، یعنی اسے دیکھنے کے مختلف زاویے ہیں نہ کہ، جیسا کہ افلوطین نے بتایا ہے، ایک دوسرے سے جدا اور مختلف وجود، جن کا ذات واحد سے ایک مخصوص ترتیب کے ساتھ نزول ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ابن عربی کا نظام فکر کچھ ہیگل کی مطلق عینیت سے زیادہ قریب ہے۔ ہمیں اشراق، تجلی، وحدت اور کثرت وغیرہ قسم کی اصطلاحات کی کوئی تاویل نہ کرنا چاہیئے جس سے ذات واحد کی وحدت ختم ہو جائے یا اس کا وجود کثرت میں تبدیل ہو جائے یا اس کے ماسوا کوئی اور شے موجود بالذات بن جائے۔ ابن عربی کے نزدیک اقلیم ہستی ایک دائرے کی صورت میں ہے، جو اسی نقطے پر ختم ہوتا ہے جس سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ اس کے برعکس نو افلاطونیوں کے ہاں ہستی ایک خط مستقیم میں حرکت کرتی ہے، جس کا نقطہ انتہا اس کے نقطہ ابتدا سے کبھی نہیں ملتا۔

کلام الہی ا لکلمۃ ابن عربی پہلے مسلمان مفکر ہیں جنہوں نے ا لکلمۃ کلام الہی (the Logos) اور "انسان کامل" کے بارے میں ایک مکمل نظریہ پیش کیا۔ فصوص الحکم اور التدبیرات الالٰہیہ کا مرکزی موضوع یہی ہے، اگرچہ فتوحات اور ان کی دیگر تصانیف میں بھی اس کے بعض پہلو معرض بحث میں آ گئے ہیں۔ مابعد الطبیعی نقطہ نظر سے کلام الہی کائنات میں ایک معقول اور زندہ اصل ہے، یعنی وہ کسی حد تک رواقیوں کی عقل کل کے مماثل ہے، جو تمام اشیا میں جلوہ گر ہے۔ اسے ابن عربی حقیقۃ الحقائق کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ متصوفانہ اور روحانی نقطہ نظر سے وہ اسے الحقیقۃ المحمدیہ کا مترادف قرار دیتے ہیں، جس کی اعلٰی ترین اور مکمل ترین تجلی ان تمام انسانوں میں ملتی ہے، جنہیں ہم انسان کامل کے زمرے میں شمار کرتے

ہیں، جس میں تمام انبیا اور اولیا اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شامل ہیں۔ انسان کامل وہ آئینہ ہے جس میں تمام اسرار الٰہیہ منعکس ہوتے ہیں اور وہ واحد تخلیق ہے جس میں تمام صفات الٰہیہ ظاہر ہوتی ہیں۔ انسان کامل خلاصہ کائنات (عالم اصغر) ہے، اس زمین پر خدا کا نائب ہے، اور وہ واحد ہستی ہے جسے خدا کی صورت میں بنایا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن العربی: الفتوحات المکیۃ، قاہرہ ۱۲۹۳ھ؛ (۲) وہی مصنف: فصوص الحکم، مع حواشی، طبع عفیفی A.E. Affifi، قاہرۃ ۱۹۴۶ء؛ (۳) وہی مصنف: انشاء الدوائر؛ (۴) وہی مصنف: التدبیرات الالٰہیہ؛ (۵) وہی مصنف: مُقلۃ المستوفز، طبع Nyberg؛ (۶) وہی مصنف: ترجمان الاشواق، متن مع ترجمہ از R.A. Nicholson، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۷) الضبی: بغیۃ الملتمس، طبع کودیرا Codera؛ (۸) ابن الابار: التکملہ، طبع کودیرا؛ (۹) ابن بشکوال: الصلۃ، (۱۰) المقری: نفح الطیب طبع ڈوزی Dozy، ۱: ۵۶۷ تا ۵۸۳؛ (۱۱) الشعرانی: طبقات الصوفیہ؛ (۱۲) وہی مصنف: الیواقیت والجواہر، قاہرۃ ۱۳۰۶ھ، ص ۶ تا ۱۴؛ (۱۳) ابن شاکر: فوات الوفیات، (۲: ۲۴۱)؛ (۱۴) ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ، ۱۳۵۰ھ؛ (۱۵) جامی: نفحات الانس؛ (۱۶) سبط ابن الجوزی: مرآۃ، طبع Jewett، ص ۴۸۷؛ (۱۷) عفیفی A.E.Affifi: *The Mystical Philosophy of Mohyid-Din*، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۳۹ء؛ (۱۸) عبدالباقی سرور: محی الدین ابن عربی؛ (۱۹) مولانا اشرف علی تھانوی: تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی، تھانہ بھون ۱۳۴۶ھ۔

○

ابن عطاء اللہ: احمد بن ابو الفضل تاج الدین الاسکندری الشاذلی (المالکی اور شاید شافعی المذہب)، ایک عرب صوفی، جو ابن تیمیہ [رک بآں] کا شدید ترین مخالف تھا۔ اس نے بتاریخ ۱۶ جمادی الآخرۃ ۷۰۹ھ / ۲۱ نومبر ۱۳۰۹ء کو قاہرہ کے مدرسے المنصوریہ میں وفات پائی۔ اس کا مزار قبرستان قرافہ میں ہے۔ ابن عطاء اللہ نے تفسیر، حدیث، نحو اور اصول میں درجہ فضیلت کے علاوہ دوسرے علوم میں بھی کمال پیدا کیا۔

ابتدا میں وہ صوفیہ سے دور دور رہتا تھا، مگر پھر شیخ الشیوخ ابو العباس المرسی کی صحبت نے اسے تصوف کے رنگ میں رنگ دیا۔ اس نے قاہرہ میں سکونت اختیار کر لی اور پھر وہیں الازہر میں حلقہ درس قائم کیا۔ اس کا کلام بڑا پر اثر تھا، دلوں میں گھر کرتا اور اقوال و آثار سے پر ہوتا۔ حلقہ ارادت بڑا وسیع تھا۔ تصنیفات میں اسرار و معارف اور رموز علم و حکمت نظم و نثر دونوں میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سے، جیسا کہ براکلمان Brockelmann (۲: ۱۱۷ تا ۱۱۸) نے بیان کیا ہے، مندرجہ ذیل چھپ چکی ہیں: (۱) الحکم العطائیۃ، مع شرح از محمد بن ابراہیم ابن عباد النفزی الراوندی، م ۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء، بولاق ۱۲۸۵ھ، قاہرہ ۱۳۰۳ و ۱۳۰۶ھ (مع شرح عبداللہ الشرقاوی، حواشی پر)؛ (۲) تاج العروس و قمع النفوس (یا الحاوی تہذیب النفوس)، قاہرہ ۱۲۷۵ھ، ۱۲۸۲ھ، ۱۳۰۵ھ، ۱۳۲۷ھ؛ (۳) لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس و شیخہ ابی الحسن۔ صوفی بزرگ شہاب الدین احمد المرسی (م ۶۸۶ھ / ۱۲۸۷ء) اور ان کے معلم تقی الدین علی بن عبداللہ الشاذلی (م ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء) کے سوانح حیات، مطبوعہ تونس ۱۳۰۴ھ، چاپ سنگی قاہرۃ ۱۲۷۷ھ، مع مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، جو الشعرانی کی لطائف المنن، قاہرہ ۱۳۲۱ھ کے حاشیے پر درج ہے؛ (۴) التنویر فی اسقاط التدبیر، ۱۳۲۱ھ میں تاج العروس کے حاشیے پر مصر میں طبع ہوئی۔

مآخذ: (۱) السبکی: طبقات الشافعیہ الکبریٰ، ۵: ۱۷۶؛ (۲) السیوطی: حسن المحاضرہ، ۱: ۳۰۱؛ (۳) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۷: ۷۰؛ (۴) شذرات الذہب، ۱۳۵۱ھ، ۶: ۱۹-۲۰ (بحوالہ ابن حجر: الدرر الکامنہ)؛ (۶) سرکیس: معجم المطبوعات، ۱۹۲۸ء، ۱۸۴۔

ابن الفارض: رک بہ عمر بن الفارض۔

ابن القاسم: ابو عبداللہ عبدالرحمٰن بن القاسم العُتقی، امام مالک کے ممتاز ترین شاگرد۔ انہوں نے امام مالک سے بیس سال تعلیم حاصل کی اور ان کی وفات پر انہیں کو سب سے بڑا مالکی شیخ سمجھا جاتا تھا۔ مغرب میں مالکی تعلیم انہیں کے ذریعے پھیلی۔ وہاں اب بھی اس تعلیم کا غلبہ ہے۔ ان کی وفات

قاہرہ میں ۱۹۱ھ / ۸۰۶ء میں ہوئی۔

مالکی مذہب کی بڑی بڑی کتابوں میں سے المدونہ (الکبریٰ) کو عام طور پر ابن القاسم ہی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اسے دراصل اسد بن الفرات نے مرتب کیا تھا اور وہ ان جوابات پر مشتمل ہے جو ابن القاسم نے مالک بن انس کے مذھب کے بارے میں اسد کے سوالوں کے دیے تھے اور جنھیں سحنون ابو سعید التنوخی (م ۲۴۰ھ / ۸۵۴ء) قاضی قیروان نے بشکل کتاب قلمبند کیا؛ چنانچہ ۱۸۸ھ / ۸۰۴ء میں جب وہ ابن القاسم سے ملاقات کے لیے گیا تو مؤخرالذکر نے اس کے تیار کردہ نسخے میں متعدد اصلاحات بھی کیں۔ ابن القاسم کی وفات پر سحنون نے ساری کتاب از سر نو مرتب کی؛ لہٰذا اب ابن القاسم کی مدونہ (کے موجود نسخے میں) ہمیں امام مالک بن انس کی تعلیمات کا وہ بیان ملتا ہے جس پر سحنون نے نظر ثانی کی تھی۔ بیس جلدوں میں یہ کتاب ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء میں قاہرہ میں چھپی۔ مدونہ کی شرح کئی ایک مالکی علما نے کی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wustenfeld، عدد ۳۲۰؛ (۲) ابن خلکان: Biographical Dictionary، ترجمہ دیسلان M.D. de Slane، پیرس ۱۸۴۳ء، ۲: ۸۶ ببعد؛ (۳) ابن الناجی: اسد بن الفرات کی سیرت، در معالم الایمان (تونس ۱۳۲۰ھ ۲: ۲ تا ۱۷) طبع و ترجمہ از O. Houndas و R. Basset حصہ دوم، ص ۱۰۴ تا ۱۴۳؛ (۴) براکلمان Brockelmann، ۱: ۱۷۶ ببعد۔

○

ابن القیم: شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد الزرعی، ۶۹۱ھ / ۱۰۹۸ء میں دمشق میں پیدا ہوے۔ ان کے والد دمشق کے مدرسہ الجوزیہ کے قیم (مہتمم) تھے۔ اس بنا پر ابتدا میں انھیں ابن قیم الجوزیہ کہا جاتا تھا، بعد میں صرف ابن القیم کے نام سے مشہور ہوے (الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۰؛ النجوم الزاھرہ، ۵: ۱۰۵)۔ ان کے والد ابو بکر بن ایوب علم الفرائض کے ماہر تھے جو انھوں نے اپنے بیٹے کو سکھایا۔ ابن القیم نے ایک مدت تک جمیع اصناف علوم و فنون میں اپنے دور کے مشہور شیوخ سے تکمیل کی۔ ۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ء میں جب ابن تیمیہؒ مصر سے مراجعت کر کے دمشق میں مقیم ہوے تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوے اور ۷۲۸ھ تک، جب ابن تیمیہؒ نے وفات پائی، متواتر ان کے پاس رہے اور ایک لمحے کے لیے بھی ان کی مفارقت گوارا نہ کی (الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۱؛ البدایہ والنہایہ، ۱۴: ۲۳۴)۔ اس طویل صحبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن تیمیہؒ کا رنگ ان پر غالب آگیا۔ وہ ابن تیمیہؒ کے صحیح جانشین اور ان کے علوم کے صحیح معنی میں حامل تھے۔ ابن تیمیہؒ کی وفات کے بعد ان کی کتابوں کی تہذیب و تبویب اور نشر و اشاعت ان کی بدولت ہی ہوئی (طبقات الحنابلہ، مخطوطہ؛ الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۱؛ البدر الطالع، ۲: ۱۵۲)۔ مسئلہ شدالرحیل لزیارۃ قبر الخلیل اور مسئلہ طلاق ثلاثہ میں امام ابن تیمیہؒ کی رائے جمہور علما سے مختلف تھی۔ ابن قیم ان مسائل میں اپنے استاد کے ہمنوا تھے۔ علماے وقت نے ان مسائل کی بنا پر کئی دفعہ ان کے خلاف ہنگامے کھڑے کیے اور کئی دفعہ انھیں محبوس ہونا پڑا۔ سب سے آخری بار ۷۲۶ھ / ۱۳۲۶ء میں ابن تیمیہؒ کو دمشق کے قلعے میں قید کر دیا گیا۔ اس قید میں ابن القیم بھی ابن تیمیہ کے ہمراہ تھے۔ چونکہ وہ ابن تیمیہ کے خاص الخاص شاگرد تھے، اس لیے انھیں خاص طور پر نشانہ ستم بنایا گیا اور اونٹ پر سوار کر کے سارے شہر میں مشتہر کیا گیا اور بعد ازاں قلعہ دمشق میں ابن تیمیہؒ سے علیحدہ قید کر دیا گیا۔ ابن تیمیہؒ کی وفات کے بعد انھیں قید سے رہائی نصیب ہوئی، لیکن مسلک ابن تیمیہؒ کی تائید و حمایت کی وجہ سے انھیں دوبارہ پہلی سی مصیبتیں برداشت کرنا پڑیں (طبقات الحنابلہ، مخطوطہ؛ الدرر الکامنہ، ۳: ۴۰۱، ۱۴۳)۔

ابن القیم تقلید شخصی کے سخت خلاف تھے۔ بہرحال مسائل میں ان کا میلان اپنے استاد کے طرح امام احمد بن حنبل کی طرف تھا۔ اصول و عقائد میں وہ حنبلی المذھب تھے، لیکن فروع میں آزاد تھے۔ (ابن العماد: شذرات الذھب، ۶: ۱۶۹)۔ اپنے استاد کی طرح وہ فلسفیوں، معتزلیوں، جہمیوں، حشویوں اور وحدت الوجودیوں کے سخت مخالف تھے اور کلام، عقائد اور تصوف کے مسائل میں سلف صالحین کے نقطہ نظر کے حامی تھے۔ وہ بدعات و محدثات کو ناپسند کرتے تھے اور مسلمانوں کو ابتدائی

دور کے سادہ اسلام کی طرف لے جانا چاہتے تھے۔ عیسائیوں اور یہودیوں کے عقائد باطلہ کی تردید میں بھی انہوں نے متعدد کتابیں تحریر کیں۔

ابن القیم نے ۶۰ برس کی عمر میں بروز جمعرات ۱۳ رجب ۷۵۱ھ / ۱۶ اگست ۱۳۵۰ء میں عشا کی اذان کے وقت دمشق میں وفات پائی۔ آئندہ روز بعد نماز ظہر جامع جراح میں نماز جنازہ پڑھی گئی اور انہیں ان کے والد کے پاس باب الصغیر کے قبرستان میں دفن کیا گیا (البدایہ والنھایہ' ۱۴: ۲۳۴؛ طبقات الحنابلہ' مخطوطہ)۔ انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں' جن میں بیشتر دستبرد زمانہ کے باعث نادر الوجود ہو چکی ہیں۔ ابن العماد الحنبلی نے اپنی کتاب شذرات الذہب میں ان کی تصنیفات کی ایک طویل فہرست دی ہے' جس میں مذکورہ کتابوں کی تعداد ۴۵ ہے اور اس کے بعد "وغیرہ ذلک" لکھ دیا ہے' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن القیم نے ان کے علاوہ اور کتابیں بھی لکھیں۔ براکلمان نے اپنی "تاریخ ادبیات عربی" میں ابن قیم کی ۵۲ کتابوں کا تذکرہ کیا ہے (تکملہ' ۲: ۱۲۶ ببعد)۔ اغاثۃ اللھفان من مصائد الشیطان میں (ص ۲۳) ان کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ تصانیف کی ایک نسبتاً مفصل فہرست درج ہے' جس کا بیشتر حصہ طبقات الحنابلہ سے ماخوذ ہے۔ چند اہم مطبوعہ تصانیف درج ذیل ہیں:

(۱) اجتماع الجیوش الاسلامیہ' امرتسر ۱۳۱۴ھ' مصر ۱۳۵۰ھ؛ (۲) اعلام الموقعین عن رب العالمین' دہلی ۱۳۱۳-۱۳۱۴ھ' ۲ اجزاء' مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۳) اغاثۃ اللھفان فی حکم طلاق الغضبان' مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۴) اغاثۃ اللھفان من مصائد الشیطان' قاہرہ ۱۳۲۰ھ' (طریق الھجرتین کے ساتھ') ۱۳۲۲ھ' (۵) التبیان فی اقسام القرآن' مکہ ۱۳۲۱ھ مصر ۱۳۵۲ھ؛ (۶) تحفۃ الودود فی احکام المولود' لاہور ۱۳۲۹ھ؛ (۷) حادی الارواح الی بلاد الافراح' اعلام الموقعین کے حاشیے پر (مطبع فرج اللہ الکردی ۱۳۲۵-۱۳۲۶ھ اور علیحدہ بھی چھپ چکی ہے)؛ (۸) زاد المعاد فی ھدی خیر العباد' کانپور ۱۲۹۸ھ' مصر ۱۳۲۴' ۱۳۴۷ھ' (اردو ترجمہ از رئیس احمد جعفری' کراچی ۱۹۶۲ء)؛ (۹) شفاء العلیل فی القضاء والقدر و الحکمۃ والتعلیل' مصر ۱۳۲۳ھ' (اردو ترجمہ: کتاب التقدیر' مطبوعہ لاہور)' (۱۰) الطرق الحکمہ فی السیاسۃ الشرعیہ' قاہرہ ۱۳۱۷ھ' (دیگر کتب کے لیے دیکھیے آ آ' بذیل مادہ)۔

مآخذ: ابن آلوسی البغدادی : جلاء العینین' بولاق ۱۲۹۸ھ؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاھرہ فی اخبار مصر و القاھرہ' مطبوعہ University of California Press؛ (۳) ابن حجر: الدرر الکامنہ فی اعیان المائۃ الثامنہ' حیدر آباد دکن' (۳: ۴۰۰ ببعد)؛ (۴) ابن رجب: ذیل طبقات الحنابلہ (مخطوطہ مولانا داؤد غزنوی لاہور کے کتب خانے میں موجود ہے)؛ (۵) ابن العماد: شذرات الذہب' (۶: ۱۶۸)؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنھایہ' مطبعۃ السعادۃ' (۱۴: ۲۳۴)؛ (۷) ابوزھرہ محمد: ابن تیمیہ: حیاتہ و عصرہ' دار الفکر العربی مصر؛ (۸) ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر: الرد الوافر' قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۹) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ (قاہرہ ۱۳۲۶ھ' ص ۲۵)؛ (۱۰) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیہ' قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۱) حاجی خلیفہ: کشف الظنون' قاہرہ ۱۳۱۱ھ۔

○

ابن ماجہ: ابو عبداللہ محمد بن یزید بن عبداللہ بن ماجہ الربعی القزوینی۔ یہ ابن ماجہ کیوں کہلاتے تھے؟ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ماجہ ان کے والد کا لقب تھا (النووی: تہذیب الاسماء؛ الفیروزآبادی : القاموس' بذیل مادہ م و ج؛ السندی: حاشیہ سنن ابن ماجہ)۔ القاموس میں ہے کہ ماجہ ان کے والد کا نہیں دادا کا لقب تھا' لیکن شاہ عبدالعزیز نے عجالۂ نافعہ (مطبع مجتبائی دہلی' ص ۴۸) میں اسے غلط بتایا ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین (ص ۱۱۲) میں اپنی یہ تحقیق درج کی ہے کہ ماجہ ان کی والدہ کا نام تھا۔ ابو الحسن السندی (م ۱۱۳۸ھ) نے اپنی شرح الاربعین اور مرتضٰی الزبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے تاج العروس میں بھی یہی لکھا ہے کہ ماجہ محمد کی والدہ کا نام تھا۔

محمد فؤاد عبدالباقی نے اپنی طبع سنن ابن ماجہ (قاہرہ ۱۹۵۳ء' ص ۱۵۲۰-۱۵۲۳) میں یہ بحث کی ہے کہ ماجہ کے آخر میں "ہ" ہے یا گول "ۃ" اور دونوں کو جائز قرار دیا ہے' گو اپنی رائے میں "ہ" کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

ابن ماجہ عجمی نژاد تھے۔ ان کی نسبت الربعی اس لیے ہے کہ وہ عرب قبیلہ ربیعہ کے موالی تھے۔

ابن ماجہ ۲۰۹ھ / ۸۲۴ء میں پیدا اور ۲۲ رمضان ۲۷۳ھ / ۱۸ فروری ۸۸۶ء کو فوت ہوے۔ محمد بن الاسود القزوینی اور الفرائضی ایسے شعرا نے ان کے مرثیے لکھے۔

ابن ماجہ کے بچپن کا زمانہ ممالک اسلامیہ میں علوم و فنون کی ترقی کا زمانہ تھا۔ علم دودست مامون الرشید سریر آرائے خلافت تھا۔ جب وہ بڑے ہوے تو انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار جمع کرنے کے لیے عرب، عراق، شام، مصر اور خراسان کے سفر کیے۔ آپ کی یہ رحلت علمیہ ۲۳۰ھ کے بعد شروع ہوئی (خلاصہ تذھیب، بذیل ترجمہ اسمٰعیل بن زرارہ)۔ اس وقت جا بجا اسناد و روایت کے دفتر کھلے ہوے تھے اور بڑے زور شور سے حدیث کا درس جاری تھا۔ یہ واثق باللہ کا عہد تھا، جو مامون اصغر کہلاتا تھا۔

ابن ماجہ کی سب سے اہم تصنیف ان کی سنن ہے، جس میں ۴۳۴۱ حدیثیں تو وہ ہیں جو صحاح کی باقی پانچ کتابوں میں بھی موجود ہیں اور باقی ۱۳۳۹ حدیثیں ایسی ہیں جو زوائد ابن ماجہ ہیں۔

ابن ماجہ کی سنن عموماً صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے۔ کہتے ہیں سب سے پہلے ابو الفضل محمد بن طاہر (م ۵۰۷ھ) نے اس کتاب کو صحاح ستہ میں شمار کیا تھا اور یہی عام متاخرین کا فیصلہ ہے (مقدمہ شرح سنن ابن ماجہ از السندی)، لیکن ابن السکن (م ۳۵۳ھ)، ابن مندہ (م ۳۹۵ھ)، ابو طاہر (م ۵۷۶ھ)، ابن الاثیر (م ۶۰۶ھ)، ابن صلاح (م ۶۴۳ھ)، ایسے علما اسے صحاح ستہ میں شامل نہیں کرتے، بلکہ اس کے بجاے یا تو وہ صحاح خمسہ ہی پر اکتفا کرتے ہیں اور یا بعض لوگ (مثلاً امام رزینؒ وغیرہ) امام مالک (م ۱۷۹ھ) کی موطا کو صحاح ستہ کے زمرے میں شامل کرتے ہیں۔ ابن الاثیر (م ۶۰۶ھ) نے اپنی کتاب جامع الاصول میں امام رزین ہی کی راے کو ترجیح دی ہے اور یہی راے ابو جعفر بن زبیر الغرناطی کی ہے (تدریب الراوی، ص ۵۶)۔ جن لوگوں نے سنن ان ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل نہیں کیا، اس کی وجہ ان کے نزدیک اس میں ضعیف روایات کی موجودگی ہے، مگر شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین میں ابو زرعہ الرازی (م ۲۶۴ھ) کی شہادت سے لکھا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی ضعیف و منکر احادیث کی تعداد بیس سے بھی کم ہے اور بعض لوگوں نے ان کی تعداد دس سے کچھ اوپر بتائی ہے (شروط الائمۃ الستہ، ص ۴۶)۔ محمد فواد عبدالباقی نے ان کی تعداد بڑھا کر سات سو بارہ تک پہنچا دی ہے (سنن ابن ماجہ، طبع محمد فواد عبدالباقی، ص ۱۵۲۰)۔ بعض علما نے سنن ابن ماجہ کو موطا پر مقدم کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں کتب خمسہ سے بہت سی روایتیں زائد ہیں، برخلاف موطا کے کہ اس میں ایسا نہیں ہے (السخاوی: فتح المغیث، طبع لکھنؤ، ص ۳۳)، ورنہ صحت و قوت روایات کے لحاظ سے موطا کو مسلمہ طور پر سنن ابن ماجہ پر بدرجہا فوقیت حاصل ہے۔ صلاح الدین خلیل علائی (م ۷۶۱ھ) نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ صحاح ستہ میں چھٹی کتاب سنن ابن ماجہ کے بجائے سنن دارمی قرار دی جانا چاہیے (فتح المغیث، ص ۳۳)۔

سنن ابن ماجہ کا متن متعدد بار چھپ چکا ہے، مثلاً دہلی ۱۲۳۳ھ، ۱۲۷۳ھ، ۱۲۸۲ھ، ۱۳۰۷ھ، لاہور ۱۳۱۱ھ، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۹۵۲-۱۹۵۴ء طبع محمد فواد عبدالباقی مع شرح، یہ طباعت غالباً سب سے بہتر ہے۔

سنن ابن ماجہ کی متعدد شرحیں بھی لکھی گئی ہیں (ان کے لیے دیکھیے آ آ، بذیل مادہ)۔

احمد بن محمد البوصیری (م ۸۴۰ھ) اور ابن حجر الہیتمی (م ۹۷۴ھ) نے زوائد سنن ابن ماجہ علی کتب الحفاظ الخمسہ کے نام سے علیحدہ علیحدہ کتابیں مرتب کیں۔ ابن عساکر (م ۵۷۱ھ) اور حافظ مزی (م ۵۴۱ھ) نے اس سنن کے رجال و اطراف کو جمع کیا۔ حافظ ذہبیؒ (م ۷۴۸ھ) نے اس کے ان رواۃ پر جن سے صحیحین میں کوئی روایت نہیں المجرد فی اسماء رجال ابن ماجہ کلھم سوی من اخرج لہ منھم فی احد الصحیحین کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھی۔ اس کا مخطوطہ کتب خانہ ظاہریہ دمشق میں موجود ہے۔ سنن ابن ماجہؒ اور اس کی شروح اور دیگر متعلقہ کتابوں کے مخطوطے جس جس جگہ محفوظ ہیں براکلمان نے ان کا ذکر کیا ہے۔

سنن ابن ماجہ میں ثلاثیات' یعنی ایسی روایات کی تعداد' جن کی سند میں امام ابن ماجہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہیں' پانچ ہے' جب کہ سنن ابو داؤد اور سنن الترمذی میں ان کی تعداد ایک ایک ہے اور صحیح مسلم اور سنن النسائی میں ایک بھی نہیں۔

ابن ماجہ نے ایک ضخیم تفسیر بھی مرتب کی تھی' جس میں قرآن مجید کی تفسیر کے سلسلے میں احادیث و آثار کو بالاسناد جمع کیا گیا ہے۔

آپ کی تیسری تصنیف التاریخ ہے۔ یہ صحابہ کرامؓ سے سے لے کر مصنف کے عہد تک کی تاریخ ہے۔ ابن طاہر المقدسی (م ۵۰۷ھ) نے قزوین میں اس کا نسخہ دیکھا تھا۔

جمال الدین مزی نے تہذیب الکمال اور ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ابن ماجہ کے تلامذہ کی فہرست میں بہت سے نام گنوائے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن الجوزی : المنتظم' ۵: ۹۰؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان' بذیل مادہ قزوین؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل' مصر ۱۳۰۱ھ' ۷: ۱۷۱؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان' ۱: ۴۸۴؛ (۵) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ' ۲: ۱۸۹ بعد؛ (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان' ۲: ۱۱۸؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ و النھایۃ' ۱۱: ۵۱؛ (۸) وہی مصنف: الباعث الحثیث' مصر ۱۳۵۳ھ' ص ۹۰ بعد؛ (۹) الفیروز آبادی: القاموس' بذیل مادہ م' ج' ہ؛ (۱۰) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب' ۹: ۵۳۰؛ (۱۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاھرۃ' ۲: ۷۶ بعد؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذھب' ۲: ۱۶۴؛ (۱۳) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین' ۱۲۴ بعد؛ (۱۵) محمد عبدالرشید نعمان: امام ابن ماجہ اور علم حدیث' کراچی' نواح ۱۳۷۶ھ؛ (۱۶) براکلمان' ۱: ۱۶۳ و تکملہ' ۱: ۲۷۰؛ (۱۷) آآ' طبع اول' لائڈن' ۲: ۴۰۰۔

○

ابن مسعود رضی اللہ عنہ : ابو عبدالرحمن عبداللہ بن غافل بن حبیب بن شمخ بن فار بن مخزوم بن صاھلہ بن کاھل بن الحارث بن تمیم (اصابہ: تیم) بن سعد بن ھذیل' صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ۱۲ عام الفیل میں پیدا ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں سے بیشتر کی طرح وہ بھی مکہ کے ادنٰی طبقے میں سے تھے۔ جوانی میں وہ عقبہ بن ابی معیط کے مویشی چراتے رہے' اس لیے بعد کے زمانے میں سعدؓ ابی وقاص نے ایک بحث کے دوران میں انہیں ایک ھذلی غلام کہا تھا (طبری' ۱: ۲۸۱۲)۔ انہیں عام طور پر بنی زھرہ کا حلیف بتایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے باپ کو بھی۔ موخر الذکر کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ عبداللہ کا بھائی عقبہ اور ان کی ماں ام عبد (بنت عبد ود بن سواء) قدیم صحابہ میں سے ہیں' چنانچہ النووی (طبع Wüstenfeld' ص ۳۷۰) عقبہ کو "صحابی ابن صحابیہ" بتاتا ہے۔ ان کے قبول اسلام کو ایک معجزے کا نتیجہ سمجھا گیا ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ مکہ معظمہ سے ہجرت کر رہے تھے (استیعاب میں ہجرت کا ذکر نہیں' بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ کے پاس سے گذرے)' تو ان کی ملاقات عبداللہ سے ہوئی' جو بکریوں کا ایک ریوڑ چرا رہے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دودھ مانگا تو انہوں نے اپنی دیانت داری کی بنا پر دودھ پلانے سے انکار کر دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بھیڑ کو پکڑ لیا اور اس کے تھنوں پر ہاتھ پھیرا تو تھن بڑے ہو گئے اور ان سے دودھ کی بڑی مقدار نکل آئی۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے تھنوں کو ویسا ہی کر دیا جیسے وہ پہلے تھے۔ یہ معجزہ دیکھ کر' حضرت عبداللہ مسلمان ہو گئے۔

یہ درست ہے کہ حضرت عبداللہ اولین صحابہ میں سے تھے' چنانچہ وہ فخریہ طور پر اپنے آپ کو "چھے میں سے چھٹا" "سادس ستہ" کہا کرتے تھے۔ (مسلم) دوسری روایات کے مطابق وہ اس وقت اسلام لائے جب کہ ابھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ارقمؓ کے گھر میں نہیں گئے تھے' بلکہ وہ حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے بھی پہلے ایمان لائے۔ قبول اسلام کے وقت ان کی عمر انیس بیس سال تھی۔

مدینے میں وہ مسجد نبویؐ کی پشت پر رہتے تھے اور وہ

اور ان کی والدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے گھر میں اس قدر کثرت سے آتے جاتے دکھائی دیتے تھے کہ ناواقف لوگ انہیں آپؐ کے گھر کے آدمی سمجھتے تھے، لیکن حضرت عبداللہ محض "صاحب النعلین (والسواک: اصابہ) والوساد والسواد" (استیعاب: بذیل مادہ) کی حیثیت سے رسول اللہؐ کے وفادار خادم تھے۔ وہ ظاہری وضع قطع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تقلید کیا کرتے تھے۔ عبداللہؓ بن مسعود کے بال سرخ اور لمبے تھے اور وہ ان میں خضاب نہ لگاتے تھے۔ وہ زیادہ تر نماز پر زور دیا کرتے تھے اور اس کے برعکس (نفلی) روزے کم رکھتے تھے، تاکہ خدا کی خدمت کے لیے اپنی طاقت کو محفوظ رکھ سکیں۔

وہ تمام غزوات میں موجود تھے۔ بدر کی جنگ میں جب ابوجہل شدید طور پر مجروح ہو گیا تو وہ اس کا سر کاٹ کر فاتحانہ انداز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں لائے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود ان لوگوں میں سے بھی تھے جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جنت کی بشارت دی تھی۔ ردۃ (فتنہ ارتداد) کے دوران میں جب حضرت ابوبکرؓ نے مدینے کو حفاظت کے خیال سے مستحکم کرنا چاہا تو حضرت عبداللہؓ ان لوگوں میں سے تھے جنہیں آپ نے شہر کے کمزور مقامات کی نگرانی کے لیے منتخب کیا تھا۔ انہوں نے یرموک کی جنگ میں بھی حصہ لیا۔ بقول ابوزید: (المحبر، ص ۱۶۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں "مقتسمین" کے رد کے لیے بھی روانہ فرمایا تھا۔

حضرت عمرؓ نے انہیں کوفے کے بیت المال کے انتظام اور اسلام کی تلقین کے لیے بھیجا۔ قرآن حکیم اور سنت کا عالم ہونے کی وجہ سے لوگ اکثر ان سے مسائل دریافت کیا کرتے تھے۔ ان سے ۸۴۸ احادیث مروی ہیں۔ بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث روایت کرتے وقت ان پر لرزہ طاری ہو جاتا تھا اور یہاں تک کہ ان کی پیشانی سے پسینہ بہنے لگتا تھا۔ جو کچھ وہ بیان کرتے نہایت احتیاط سے کرتے تاکہ کہیں کوئی غلط بات نہ کہہ دیں۔

ان کی وفات کے متعلق متضاد روایات ہیں۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے انہیں ان کے کوفے کے عہدے سے معزول کر دیا تھا۔ جب لوگوں کو یہ خبر ملی تو لوگوں نے انہیں روکنا چاہا، لیکن انہوں نے کہا "مجھے جانے دو کیونکہ اگر فتنے برپا ہونے والے ہیں تو میں ان کا باعث نہیں بننا چاہتا" (استیعاب اور اصابہ میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی معزولی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کی گئی ہے (دیکھیے انساب الاشراف، یروشلم ۱۹۳۶ء، ۳۶۵)۔ ایک روایت کی رو سے وہ مدینہ منورہ واپس چلے آئے اور وہاں ۳۲ یا ۳۳ھ میں ساٹھ سال سے زیادہ عمر میں وفات پائی اور رات کے وقت بقیع الغرقد میں مدفون ہوئے۔

انہوں نے حضرت زبیرؓ کو اپنا وصی مقرر کیا۔۔۔ دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے کوفے میں وفات پائی اور ۲۶ھ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انہیں سعد رضی اللہ عنہ بن ابی وقاص کے ساتھ معزول نہیں کیا تھا۔

حضرت عبداللہ کی زیادہ تر شہرت بحیثیت محدث و مفسر قرآن ہے۔ مسند احمد (۱: ۳۷۴ تا ۴۶۶) میں ان کی روایت کردہ احادیث کو جمع کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: زخاؤ Sachau، ابن سعد کی تیسری جلد کے دیباچے ص xv بعد میں؛ (۲) طبری: تاریخ، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۳) ابن ہشام، طبع Wustenfeld، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابہ، بذیل مادہ؛ (۵) ابن حجر: اصابہ، بذیل مادہ؛ (۶) النووی، طبع Wustenfeld، بذیل مادہ؛ (۷) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۳: ۱۰۵ بعد؛ (۸) صفۃ الصفوۃ، ۱: ۱۵۴؛ (۱۰) الجاحظ: البیان والتبیین، طبع ھارون، ۲: ۵۶؛ (۱۱) البدء والتاریخ، ۵: ۹۷؛ (۱۲) حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۲۴؛ (۱۳) تاریخ الخمیس، ۲: ۲۵۷.

○

ابوبکر الصدیقؓ: نامور صحابی رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہ کے والد اور پہلے خلیفہ راشد۔

۱۔ نام، خاندان اور ابتدائی حالات: گھر والوں نے عبداللہ نام تجویز کیا، مگر وہ اپنی کنیت ابوبکرؓ سے مشہور ہوئے

ابوبکر الصدیق رض

(اصابہ' ۲/ ۳: ۸۲۹)۔ ان کے والد قبیلہ قریش کی شاخ تیم کے ابو قحافہ (عثمان) بن عامر تھے۔ اس لیے حضرت ابوبکرؓ کو بعض اوقات ابن ابی قحافہ بھی کہا جاتا ہے۔ اشناق کا منصب اسی خاندان تیم بن مرۃ کے سپرد تھا' یعنی یہ لوگ خون بہا اور تاوان کی رقوم معین کیا کرتے تھے (العقد الفرید' ۲: ۴۷)۔ ان کی والدہ اسی برادری کی ام الخیر سلمٰی بنت صخر تھیں۔ حضرت ابوبکرؓ کو عتیق کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے' جس کی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ وہ جہنم سے آزاد ہیں (ترمذی' ۲: ۲۱۴)۔ قدیم عرب مؤرخوں نے ان کا نام "عتیق" ہی بتایا ہے اور اہل لغت نے عتیق کو جمیل سے تعبیر کیا ہے (المحبر' ۱۲؛ الاشتقاق' ۳۰ و ابن نعیم: المعرفۃ بحوالہ اصابہ)۔ ابن دکین کا قول ہے کہ آپ عتیق اس لیے کہلاتے تھے کہ آپ شروع سے نیک چلے آتے تھے (الاصابہ)۔ بعد میں وہ الصدیق کے لقب سے معروف ہوئے' جس کے معنے سچ بولنے والے' معاملے کے سچے یا تصدیق کرنے والے کے ہیں۔ آخری مفہوم کو اس روایات کی تائید بھی حاصل ہے کہ یہ حضرت صدیقؓ ہی تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معراج و اسرا [رک بآں] کا واقعہ سن کر فی الفور یقین لائے اور آپ کی تصدیق کی' ابن حجر اور محمود العقاد نے عتیق نام کی اور توجیہات بھی بیان کی ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کا سنہ ولادت حدود ۵۷۱- ۵۷۲ء ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عمر میں اڑھائی برس چھوٹے تھے' گویا آپ عام الفیل کے اڑھائی برس بعد پیدا ہوئے' یعنی ہجرت سے پچاس برس چھے مہینے پہلے۔

حضرت ابوبکرؓ نے پانچ شادیاں کیں: (۱) کی قبیلہ عامر کی قتیلہ بنت عبدالعزی سے' جن سے عبداللہؓ (بروایت ابن سعد) اور اسماء (جن کی شادی الزبیر بن العوام کے ساتھ ہوئی) پیدا ہوئے۔ یہ مسلمان نہیں ہوئیں اور انہوں نے علیحدگی اختیار کر کے مکہ میں دوسری شادی کر لی۔ ایک موقع پر وہ اپنے خاوند کے ہمراہ مدینے میں بھی گئی تھیں؛ (۲) قبیلہ کنانہ کی ام رومان بنت عمر بن عامر' جن سے عبدالرحمن اور ام المومنین حضرت عائشہؓ پیدا ہوئے۔ ایک روایت یہ ہے کہ عبداللہ اس شادی سے پیدا ہوئے۔ اس طرح وہ حضرت عائشہؓ کے اخیافی بھائی تھے؛ (۳) ام بکر' جو قبیلہ کلب سے تھیں' وہ نہ تو مسلمان ہوئیں اور نہ ہجرت کے وقت حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ مدینے گئیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے انہیں طلاق دے دی تھی (بخاری' کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)؛ (۴) قبیلہ خثعم کی اسماء بنت عمیس' جن سے محمد بن ابی بکر پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد حضرت علیؓ کے نکاح میں آئیں؛ (۵) مدنی خاندان الحارث بن الخزرج کی حبیبہ بنت خارجہ' جن سے ام کلثوم پیدا ہوئیں۔ آخری دو شادیاں ان کی زندگی کے آخری دور میں ہوئیں۔ پہلی دو شادیاں غالباً ایک ہی زمانے میں ہوئیں' کیونکہ عبدالرحمن ان کے سب سے بڑے بیٹے تھے' لیکن مدینے کی طرف سے ہجرت میں صرف ایک بیوی ام رومان ان کے ساتھ تھیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے والد اور والدہ دونوں صحابی تھے اور یہ آپ کی خصوصیت ہے کہ آپ کے خاندان کی چار پشتوں نے عہد رسالت کو دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیض صحبت پایا۔

حضرت ابوبکرؓ کی زندگی کے متعلق ان کے اسلام لانے سے پہلے کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ اسلام قبول کرنے کے وقت آپ چالیس ہزار درہم کے سرمایے کے تاجر تھے۔ تجارت کے سلسلے میں مختلف مقامات کی آمد و رفت کے باعث مکے سے باہر کے بہت سے لوگوں سے بھی واقفیت رکھتے تھے اور وہ انہیں خوب پہچانتے تھے (بخاری' کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)۔

حضرت ابوبکرؓ کو لکھنا پڑھنا بھی آتا تھا اور آپ عرب قبائل کے انساب کے بھی ماہر تھے۔ زمانہ جاہلیت میں بھی آپ اخلاق حسنہ کا سرچشمہ تھے اور آپ کے اخلاق میں اخلاق محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پرتو نظر آتا تھا' چنانچہ حضرت خدیجہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق آپ پر وحی نبوت کے آغاز کے وقت جو الفاظ استعمال کیے تھے تقریباً وہی الفاظ ابن الدغنہ نے قریش مکہ کے سامنے حضرت ابوبکرؓ کی تعریف کرتے ہوئے استعمال کیے (بخاری' کتاب الکفالہ' ب ۴'

کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)۔ حافظ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے زمانۂ جاہلیت ہی میں اپنے اوپر شراب حرام کر لی تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے آپ کے دوستانہ تعلقات آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت سے پہلے ہی قائم ہو گئے تھے۔ رشتے میں وہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چچا زاد بھائی تھے۔ اخلاق و فضائل کی مماثلت نے تعلقات اس قدر بڑھا دیے تھے کہ صبح و شام دونوں وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم آپ کے مکان پر ضرور تشریف لاتے تھے۔ یہ دستور مکی زندگی میں عرصے تک بعد اسلام بھی قائم رہا (بخاری' کتاب مناقب الانصار' ب ۴۵)۔

۲۔ قبول اسلام سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات تک: الطبری (۱: ۱۱۶۵ ببعد)' ابن سعد (طبقات' ۳ / ۱' ۱۲۱) اور ابن حجر (اصابہ) نے تصریح کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سب سے پہلے ایمان لانے والے حضرت ابوبکرؓ تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ بالغ مردوں میں حضرت ابوبکرؓ' بچوں میں حضرت علیؓ اور عورتوں میں حضرت خدیجہؓ سب سے اول اسلام لائے۔ ایمان لانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے اپنی تمام قوت اور قابلیت دین کی راہ میں وقف کر دی۔ قبول اسلام کے بعد ان کی تمام زندگی اطاعت و استقامت کی داستان ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے عرصۂ دراز تک سختیاں برداشت کیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دامن کو نہ چھوڑا' جب انھیں عبادت تک سے روک دیا گیا تو اسلام کے مطابق آزادی سے عبادت بجا لانے کے لیے گھربار چھوڑ کر براہ یمن حبشہ کی راہ لی۔ پانچ منزلیں طے کر کے برک الغماد تک پہنچے تھے کہ قبیلہ القارہ کے سردار ابن الدغنہ سے ملاقات ہوئی جو حضرت ابوبکرؓ کو اپنی ذمہ داری پر واپس لے آیا۔ آپ مکے ہی میں رہے' تاآنکہ ہجرت مدینہ کا وقت آ گیا۔ حضرت ابوبکرؓ اب بھی اذیتیں سہہ رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب صحابہؓ کو مدینے کی طرف ہجرت کی اجازت دی تو حضرت ابوبکرؓ نے اپنے لیے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اجازت مانگی (بخاری' کتاب المنازل' ب ۲۸)' مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "تم ابھی ٹھیرو' کیونکہ امید ہے کہ مجھے بھی اجازت مل جائے گی۔" چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہمراہ ہجرت فرمائی۔ اور یہ وہی وقت ہے جب سے حضرت ابوبکرؓ کے فضائل کا سب سے درخشاں باب شروع ہوتا ہے (نیز دیکھیے ۹ التوبہ): ۴۰؛ ۸ [الانفال]: ۴۰)۔ ہجرت کا واقعہ ایک پرخطر راز تھا' لیکن ابوبکرؓ اور آپ کے خاندان کے سینے اس راز کا مدفن بن گئے۔ مدینہ منورہ پہنچنے کے جلد ہی بعد ان کا کنبہ' جو ام رومانؓ' حضرت عائشہؓ' حضرت اسماءؓ اور شاید عبداللہؓ پر مشتمل تھا' ہجرت کر کے مدینے پہنچ گیا۔ مسلمانوں میں ان کی مخصوص حیثیت اس سے اور نمایاں ہو گئی' کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی صاحبزادی حضرت عائشہؓ سے نکاح کر لیا۔ جو آپ کو اپنی تمام ازواج میں سے زیادہ محبوب تھیں۔ علاوہ ازیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہمراہ تمام غزوات اور مشاہد میں شریک رہے۔ مواخاۃ میں آپ کے انصاری بھائی حضرت خارجہؓ بن زید تھے (اسد الغابہ)' جو بعد میں ان کے خسر بھی ہو گئے۔ مدینہ منورہ میں جو پہلی مسجد تعمیر ہوئی' اس کی اراضی کی قیمت حضرت ابوبکرؓ نے اپنی جیب خاص سے ادا فرمائی۔

۳۔ ابوبکرؓ کا عہد خلافت (۱۱ھ / ۶۳۲ء تا ۱۳ھ / ۶۳۴ء): نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کا دن نوزائدہ اسلامی ریاست کے لیے ایک نازک ترین دن تھا۔ انصار مدینہ نے اپنے میں سے کسی کو رئیس بنانے کے لیے صلاح و مشورہ شروع کر دیا' لیکن حضرت عمرؓ اور بعض دیگر صحابہؓ نے انھیں حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کرنے پر آمادہ کر لیا۔ انہوں نے "خلیفۃ رسول اللہ" یعنی رسول اللہ کا نائب یا وارث کا لقب اختیار کیا اور چند روز بعد مدینے کے وسط میں ایک مکان میں منتقل ہو گئے۔

زمام خلافت سنبھالنے کے بعد سب سے پہلے سریۂ اسامہؓ بن زیدؓ کا معاملہ سامنے آیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ مہم رکی رہی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو فتنۂ ارتداد اور مدعیان نبوت کی سرکشی کی وجہ سے

صحابہؓ نے رائے دی کہ بالفعل اسے ملتوی کر دیا جائے' لیکن ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کام کو روکنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے جس کا آغاز خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کیا تھا۔ اس لیے صحابہؓ کی رائے کے خلاف' جن میں حضرت عمرؓ بھی تھے' آپ نے یہ مہم روانہ کر دی۔

حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا زمانہ' جو دو سال تین ماہ اور گیارہ روز تک رہا' زیادہ تر رِدّۃ یا ارتداد کی تحریک سے نبٹنے میں گزرا۔ اس کے باوجود ایسی مختصر سی مدت میں ایسے عظیم الشان کارنامے انجام پائے جن پر اسلام کی تاریخ کو ناز ہے۔ یہ تحریک' جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے جو عرب مؤرخین نے اسے دیا' نیم مذہبی اور نیم سیاسی تحریک تھی۔ مدینہ ایک ایسے معاشرتی اور سیاسی نظام کا مرکز بن گیا تھا جس کا ایک جزو لاینفک مذہب بھی تھا' لہٰذا یہ بات ناگزیر تھی کہ اس نظام کے خلاف جو رد عمل پیدا ہو وہ مذہبی رنگ بھی اختیار کر لے۔ اس رد عمل کے پیچھے بڑے مرکز تھے۔ ان میں سے چار مرکزوں میں تحریک کے قائدین مذہبی کردار کے حامل تھے' جنہیں چھوٹے نبی کہا جاتا ہے۔ ردۃ کی صورتیں ہر مقام پر وہاں کے حالات و کوائف کے مطابق مختلف تھیں۔ ان میں بنیادی طور پر مدینے کو محاصل بھیجنے اور مدینے کے بھیجے ہوئے عاملوں کا حکم ماننے سے انکار بھی شامل تھا۔ جن دنوں مسلمانوں کا بڑا لشکر حضرت اسامہ بن زیدؓ کی سرکردگی میں ملک شام کو گیا ہوا تھا تو بعض نواحی قبائل نے مدینے پر حملہ کرنے کی کوشش کی' لیکن بالآخر ذوالقصہ کے مقام پر انہیں شکست ہوئی۔ اسلامی لشکر شام کی مہم سے واپس آ گیا تو خالد بن الولید کے زیر قیادت ایک بڑی فوج باغیوں کے مقابلے کے لیے بھیجی گئی۔ سب سے پہلے طلیحہ کو بزاخہ کی لڑائی میں شکست دی گئی اور اس علاقے کو از سر نو اسلام کا مطیع و منقاد بنایا گیا۔ اس کے بعد جلد ہی قبیلہ تمیم نے سجاح کا ساتھ چھوڑ دیا اور حضرت ابوبکرؓ کی اطاعت اختیار کر لی۔ ردہ کی اہم ترین لڑائی جنگ یمامہ تھی' جو عقرباء کے مقام پر لڑی گئی' جسے طرفین کے مقتولین کی کثرت کی وجہ سے "حدیقۃ الموت" (موت کا باغ) کہا جاتا ہے (نواح ربیع الاول ۱۲ھ / مئی ۶۳۳ء)۔ اس جنگ میں مسیلمہ مارا گیا اور وسطی عرب کا علاقہ دوبارہ اسلام کے زیر نگیں آ گیا۔ ازاں بعد خود خالد تو عراق کی طرف کوچ کرنے سے پہلے یمامہ میں امن قائم کرتے رہے اور ماتحت سپہ سالاروں کو مختلف مہموں پر بحرین اور عمان (بشمول مہرہ) کی طرف روانہ کر دیا گیا۔ یمن اور حضر موت میں اہل ردۃ کو ایک اور سپہ سالار المہاجر بن ابی امیہ نے شکست دی۔ حضرت ابوبکرؓ نے اسیر سرداروں کے ساتھ نہایت نرمی اور ملاطفت کا برتاؤ کیا اور ان میں سے اکثر دین اسلام کے سرگرم حامی اور مؤید بن گئے۔ روایات سے پتا چلتا ہے کہ ردۃ کی تحریک ۱۱ھ کے اختتام / مارچ ۶۳۳ء سے پہلے پہلے دبا دی گئی تھی' لیکن Caetani کا خیال ہے کہ ان سب واقعات کے لیے بہت زیادہ لمبا عرصہ چاہیے' اس لیے ممکن ہے کہ یہ کشمکش ۱۳ھ / ۶۳۴ء تک جاری رہی ہو۔

شام کی طرف جانے والی شاہراہ پر جو پالیسی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اختیار فرمائی تھی' حضرت ابوبکرؓ نے اس کو کامیابی کے ساتھ جاری رکھا۔ چنانچہ آپ کے عہد خلافت کے عظیم الشان کارناموں میں سے ارتداد کی تسخیر کے بعد فتوحات کے اس عظیم الشان سلسلے کا آغاز بھی ہے' جس کے نتیجے میں دنیا کا ایک بیشتر حصہ مفتوح ہو کر اسلامی سلطنت میں شامل ہوا۔

حضرت ابوبکرؓ پندرہ روز علیل رہ کر یوم دو شنبہ گزار کر منگل کی رات کو ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۳ھ / ۲۳ اگست ۶۳۴ء کو فوت ہوئے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلو میں دفن کیے گئے۔ ان کی انتہائی سادہ زندگی' جس میں دولت' شان و شوکت اور نمود و نمایش کی کوئی جگہ نہ تھی' مسلمانوں کے لیے ہمیشہ مشعل راہ رہی ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت کا ایک نمایاں کارنامہ یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کی تحریک سے حضرت ابوبکرؓ نے پورے قرآن مجید کو ایک مجموعے میں پھر سے لکھوا کر محفوظ کر لیا اور خلیفہ وقت کے ارشاد کے تحت حضرت زیدؓ بن ثابت نے شہادتیں لے لے کر قرطاس پر ایک کتاب کی صورت میں اسے لکھا۔ الکتاب کی یہ کاغذی صورت' جو عہد نبوت کے مسودات کے مطابق حفاظ کی مستند شہادتوں کے ساتھ مرتب ہوئی تھی'

حضرت ابوبکرؓ کی زندگی تک آپ کے پاس، پھر حضرت عمرؓ کے پاس، پھر حضرت ام المومنین حفصہؓ کے پاس سرکاری نسخے کی حیثیت سے محفوظ رہی۔

اخلاق و عادات: حضرت ابوبکرؓ ان ممتاز، متمول اور ذی اثر لوگوں میں سے تھے جن سے مسلمانوں کو اخلاقی اور مادی دونوں طرح کی امداد ملی۔ اخلاقی امداد میں اشاعت اسلام ان کا نہایت نمایاں کارنامہ ہے۔ اخلاقی امداد کے سلسلے میں ان کا ایک کارنامہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حفاظت ہے۔ مادی امداد میں وہ سرگرمی تھی جس نے سات صحابہ کبار، یعنی بلالؓ، عامرؓ بن فہیرۃ، زنیرۃ، ان کی صاحبزادی نہدیہؓ، جاریہؓ بنت موئل، ام عمیسؓ اور لبینہؓ کو اپنے پاس سے رقم ادا کر کے نجات دلائی۔ قبول اسلام کے وقت آپ کی تجارت میں چالیس ہزار درہم کا سرمایہ لگا ہوا تھا، ان میں پینتیس ہزار درہم مکے ہی میں اسلام پر صرف کر دیے اور باقی پانچ ہزار مدینے پہنچ کر۔ اس عرصے میں مزید جو روپیہ کمایا وہ بھی سب کا گھر کی ضرورت کے علاوہ اس راہ پر قربان کرنے کی سعادت حاصل کی، چنانچہ وفات کے وقت آپ کے پاس کچھ بھی نہیں تھا۔ ان وقیع اخلاقی اور مالی امدادوں کا اعتراف خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے آخری خطبے میں اس طرح فرمایا: "رفاقت اور مال میں مجھ پر سب سے بڑا احسان ابوبکرؓ کا ہے" (بخاری، مناقب الانصار، باب ۴۵)۔

حضرت ابوبکرؓ کا شجاعت و ثبات میں بھی بڑا مقام ہے۔ تمام جنگوں میں آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شانہ بشانہ ساتھ رہے۔ غزوہ بدر (۲ھ) میں حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قریب نہ تھا۔ انہیں اس غزوے میں یہ امتیاز حاصل ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ عریش کے اندر موجود تھے۔ غزوۂ احد (۳ھ) میں جو بارہ صحابیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں پہاڑی پر موجود تھے ان میں حضرت ابوبکرؓ تھے۔ ابوسفیان نے میدان خالی دیکھ کر سامنے کی پہاڑی پر چڑھ کر آواز دی، کیا محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم موجود ہیں۔ جب آنحضرتؐ ہی کی ہدایت کے مطابق جواب نہ ملا تو تین بار حضرت ابوبکرؓ کا نام پکارا (بخاری، کتاب الجہاد، ب ۱۶۴)، اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد ابوبکر صدیقؓ کو رئیس امت سمجھتے تھے۔ غزوہ ہوازن میں دشمنوں کی سخت تیراندازی کی بدولت جب لشکر اسلام میں ابتری پیدا ہوئی تو ان چند جانبازوں میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پاس رہے حضرت ابوبکرؓ بھی تھے (الطبری، ص ۱۶۶۰)۔

قرآن، حدیث اور فقہ میں غیر معمولی فہم و فراست کے علاوہ انہیں خطابت، شاعری، انساب اور تعبیر رویا میں بھی بڑا کمال حاصل تھا۔ عہد اسلام میں آپ نے شعر کہنے چھوڑ دیئے تھے، تاہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات پر آپ نے تین مرثیے کہے، جو طبقات ابن سعد (۲ / ۲: ۸۹ بعد) میں منقول ہیں۔ محکمہ افتاء، خدمت قرآن و حدیث اور اشاعت اسلام کے متعلق ابن سعد (۲ / ۲: ۱۰۹ بعد)، تذکرۃ الحفاظ (۳: ۱)، الطبری اور الیعقوبی وغیرہ میں جستہ جستہ واقعات ملتے ہیں۔

حضرت عمروؓ بن العاص سریہ ذات السلاسل کے امیر بنائے گئے تو انہوں نے دربار نبوت میں آکر سوال کیا: "آپ کو مردوں میں سے سب سے زیادہ محبوب کون ہے؟" فرمایا: "ابوبکرؓ" (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، ب ۵)۔ اسی لیے حضرت عمرؓ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کو مخاطب کر کے کہا تھا: آپ ہمارے سردار، ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی، ب ۵)۔ ۲۲ جمادی الآخرۃ ۱۳ھ کو آپ فوت ہوے اور بالفاظ محمود العقاد: "وہ زندگی اس دنیا کو خیرباد کہہ گئی جو شرف و مجد اور تاریخ کا ہر مقام طے کر چکی تھی"۔

مآخذ: (۱) حدیث: (الف) بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی، ب ۵، وغیرہ)؛ (ب) مسلم: کتاب الجہاد، باب الامداد بالملائکۃ فی غزوۃ بدر، وغیرہ؛ (ج) ابوداؤد، کتاب الزکوۃ؛ اور دیگر کتب حدیث؛ (۳) ابن ہشام، سیرۃ رسول اللہ، مواضع کثیرہ؛ (۴) واقدی (ترجمہ، برلن ۱۸۸۲ء)، مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن سعد، ۳ / ۱: ۱۱۹ تا ۱۵۲، ۲۰۲؛ (۶) الطبری، ۱: ۱۸۱۶ تا

۲۱۴ (ذکر خلافت ابی بکرؓ)؛ (۷) البلاذری: فتوح، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۴۵۰؛ (۸) محمد بن علی العشاری: فضائل ابی بکر الصدیق، ملتان ۱۹۳۹ء؛ (۹) ابن عبدالبر: الاستیعاب؛ (۱۰) المسعودی: مروج،۴: ۱۷۳ تا ۱۹۰؛ (۱۱) ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۸۲۸ تا ۸۳۵، ۸۳۹؛ (۱۲) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۳: ۲۰۵ تا ۲۲۴؛ (۱۳) ابن قتیبہ: المعارف، طبع اول، قاہرہ ۱۹۳۴ء، ص ۷۳؛ (۱۴) Muhammad at Macca :W. Montgomery Watt، او کسفرڈ ۱۹۵۳ء، بمدد اشاریہ۔

○

ابوجہل: پورا نام ابوالحکم عمرو بن ہشام بن المغیرۃ، قریش کے خاندان بنو مخزوم کا ایک فرد جو اپنی ماں (ام الجلاس) اسماء بنت مخربہ کی نسبت سے ابن الحنظلیہ بھی کہلاتا ہے۔ بنو مخزوم قریش کا ایک ممتاز خاندان تھا۔ قصیؒ بن کلاب سے پہلے قریش کے تمام اعزازات اسے حاصل تھے۔

ابوجہل ۵۷۰ء میں یا اس سے کچھ بعد پیدا ہوا۔ وہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دونوں نوعمری میں عبداللہ بن جدعان کے مکان پر ایک دعوت میں شریک ہوئے تھے۔ اس کی والدہ اسلام لائیں اور ۱۳ھ / ۶۳۵ء کے بعد تک زندہ رہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے چند سال قبل ابوجہل الولید بن المغیرہ کی جگہ بنو مخزوم اور ان کے حلیف قبائل کا سردار بن گیا تھا۔ اسے ایک کامیابی اس وقت حاصل ہوئی جب ابو طالب کے انتقال کے کچھ ہی عرصے بعد بنوہاشم کی سرداری ابو لہب کے حصے میں آئی اور متوخرالذکر ابوجہل اور عقبہ بن ابی معیط کی ترغیب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو پناہ دینے سے دستکش ہو گیا تھا۔

ہجرت سے ذرا بھی پہلے اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو قتل کرانے کی کوشش کی اور یہ طے کیا کہ قصاص کو ناممکن بنانے کے لیے ہر قبیلے سے ایک شخص اس قتل میں شریک ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے عداوت کی بنا پر مکی دور میں اس نے مسلمانوں پر بے پناہ مظالم کیے، (دیکھیے قرآن مجید، ۱۷ [بنو اسرائیل]: ۶۲، ۴۴ [الدخان]: ۴۳، ۹۶ [العلق]: ۶ اور ان آیات کی تفاسیر)۔ اس نے اور اس کے بھائی الحارث بن ہشام نے اپنے اخیافی بھائی عیاش بن ابی ربیعہ کو مدینہ منورہ سے واپس چلے آنے کی ترغیب دی اور پھر اسے جبراً مکہ معظمہ میں روکے رکھا۔ ابوجہل کا اثر و رسوخ اس کی تجارتی اور مالی قوت پر مبنی تھا۔ ۱ھ / ۶۲۲ء میں حضرت حمزہؓ کی سیف البحر کی مہم ایک بہت بڑے کارواں کے قریب جا پہنچی، جس کی رہ نمائی خود ابوجہل کر رہا تھا، مگر الجہنی نے، جو طرفین کا دوست تھا، بیچ بچاؤ کرا دیا اور لڑائی نہ ہونے پائی۔ ۲ھ / ۶۲۴ء میں جب مکے میں یہ خبر پہنچی کہ ابوسفیان کے قافلے کو، جو ارض شام سے آ رہا تھا، مسلمانوں کی تاخت کا خطرہ ہے، تو ابوجہل اپنی قیادت میں ایک ہزار نفوس کی فوج لے کر نکلا اور غزوہ بدر [رک بآں] میں (عفراء کے بیٹوں کے ہاتھوں) مارا گیا۔ ابو جہل نے یہ خبر مل جانے کے باوجود کہ قافلہ محفوظ ہے، مسلمانوں سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا، شاید اس امید پر کہ لڑائی جیت کر اسے عسکری ناموری حاصل کرنے کا موقع مل جائے گا، کیونکہ اب تک فوج کی قیادت کا منصب ابوسفیان ہی کو، اگر وہ موجود ہوتا تو، دیا جاتا۔

ابوجہل نے دو شادیاں کیں۔ ام مجالد سے عکرمہؓ پیدا ہوئے اور اروئی سے دو لڑکیاں، بڑی جویریہ تھی، جسے حضرت علیؓ نے حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کی زندگی ہی میں پیغام نکاح بھیجا تھا اور چھوٹی حنفاء۔ یہ تینوں بچے مشرف باسلام ہوئے۔ ابو جہل کی موت کے بعد بنو مخزوم کے حلیف قبائل کے نامور اشخاص یہ تھے: صفوان بن امیہ (جمح)، سہیل بن عمرو (عامر) اور آخر میں ابوجہل کا بیٹا عکرمہ۔

ماخذ: (۱) دیکھیے ابن ہشام، واقدی، الطبری، بامداد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد، ۳ / ۱: ۱۹۴ و ۳ / ۲: ۵۵ و ۸: ۱۹۳، ۲۲۰ ببعد؛ (۳) الیعقوبی، ۲: ۲۷؛ (۴) ابن الاثیر، ۲: ۲۳، ۲۵ ببعد ۳۲ ببعد، ۳۸، ۴۰، ۴۵ ببعد؛ (۵) عیون الاخبار، ۱: ۲۳۰؛ (۶) السیرۃ الحلبیہ، ۲: ۳۳؛ (۷) امتاع الاسماع، ۱: ۱۸؛ (۸) Caetani: Annali، ۱: ۲۹۴ تا ۲۹۰، ۳۰۹، ۴۷۸، ۴۹۱ وغیرہ؛ (۹) Montomery Watt: Muhammad at Macca، بامداد اشاریہ؛ (۱۰) الازرقی، طبع Wiistenfeld، ص ۴۵۵، ۴۶۹؛ (۱۱) المحبر، بامداد اشاریہ۔

○

ابو حنیفہؒ: حضرت امام اعظمؒ النعمان بن ثابت، بہت بڑے عالم دین، بانی فقہ حنفی۔ حدود ۸۰ھ / ۶۹۹ء میں پیدا اور ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء میں بحالت اسیری بغداد میں فوت ہوئے اور وہیں خیزران کے مقبرے کے مشرقی جانب ان کا مزار ہے۔ جس محلے میں یہ مقبرہ واقع ہے وہ اب بھی امام اعظمؒ کے نام پر اعظمیہ کہلاتا ہے۔ ان کے دادا، جن کا اسلامی نام غالباً نعمان تھا، کابل کے رہنے والے تھے۔ خطیب البغدادی نے (تاریخ بغداد، شمارہ ۲۹۷ میں) ایک روایت ان کے نبطی ہونے کی بھی درج کی ہے۔ وہ التیمی اس لیے کہلاتے تھے کہ قبیلہ تیم اللہ بن ثعلبہ کے مولی اور حلیف بن گئے تھے۔ ان کی کنیت ابو حنیفہ حقیقی نہیں، بلکہ وصفی معنے کے اعتبار سے ہے، یعنی "ابوالملّۃ الحنیفۃ"۔ وہ کوفے میں ایک قسم کا ریشمی کپڑا (خز) بناتے اور اس کی تجارت کرتے تھے۔ دار عمرو بن حریث میں، جو جامع مسجد کے پاس تھا، ان کی دکان اور کارخانہ تھا۔ نامور تابعی حضرت حماد (م ۱۲۰ھ) کے درسوں میں شریک ہوتے تھے۔ بعد کے سوانح نگاروں نے ان کے اساتذہ کے ضمن میں مستند محدثین کی طویل فہرستیں دی ہیں۔ الذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں اور ابو المحاسن نے عقود الجمان میں ان کے اساتذہ کے سیکڑوں نام گنوائے ہیں۔ وہ تابعین میں سے تھے (ابن الندیم، ص ۲۰۱) اور ابن سعد نے انہیں تابعین کے طبقہ پنجم میں شامل کیا ہے۔ انہوں نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا اور عبداللہؓ بن ابی اوفیٰ، سہلؓ بن سعد اور ابو الطفیل عامرؓ بن واثلہ کا زمانہ پایا تھا۔ حماد کی وفات کے بعد وہ کوفے میں ان کے جانشین ہو گئے۔ خلیفہ وقت انہیں قاضی بنانا چاہتا تھا، لیکن وہ اس کام کے لیے کسی طرح اپنے آپ کو آمادہ نہ کر سکے، جس پر ۱۴۶ھ میں منصور نے انہیں قید کر دیا۔ ممکن ہے اس کے پیچھے کچھ سیاسی اسباب بھی ہوں اور عباسی حکومت ان کے ان خیالات سے خائف ہو جو وہ اہل بیت، نفس الزکیہ اور ابراہیم کے متعلق رکھتے تھے (خطیب البغدادی، ۱۳: ۳۲۹)۔

امام اعظم کے علم کی طرح ان کی ذہانت اور طباعی بھی ضرب المثل تھی (الذہبی: العبر)۔ اس غیر معمولی ذہانت نے عظیم الشان ذخیرہ علم پر تصرف کر کے آپ کو عظیم بانیان علوم کی صف میں لا کھڑا کیا۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کے الفاظ میں آثار اور فقہ فی الحدیث کے لیے ایک "مقیاس" صحیح پیدا کرنا وہ لازوال علمی کارنامہ ہے جو ہمیشہ امام ابو حنیفہؒ کے نام سے منسوب رہے گا۔ اس کو بعض محدثین نے "رائے" کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ قلائد عقود العقیان کے مصنف نے کتاب الابانۃ کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جس قدر مسائل مدون کیے ان کی تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار سے کچھ زیادہ ہے۔ امام اعظم نے جس طریق سے فقہ کی تدوین کا ارادہ کیا تھا وہ نہایت وسیع اور دشوار کام تھا، اس لیے انہوں نے اتنے بڑے اور اہم کام کو محض اپنی ذاتی رائے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں چاہا۔ اسی غرض سے انہوں نے اپنے شاگردوں میں سے چالیس نامور اشخاص انتخاب کیے اور ان کی ایک مجلس بنائی۔ الطحاوی نے ان میں سے تیرہ کے نام دیے ہیں، جن میں امام ابویوسفؒ، اور امام زفرؒ نمایاں شخصیتیں تھیں۔ اس طرح فقہ کا گویا ایک ادارہ علمی تشکیل پذیر ہو گیا، جس نے امام ابو حنیفہؒ کی سرکردگی میں تیس برس تک کام کیا۔ امام اعظم کی زندگی ہی میں اس مجلس کے فتاویٰ نے حسن قبول حاصل کر لیا تھا۔ جیسے جیسے یہ فتاویٰ تیار ہوتے جاتے ساتھ ہی ساتھ تمام ملک میں پھیلتے جاتے۔

امام ابو حنیفہؒ اپنے افکار و خیالات کے متعلق اپنے شاگردوں سے بحث کیا کرتے تھے اور انہیں لکھوا دیا کرتے تھے، لہٰذا انہیں شاگردوں کی چند کتابیں، خصوصاً ابو یوسف کی اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی سیر الاوزاعی، الشیبانی کی الحجج اور موطا امام مالک کا نسخہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے اہم ماخذ ہیں۔ جو عقائد ابو حنیفہؒ نے حماد سے حاصل کیے ان کے بڑے ماخذ ابو یوسف کی الآثار اور الشیبانی کی الآثار ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے جانشینوں کے ساتھ ان کے پیش رووں کا مقابلہ کر کے ہم ان کے ان کارناموں کا اندازہ لگا سکتے ہیں، جو انہوں نے فقہ اسلامی کے فکر و عقیدے کو نشوونما دینے میں سرانجام دیے۔ مجموعی طور پر امام ابو حنیفہؒ کا فقہی فکر اپنے ہم عصر ابن ابی لیلیٰ (م ۱۴۸ھ) کے فقہی فکر سے بدرجہا ارفع تھا، جو ان کے عہد میں کوفے کے قاضی تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ابن ابی

لیلیٰ اور اس وقت کے عام کوئی طریق استدلال کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ نے اس بارے میں ایک نظریاتی منظم کا کام انجام دیا اور اصطلاحی فکر فقہ کو بھی معتدبہ ترقی دی۔ چونکہ وہ قاضی نہ تھے، اس لیے ان کا فقہی فکر عملی مصالح سے اس حد تک مقید نہ تھا جس قدر ابن ابی لیلیٰ کا، اس کے ساتھ ہی وہ نظم و نسق عدالت کا اس قدر لحاظ نہ رکھتے تھے۔ عام طور پر ابوحنیفہؒ کا مسلک باقاعدہ اور یک رنگ ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ان کا فقہی تفکر اپنے سے بزرگ معاصرین کی بہ نسبت وسیع تر بنیادوں پر قائم ہے اور اس کا عملی انطباق زیادہ مکمل طور پر کیا گیا ہے، بلکہ اصطلاحی اعتبار سے بھی وہ زیادہ بلند، محتاط، جامع اور منجھا ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فقہی مسائل میں رائے اور قیاس کو اسی حد تک استعمال کرتے تھے جس حد تک کہ ان کے زمانے کے دیگر فقہی مذاہب کا دستور تھا۔

علم کلام یا اعتقادی دینیات کا ایک مقبول عام طریقہ ان سے منسوب ہے، جس میں جمعیت اسلامی، اس جمعیت کے اصول اتحاد، یعنی سنت نبوی اور ان مسلمانوں کی اکثریت کے تصورات پر، جو درمیانی راستے پر گامزن ہیں اور افراط و تفریط سے بچتے ہیں، بالخصوص زور دیا گیا ہے اور جو دلائل عقلی سے زیادہ دلائل منصوصہ پر مبنی ہے۔ اس دینی مسلک کی ترجمانی العالم والمتعلم میں اور الفقہ الابسط میں کی گئی ہے۔ یہ دونوں کتابیں امام ابو ابوحنیفہؒ کے شاگردوں کے حلقے میں تصنیف ہوئیں۔ بعد کے ادوار میں اسی مسلک کی ترجمانی حنفی علماے دین کی کتابوں سے ہوئی۔، جن میں الطحاوی (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء) کی عقیدہ اور ابواللیث سمرقندی (رک بآں) م ۳۸۳ھ/ ۹۹۳ء) کی عقیدۃ، جو سوال و جواب کی شکل میں ہے، بھی شامل ہیں۔ مؤخرالذکر کتب ملایا اور انڈونیشیا میں بھی بہت مقبول ہے، حالانکہ یہ وہ علاقہ ہے جو فقہی امور میں مضبوطی سے شافعی مذہب کا پیرو ہے۔ امام رازی (م ۶۰۶ھ) نے مناقب الشافعی میں لکھا ہے کہ ابو حنیفہؒ کی کوئی تصنیف باقی نہیں رہی۔ الفہرست میں ابن الندیم نے آپ کی چار کتابوں کا نام لکھا ہے: الفقہ الاکبر، عثمان البستی (البتی) کے نام خط العالم والمتعلم؛ الرد علی القدریۃ؛ مسند، جو خوارزمی (م ۶۶۵ھ) نے مرتب کی، اس کا ذکر الفہرست میں نہیں ہے۔ حقیقت میں خود امام ابو حنیفہؒ کی واحد مستند تحریر جو ہم تک پہنچی ہے ان کا وہ خط ہے جو انہوں نے عثمان البتی کو لکھا تھا اور جس میں انہوں نے شائستہ طریقے سے اپنے نظریات کی مدافعت کی ہے (یہ خط العالم والمتعلم اور الفقہ الابسط کے ساتھ قاہرہ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء میں طبع ہو چکا ہے)۔ ایک اور کتاب جو امام ابو حنیفہؒ کے نام منسوب کی گئی ہے الفقہ الاکبر ہے۔ الفقہ الاکبر کی شروح لکھی گئیں، جن میں سے ملا علی قاری (م ۱۰۰۱ھ) کی شرح زیادہ متداول ہے (مصر ۱۳۲۳ھ)، لیکن نام نہاد الفقہ الاکبر ثانی اور وصیۃ ابی حنیفہؒ حضرت امام کی اپنی تصنیف نہیں ہیں۔ بعض دیگر مختصر متون کی عبارتیں بھی امام ابو ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، لیکن ابھی تک ان کے مستند ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تحقیق نہیں ہو سکی۔

دوسرے مسالک کے بڑھتے ہوے دباؤ سے متاثر ہو کر امام ابو حنیفہؒ کے پیروؤں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وہ حدیثیں جمع کیں جن سے امام موصوف نے فقہی استدلال کے سلسلے میں کام لیا تھا۔ اس کام کی ابتدا امام ابو یوسف کے بیٹے یوسف نے کی۔ اس طرح امام اعظمؒ کے ایک شاگرد حسن بن زیاد لؤلؤی کی مرتبہ ایک کتاب المجرد لابی حنیفہ کی نشان دہی ابن الندیم (ص ۲۰۴) نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ کی خالص روایات اس کتاب میں جمع تھیں۔ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی (م ۶۵۵ھ/ ۱۲۵۷ء) نے پندرہ مختلف نسخوں کو ایک کتاب (جامع مسانید ابی حنیفہ، حیدر آباد ۱۳۳۲ھ) میں جمع کر دیا ہے۔ ہم اب بھی ان مختلف نسخوں میں امتیاز اور ان کے درمیان موازنہ کر سکتے ہیں، لیکن ان میں سے کوئی نسخہ بھی خود امام ابو حنیفہؒ کی مصدقہ تصنیف نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے ذیل کی کتب بھی منسوب کی جاتی ہیں: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدح میں القصیدۃ النعمانیۃ، (چھاپ سنگی، استانبول ۱۲۶۸ھ)؛ المقصود، علم صرف میں (بولاق ۱۲۴۴ھ، استانبول ۱۲۹۳ھ)؛ المطلوب۔ شرح المقصود کے نام سے اس کی شرح بھی شائع ہو چکی ہے، مصر

۲۹۳ھ، اسی طرح ایک کتاب تکملۃ المقصود بھی شائع ہو چکی ہے، استانبول ۱۳۲۴ھ، لیکن ان کا انتساب بھی محل نظر ہے۔

آپ کی اولاد میں سے آپ کے بیٹے حماد اور پوتے اسماعیل نے، جو قاضی بصرہ اور قاضی رقہ رہے (م ۲۱۲ھ / ۸۲۷ء)، فقہ اسلامی میں ممتاز حیثیت حاصل کی۔ آپ کے اہم ترین شاگردوں میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: زفر بن الہذیل (م ۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء)، داؤد الطائی (م ۱۶۵ھ / ۷۸۱-۷۸۲ء)، ابو یوسف [رک بآں]، ابو مطیع البلخی، محمد الشیبانی [رک بآں]، اسد بن عمرو (م ۱۹۰ھ/ ۸۰۶ء) اور حسن بن زیاد (م ۲۰۴ھ/ ۸۱۹-۸۲۰ء)۔ محدثین میں سے عبداللہ بن المبارک (م ۱۸۱ھ/ ۷۹۷ء) حضرت امامؒ کو بڑے احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

خلافت عباسیہ میں اگرچہ خلفا خود مدعی اجتہاد تھے، تاہم ہارون الرشید کے عہد میں فتاوی ابی حنیفہ ساری قلمرو میں قانون سلطنت کی حیثیت سے نافذ تھے۔ مغلوں کے سیلاب کے بعد جو خاندان برسر اقتدار آئے ان میں سے اکثر حنفی تھے۔ سلجوقی، محمود غزنوی، جس کی فقہ حنفی پر کتاب التفرید مشہور ہے، نورالدین زنگی، مصر کے چرکسی اور ہندوستان کے آل تیمور، سب حنفی المذہب تھے۔ اورنگ زیب کے عہد کی فتاوی عالمگیری فقہ حنفی کی عمدہ کتاب ہے۔ سب سے آخر میں ترکی کے خلفا، جن کی خلافت سوا چھے سو برس تک رہی، عموماً حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر تھے۔ موجودہ افغانستان کی حکومت حنفی المذہب ہے۔ برصغیر ہند و پاکستان میں اکثریت حنفیوں کی ہے۔

بقول امام ابو یوسفؒ وہ نہایت پرہیزگار تھے، منہیات سے بہت بچتے تھے، اکثر خاموش اور سوچتے رہتے، اگر ان سے کوئی مسئلہ پوچھتا اور انھیں معلوم ہوتا تو جواب دیتے، نہایت سخی اور فیاض تھے، کسی کے آگے حاجت نہ لے جاتے، دنیوی جاہ و عزت کو حقیر سمجھتے تھے اور تہمت سے بچتے تھے۔ امام اعظمؒ کی بے نیازی، حق گوئی، دیانت، حلم، حفظ لسان، ذکر و عبادت، عبرت پذیری، والدہ کی خدمت اور استاد کی تعظیم وغیرہ۔ متعدد محاسن اخلاق مستند کتابوں میں مذکور ہیں۔

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات، ص ۱۳۸ بعد؛ (۲) الفہرست، ص ۲۰۱؛ (۳) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۳: ۳۲۳ تا ۴۵۴؛ (۴) ابو المؤید الموفق بن احمد المکی و محمد بن محمد الکردری: مناقب الامام الاعظم، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ؛ (۵) ابن خلکان، شمارہ ۷۱۶ (ترجمہ de Slane، ۳: ۵۵۵ بعد)؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۱۵۸ بعد؛ (۷) وہی مصنف: دول الاسلام، حیدرآباد ۱۳۳۷ھ، ۱: ۷۹؛ (۸) ابو المحاسن محمد: عقود الجمان؛ (۹) ابن عبدالبر: الانتقاء فی مناقب الثلاثۃ الفقہا، ۱۲۲ بعد؛ (۱۰) العفیفی: حیاۃ الامام ابن حنیفہ؛ (۱۱) عبدالحلیم الجندی: ابو حنیفہ؛ (۱۲) معلمۃ الاسلام، ص ۹۰؛ (۱۳) احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۱۷۶ بعد؛ (۱۴) محمد ابوزہرہ: ابو حنیفہ، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۱۵) شبلی نعمانی: سیرۃ النعمان؛ (۱۶) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، مطبوعہ نو لکشور، لکھنؤ، ص ۱۷ تا ۱۰۷۔

○

ابو سفیانؓ بن حرب بن امیہ: قریش کے ایک کنبے "عبد شمس" کے فرد، جو مکے کے ایک ممتاز تاجر اور سرمایہ دار تھے انھیں حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عم زاد بھائی ابو سفیان بن الحارث بن عبدالمطلب سے ملتبس نہ کرنا چاہیے۔ ان کا نام صخر تھا اور ان کی کنیت بعض اوقات ابو حنظلہ بیان کی جاتی ہے (ان کی ولادت عام الفیل سے دس سال قبل مکے میں ہوئی)۔ عبد شمس کا کنبہ پہلے مکے کے سیاسی حلف معروف بہ "مطیبون" میں شامل تھا (بنی ہاشم کا کنبہ بھی اسی حلف میں شامل تھا)، لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت کے وقت وہ اس حلف کو چھوڑ کر بعض معاملات میں حلف مخالف، یعنی مخزوم جمح اور سہم وغیرہ کے ساتھ اشتراک عمل کرنے لگا تھا (حرب فجار میں ابو سفیان اپنے باپ کے جھنڈے تلے لڑے تھے (المحبر، ۱۶۹ بعد)۔ خاندان عبد شمس کا سردار ہونے کی حیثیت سے ہجرت سے پہلے کے سالوں میں ابوسفیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مخالفت میں شریک تھے، لیکن ان کی مخالفت اتنی شدید نہ تھی جتنی کہ ابوجہل کی۔ متعدد مواقع پر وہ بذات خود قافلوں کی قیادت کرتے تھے، بالخصوص ۲ھ/ ۶۲۴ء میں، جب کہ انھیں کی قیادت میں ایک ہزار اونٹوں کا وہ قافلہ شام سے مکے کو لوٹ رہا تھا، جس پر مسلمانوں کی

طرف سے اسے حملے کا خیال پیدا ہوا۔ اہل مکہ نے ابوسفیان کی مدد کی درخواست پر ایک ہزار نفوس کا لشکر ابوجہل کی سرکردگی میں بھیجا۔ ابوسفیان قافلے کو اپنی ہشیاری اور مستعدی کی بدولت مسلمانوں کے ہاتھوں سے بچا لے گیا' چنانچہ وہ اہل مکہ پر جنگ بدر کی تباہی لانے کا موجب بنا۔ ابو سفیان کے بیٹوں میں سے حنظلہ اس جنگ میں مارا گیا اور عمرو گرفتار ہوا' جو بعد میں رہا کر دیا گیا۔ ابوسفیان کی بیوی ہند کا باپ عتبہ بھی مارا گیا۔ جنگ بدر کا انتقام لینے کے لیے اہل مکہ نے جو تیاریاں کیں ان کا نگران ابوسفیان ہی تھا اور اس غزوہ احد جو ۳ھ / ۶۲۵ء میں لڑا گیا' کی سپہ سالاری موروثی حق (قیادۃ) کی بنا پر اسی کو دی گئی۔ ابوسفیان جانتا تھا کہ جنگ احد کا نتیجہ قریش کے لیے تسلی بخش نہیں نکلا' لیکن صفوان بن امیہ جمحی نے اسے مدینے کی خاص بستی پر حملہ کرنے سے روک دیا۔ ابوسفیان نے اس بڑے وفاق (الاحزاب) کی تنظیم بھی کی تھی جس نے ۵ھ / ۶۲۷ء میں مدینے کا محاصرہ کیا تھا۔ اس مہم کی ناکامی سے ابوسفیان کی ہمت ٹوٹ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے کے بعد کم از کم مکے میں اسلام کی مخالفت کی آئندہ قیادت مقابل جتھے کے رہنماؤں صفوان بن امیہ' سہیل بن عمرو اور عکرمہ ابن ابی جہل کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی' اسی لیے صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ابوسفیان کا نام کہیں مذکور نہیں۔ ۸ھ / ۶۳۰ء میں قریش اور ان کے حلیفوں نے علی الاعلان عہد شکنی کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پیش کردہ شرائط کے جواب میں معاہدہ حدیبیہ کی تنسیخ کا اعلان کر دیا۔ بعد ازاں جب قریش کو اپنے اس فیصلے پر ندامت محسوس ہوئی تو انہوں نے ابو سفیان کو آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تاکہ معاہدے کی تجدید ہو جائے' لیکن ابوسفیان کو اس کوشش میں کامیابی نصیب نہ ہوئی اور وہ ناکام ہو کر کے واپس آ گیا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے بعد جلد ہی مکے پر چڑھائی کی تو ابو سفیان اور حکیم بن حزام نے شہر سے باہر آ کر (اور علی الاعلان مسلمان ہو کر) اطاعت قبول کر لی۔ بارگاہ رسالت سے یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص ہتھیار ڈال دے گا یا ابوسفیان کے ہاں پناہ لے گا یا دروازہ بند کر لے گا یا خانہ کعبہ میں داخل ہو جائے گا اسے امن دیا جائے گا۔ اس طرح مکے کی پر امن تسخیر عمل میں آئی۔ ازاں بعد ابوسفیان نے غزوہ حنین اور پھر محاصرہ طائف میں شرکت کی' جس میں ان کی ایک آنکھ جاتی رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بنو ثقیف کا محاصرہ اٹھا کر مراجعت فرمائی اور جعرانہ پہنچ کر مال غنیمت تقسیم فرمایا۔ اس موقع پر مکے کے اکثر نو مسلم رؤسا کو' جن میں ابوسفیان بھی شامل تھے' گرانقدر عطیات ملے۔ جب اہل الطائف نے ہتھیار ڈالے تو ابوسفیان نے' جن کے اس شہر سے خاندانی اور کاروباری تعلقات رہے تھے' اللّات کا بت توڑنے میں مدد دی۔ روایت ہے کہ انہیں نجران اور شاید حجاز کا بھی والی مقرر کیا گیا تھا۔ جنگ یرموک (۱۵ھ / ۶۳۶ء) میں وہ حاضر و شامل تھے' اس لڑائی میں انہوں نے جوانوں کو ہمت دلائی۔ اس وقت انکی عمر ستر سال کے قریب تھی۔ اس جنگ میں ان کی دوسری آنکھ بھی جاتی رہی۔ انہوں نے ۳۲ھ / ۶۵۳ء میں وفات پائی جب کہ ان کی عمر ۸۸ سال کی تھی اور ان کے بیٹوں میں سے یزید نے ۱۸ھ / ۶۳۹ء میں فلسطین میں ایک مسلمان سپہ سالار کی حیثیت سے وفات پائی جبکہ معاویہؓ بنو امیہ کے پہلے خلیفہ بنے.

مآخذ: (۱) ابن ہشام' واقدی' ابن سعد' طبری دیکھیے اشاریہ؛ (۲) ابن حجر: اصابہ' ۲: ۴۷۷ تا ۴۸۰؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ' ۳: ۱۲ تا ۱۳ و ۵: ۳۱۶؛ (۴) الاغانی' ۶: ۸۹؛ (۵) ابن عساکر' ۶: ۳۸۸؛ (۶) نکت الھمیان' ۱۷۲؛ (۷) المحبر' ۲۴۶؛ (۸) البدء والتاریخ' ۵: ۱۰۷؛ (۹) Caetani: Annali' ج ۱ و ۲ (حصہ اول).

○

ابوطالب: عبد مناف بن عبدالمطلب الہاشمی القریشی' رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عم محترم اور حضرت علیؓ کے والد' حدود ۸۵ ق۔ ھ/ ۵۴۰ء میں مکے میں پیدا اور ۳ ق ھ/ ۶۲۰ء میں وہیں فوت ہوئے۔ اصابہ میں حاکم کے حوالے سے لکھا ہے کہ اکثر متقدمین کا خیال تھا کہ ان کا نام ہی کنیت ہے' پھر دو نام اور لکھے ہیں--- عبدمناف' جو مشہور ہے اور عمران---- ایک اور نام شیبہ بھی بتایا گیا ہے۔

ان کا سلسلۂ نسب ددھیال اور ننھیال کی طرف سے قریش کے دو نامور مورثوں تک منتہی ہوتا ہے، یعنی قصی اور مخزوم تک۔ والدہ کا نام فاطمہ بنت عمرو تھا۔ آپ کی ددھیال میں سقایہ اور ننھیال میں قبہ کے مناصب تھے۔ خطابت و شعر میں بھی ابوطالب کا ایک مقام ہے۔ ان کی طرف ایک چھوٹا سا دیوان بھی منسوب ہے، یعنی دیوان شیخ الاباطح ابی طالب، جو طبع ہو چکا ہے، لیکن اس میں شعری سقم اتنے ہیں کہ ابوطالب ایسے قادرالکلام شخص کی طرف اس پورے مجموعے کا انتساب محل نظر ہے۔ سیرۃ النبی از ابن ہشام، حماسہ از ابن شجری اور شرح نہج البلاغہ از ابن ابی الحدید میں بعض ایسے اشعار بھی ان سے منسوب ہیں جو دیوان میں نہیں۔ یہ اشعار حماسہ اور مراثی وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تعلق سے ابو طالب کا ذکر سب سے پہلے اس وقت آتا ہے، جب آپؐ کی عمر آٹھ سال کی تھی۔ عبدالمطلب نے اپنی وفات کے وقت آپؐ کی تربیت ابوطالب کے سپرد کی۔ ابوطالب نے اس فرض کو ادا کرنے میں وہ بے مثال کردار ادا کیا کہ تاریخ اسلام ہمیشہ آپ کی مداح رہے گی۔ قریباً بارہ برس کی عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ابوطالب کے ساتھ شام کا سفر کیا۔ ابو طالب سفر کی تکلیف یا کسی اور وجہ سے نہیں چاہتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سفر میں ساتھ جائیں، لیکن آپؐ کو ان سے اس درجہ محبت تھی کہ جب ابوطالب چلنے لگے تو آپؐ ان سے لپٹ گئے۔ ابوطالب نے آپؐ کی دل شکنی گوارا نہ کی اور ساتھ لے لیا۔ ابوطالب ہی نے حضرت خدیجہؓ کے ساتھ حضور علیہ الصلواۃ والسلام کے نکاح کا خطبہ پڑھا (الیعقوبی، ۲: ۱۴، نے یہ خطبہ نقل کیا ہے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اعلان نبوت کے بعد ہمیشہ مخالفوں کے مقابلے میں سینہ سپر رہے۔ یکے بعد دیگرے قریش کی تین سفارشیں ان کے پاس آئیں کہ یا تو اپنے بھتیجے کو تبلیغ اسلام سے روکو یا ہمارے مقابلے پر میدان میں آ جاؤ، ہم اس سے اور تم سے نپٹ لیں گے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ جواب سن کر کہ بخدا اگر یہ لوگ میرے داہنے ہاتھ پر سورج اور بائیں پر چاند لا کر رکھ دیں تب بھی میں اس کام کو نہیں چھوڑ سکتا، ابوطالب نے کہا: "بھتیجے! جاؤ اور جس کام میں لگے ہوئے ہو اسے سرانجام دو۔ میں کبھی تمہارا ساتھ نہیں چھوڑوں گا" بعد ازاں انہوں نے قریش مکہ کو بھی ان کی تمام تر ترغیب و ترہیب کے باوجود یہی جواب دیا۔ اب قریش نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خاندان ہاشم و عبدالمطلب کے مقاطعے کا باہم معاہدہ کیا۔ یہ معاہدہ منصور بن عکرمہ نے لکھا جو عبدالدار بن قصی کی اولاد میں سے تھا اور در کعبہ پر آویزاں کر دیا گیا۔ ابوطالب تمام خاندان ہاشم و عبدالمطلب کے ساتھ ابو قبیس کی پہاڑی کے ایک درے میں محصور ہو گئے، جو شعب ابی طالب کے نام سے موسوم ہے۔ تین سال تک وہ اس میں محصور رہے۔ یہ زمانہ ایسا سخت گزرا کہ افراد خاندان درختوں اور جھاڑیوں کے پتے کھانے پر مجبور ہو گئے۔ آخر خود کفار ہی میں سے ہشام بن عمرو، زہیر بن ابی امیہ، مطعم بن عدی، ابوالبختری، ابن ہشام اور زمعہ بن الاسود وغیرہ کی تحریک سے یہ مقاطعہ ختم ہوا اور مطعم بن عدی نے مقاطعے کی دستاویز چاک کر دی۔ اس کے جلد ہی بعد ابوطالب کا انتقال ہو گیا۔ مرزبانی لکھتا ہے کہ یہ سن ۱۰ نبوی تھا اور ابن سعد نے واقدی سے روایت کی ہے کہ شوال کی پندرہ تاریخ تھی۔ تاریخ الخمیس ہی میں ہے کہ جب ابوطالب فوت ہوئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عمر ۴۹ سال ۸ ماہ اور ۱۱ دن تھی (المعارف، مصر ۱۹۳۵ء، ص ۵۳) اور الحجون کے آبائی قبرستان میں دفن کیے گئے۔ بخاری (کتاب مناقب الانصار، ب ۴۰) میں حضرت مسیبؓ سے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ ابوطالب کی وفات سے پہلے ان کے پاس اعزہ کا مجمع تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے کہا: "چچا! کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھ لیجیے"" لیکن ان کے آخری الفاظ یہ تھے: "عبدالمطلب کے مذہب پر"۔ ابن حجر (اصابہ، ص ۱۱۶ تا ۱۱۹) کا بیان ہے کہ ابن عساکر نے ابوطالب کے حالات کے ابتدائی حصے میں لکھا ہے کہ وہ اسلام لائے تھے، لیکن یہ بات صحیح نہیں۔ بخاری میں حضرت عباسؓ اور ابو سعید خدریؓ کی روایتوں میں آخرت میں ابوطالب کی سزا اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وجہ سے تخفیف کا ذکر ہے۔

ابن ہشام نے لکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب ابوطالب کو تبلیغ اسلام کی تو انہوں نے کہا: اگر مجھے یہ ڈر نہ ہوتا کہ قریش سمجھیں گے کہ میں نے موت کے ڈر سے کلمہ پڑھ دیا تو میں پڑھ دیتا"۔ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں: "میں وہ کلمہ تمہیں خوش کرنے کے لیے پڑھتا ہوں"۔ اب جو عباسؓ نے ان کی طرف دیکھا تو ان کے ہونٹ ہل رہے تھے۔ حضرت عباسؓ نے کان لگا کر سنا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کہا: "برادر زادے! بخدا میرے بھائی نے وہ کلمہ پڑھ دیا جو تم پڑھانا چاہتے تھے"۔ ابوطالب کے متعلق شیعی مسلک یہی ہے اور یہی نقطہ نگاہ شبلی نعمانی کا تھا، بلکہ عبدالحسین احمد امینی نے تو لکھا ہے کہ ائمہ اہل بیت ابوطالب کے ایمان پر متفق القول ہیں (الغدیر، ۷: ۳۸۵)۔ بہر حال ابوطالب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جو جو جان نثاریاں کیں ان سے انکار نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے جگر گوشوں پر آپ کو ترجیح دیتے تھے، آپ کی تائید میں کافروں کو اپنا دشمن بنا لیا تھا، آپ کی خاطر شعب ابی طالب میں محصور ہوئے اور فاقے برداشت کیے، یہ محبت، یہ جوش، یہ جان نثاریاں یقیناً ضائع نہیں جا سکتیں۔

ابوطالب نے دو شادیاں کیں۔ پہلی بیوی، جن کا نام حضرت فاطمہؓ بنت اسد بن ہاشم تھا، مشرف بہ اسلام ہوئیں۔ ان سے ابوطالب کی حسب ذیل اولاد ہوئی: ۱۔ طالب؛ ۲۔ ام ہانی فاختہ؛ ۳۔ عقیل؛ ۴۔ جعفر؛ ۵۔ جمانہ؛ ۶۔ علی اور ۷۔ ام طالب ریطہ۔ دوسری بیوی سے ایک لڑکا علیق پیدا ہوا (دیکھیے ابن سعد)۔ ان آٹھ بچوں میں پیدائش کے لحاظ سے جو ترتیب تھی اس کا اجمالی حال الاستیعاب (حالات حضرت علیؓ) اور المسعودی سے معلوم ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ رسول اللہ، ص ۱۱۴ تا ۱۱۷، ۱۶۷ تا ۱۷۷؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۱: ۷۵ تا ۷۹، ۱۳۴ بعد، ۱۳۹ بعد؛ (۳) الیعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۹۶۰ء، ۱: ۲۵۰، ۲۵۱ و ۲: ۱۳ بعد، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۶ بعد، ۸۷؛ (۴) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۱۲۳ تا ۱۱۲۶، ۱۱۷۳ تا ۱۱۸۵، ۱۱۹۸ تا ۱۱۹۹؛ (۵) ابن الاثیر، ۲: ۴۴؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، مطبوعہ بیروت، ج ۳؛ (۷) القلقشندی: الصبح الاعشیٰ؛ (۸) ابن حجر: اصابہ، ۴: ۲۱۱ تا ۲۱۹؛ (۹) الدیار بکری: الخمیس، ۱: ۲۹۹؛ (۱۰) البغدادی: خزانہ؛ (۱۱) محمد بن علی: مناقب آل ابی طالب؛ (۱۲) شرح الشواہد، ۱۳۵؛ (۱۳) المجمی، ص ۶۰۔

○

ابوعبیدہؓ: عامر بن عبداللہ بن الجراح، امین الامہ لقب۔ ان کی والدہ کا نام امیمہ بنت غنم بن جابر تھا۔ ان کے باپ عبداللہ بحالت کفر غزوۂ بدر میں انہیں کے ہاتھوں مقتول ہوئے (تہذیب التہذیب)، ماں مسلمان ہو گئی تھیں اور ان کا شمار صحابیات میں ہوتا ہے۔

بروایت واقدی غزوۂ بدر میں حضرت ابوعبیدہؓ کی عمر اکتالیس سال تھی، لہٰذا آغاز اسلام میں ۲۸ سال اور اس طرح وہ گویا حضرت عمرؓ کے ہم سن تھے۔ (الاستیعاب)۔ وہ السابقون الاولون اور عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں اور ان کے لقب (امین الامۃ) کا ذکر صحیح بخاری میں موجود ہے۔ انہوں نے عثمانؓ بن مظعون، عبدالرحمنؓ بن عوف اور ان کے رفقا کے ساتھ اسلام قبول کیا۔ وہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں ہر مشکل وقت میں آپ کے ہمراہ رہے۔ ۹ھ میں آپ نے انہیں تبلیغ اسلام کے لیے نجران بھیجا۔ یہی موقع تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے، جیسا کہ روایات سے مترشح ہوتا ہے، آپ کو امین الامۃ کہا۔ پھر اسی سال ۹ھ میں انہوں نے جزیے کی وصولی کے لیے بحرین کا سفر کیا (بخاری)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات پر جب انصار نے سقیفۂ بنی ساعدہ میں خلافت کا سوال اٹھایا اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ان سے گفتگو کرنے کے لیے تشریف لے گئے تو حضرت ابوعبیدہ بھی ان کے ہمراہ تھے (بخاری)۔ الیعقوبی (۲: ۱۳۷) میں یہ بھی منقول ہے کہ جب زیادہ اختلاف پیدا ہوا اور شور و شغب بڑھا تو وہ اٹھے اور انصار سے فرمایا: "اے گروہ انصار! تم نے سب سے پہلے امداد و اعانت کا ہاتھ بڑھایا تھا، اس لیے تمہیں اختلاف و افتراق کی طرح نہ ڈالو"۔ بالآخر جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت پر اجماع ہوا تو حضرت عبیدہؓ بہتوں سے آگے تھے۔

۱۳ھ کے آغاز میں جب حضرت ابوبکر صدیقؓ نے شام پر لشکر کشی کی تو حضرت ابوعبیدہؓ نے بھی سات ہزار سپاہیوں

کے ساتھ (الطبری) معرقہ کے راستے (حوالہ سابق) شام کا رخ کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے انہیں حمص کی فتح کے لیے نامزد فرمایا تھا۔ انہوں نے تھوڑی دور تک پیدل انکی مشایعت بھی کی۔ حضرت ابوعبیدہؓ نے یرموک سے گزرتے ہوے اول بصریٰ کو محاصرے میں لے لیا اور پھر ادائیگی جزیہ پر صلح کے بعد دمشق روانہ ہوے، جہاں سب اسلامی فوجیں جمع ہو رہی تھیں تاکہ قیصر کی جنگی تیاریوں کا مقابلہ کریں۔ اول اجنادین کا معرکہ پیش آیا، جس میں حضرت خالدؓ بن الولید بھی حضرت ابوعبیدہؓ کے ساتھ شریک تھے اور جس میں رومیوں کی شکست فاش کے بعد (۱۳ھ) اسلامی فوجوں نے دمشق کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ جاری تھا کہ حضرت ابوبکرؓ نے وفات پائی (۲۲ جمادی الآخرۃ ۱۳ھ) (ابن سعد)، گویا دمشق حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں فتح ہوا۔ دوران محاصرہ میں جب ایک روز حضرت خالدؓ کمند کے ذریعے فصیل شہر پر چڑھ گئے تو حضرت ابوعبیدہؓ شہر کے دروازے پر فوج لیے کھڑے تھے۔ ادھر حضرت خالدؓ نے نیچے اتر کر دروازہ کھولا اور ادھر حضرت ابو عبیدہؓ شہر میں داخل ہوگئے۔ اب ان کی فوج سارے شہر میں پھیل رہی تھی۔ اہل شہر نے یہ حالت دیکھی تو باقی دروازے بھی کھول دیے اور اطاعت تسلیم کر لی (۱۴ھ)۔ حضرت عمرؓ کی خلافت کا آغاز رجب ۱۳ھ میں ہوا تھا۔ انہوں نے زمام خلافت ہاتھ میں لیتے ہی ایک فرمان جاری کیا جس کی رو سے حضرت ابوعبیدہؓ شام کے سپہ سالار اعظم مقرر ہوے اور حضرت خالدؓ کو، جو اب تک اسلامی لشکروں کی قیادت فرما رہے تھے، اس عہدے سے معزول کر دیا گیا۔ حضرت ابوعبیدہؓ نے اس منصب کے فرائض، جو اب آپ کے ذمے کیا گیا تھا، بڑی خوبی سے سرانجام دیے۔ بحیثیت سپہ سالارِ شام انہوں نے سب سے پہلے اس رومی لشکر کو شکست فاش دی جو فحل میں جمع ہو رہا تھا اور پھر آگے بڑھ کر مرج الرّوم پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد انہوں نے حمص کا رخ کیا اور باوجود شدید سردی اور برف باری کے اسے محاصرے میں لے لیا۔ انہوں نے ادائیگی جزیہ پر صلح کر لی (۱۴ھ)۔ حمص فتح ہوا تو حماۃ، شیزر اور معرۃ النعمان نے بھی یکے بعد دیگرے اطاعت قبول کر لی۔ لاذقیہ بھی ایک معمولی سی مہم کے بعد فتح ہو گیا، جس کی سرداری خود ابوعبیدہؓ نے کی۔ ان کا خیال تھا کہ کیوں نہ ہرقل کے پایۂ تخت پر حملہ کر دیا جائے، لیکن بارگاہ خلافت سے حکم پہنچا کہ اس سال مزید پیش قدمی نہ کی جائے، لہٰذا حضرت ابو عبیدہؓ حمص واپس آ گئے اور ۱۵ رجب تک، جب یرموک کی فیصلہ کن جنگ پیش آئی، وہیں مقیم رہے۔ اس جنگ میں، جیسا کہ سب کو معلوم ہے، شام کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔

جب رومی شکست پر شکست کھا کر انطاکیہ پہنچے تو انہوں نے ہرقل سے فریاد کی کہ عربوں نے سارا شام فتح کر لیا ہے، انہیں روکنے کی کوئی تدبیر کی جائے۔ اس پر قیصر نے جملہ مقبوضات سلطنت مثلاً قسطنطنیہ، الجزیرۃ، آرمینیہ، وغیرہ، غرضیکہ ہر کہیں سے فوجیں طلب کیں تاکہ حملہ آوروں کی طاقت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا جائے۔ بہرحال حضرت ابو عبیدہؓ حمص ہی میں تھے جب انہیں ہرقل کے اس ارادے کی خبر پہنچی، لہٰذا باہم مشورہ ہوا اور طے پایا کہ جملہ اسلامی فوجیں دمشق میں جمع ہوں، چنانچہ حمص خالی کر دیا گیا اور حضرت ابو عبیدہؓ دمشق روانہ ہوے۔ یہی موقع تھا جب اہل حمص کو جزیے کی وہ ساری رقم واپس کر دی گئی جو ان سے وصول کی گئی تھی اور ایسے ہی ان شہروں کو بھی جو خالی کیے جا رہے تھے۔ شرائط معاہدہ کی پابندی اور رواداری کی ایسی کوئی دوسری مثال تاریخ عالم میں شاید ہی ملے، لہٰذا کوئی تعجب نہیں اگر باوجود اختلاف مذہب اہل شام نے مسلمانوں کو اپنے جابر اور مستبد حکمرانوں کے مقابلے میں نجات دہندہ تصور کیا اور جب ہرقل کی جنگی تیاریوں کی خبر پھیلی تو اردن کے بعض اضلاع نے بغاوت کر دی۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے جب ان سب واقعات کی اطلاع حضرت عمرؓ کو دی تو جواب ملا کہ اسلامی فوجیں ثابت قدم رہیں۔ انہوں نے حضرت ابو عبیدہؓ کو اطمینان دلایا کہ کمک آ رہی ہے یہ کمک اس وقت پہنچی جب اسلامی فوجیں دمشق سے ہٹ کر دریائے یرموک پر صف آرا تھیں اور طرفین میں جنگ جاری تھی۔ بالآخر جیسا کہ ہر کوئی جانتا ہے، جنگ یرموک کا خاتمہ مسلمانوں کی فتح پر ہوا اور ہرقل رومیوں کی شکست فاش اور مسلمانوں کی اس فتح عظیم کی خبر سن کر شام کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ کر

قسطنطنیہ روانہ ہو گیا۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے بارگاہ خلافت میں نامہ فتح ارسال کیا اور ایک سفارت بھی بھیجی جس میں حضرت حذیفہؓ بھی شامل تھے۔

یرموک کے بعد قنسرین فتح ہوا' پھر حلب اور پھر انطاکیہ۔ اس کے بعد حضرت ابو عبیدہؓ بیت المقدس روانہ ہو گئے' جس کا حضرت عمروؓ بن عاص نے ان کی آمد سے پہلے محاصرہ کر رکھا تھا۔ بیت المقدس' جیسا کہ سب کو معلوم ہے' حضرت عمرؓ کی تشریف آوری پر مسلمانوں کے حوالے کیا گیا۔ ۱۷ھ میں عیسائیوں نے حمص پر دوبارہ فوج کشی کی' لیکن ناکام رہے۔ یہ آخری معرکہ تھا جو حضرت ابو عبیدہؓ کو اپنی زندگی میں پیش آیا۔ بحیثیت امیر لشکر انہوں نے اپنی فوجی اور انتظامی ذمے داریوں کے علاوہ اس امر کا بھی بالخصوص خیال رکھا کہ اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ لوگوں کی تعلیم و تربیت سے غافل نہ رہیں' چنانچہ ان کے اشارے سے بعض مفتوحہ شہروں میں حلقہ ہائے درس قائم ہوئے' جن میں صحابہ قرآن پاک کی تعلیم دیتے اور فقہی مسائل حل کرتے تھے۔ عام الرمادۃ میں جب حضرت عمرؓ نے ہر طرف سے امداد طلب کی تو سب سے پہلے حضرت ابو عبیدہؓ ہی نے ان کی آواز پر لبیک کہا اور غلے سے لدے ہوئے چار ہزار اونٹ لے کر خود بارگاہ خلافت میں حاضر ہوئے۔ اسی سال (۱۸ھ) جب عمواس کی وبا پھیلی تو حضرت عمرؓ شام تشریف لے گئے تاکہ حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح اور ان کے رفقا سے مشورے کے بعد یہ طے کر سکیں کہ وبا سے بچنے کے لیے کیا اقدام کرنا چاہیے اور حضرت ابو عبیدہؓ کہاں قیام پذیر ہوں۔ رائے یہ تھی کہ بہتر ہوگا کہ اسلامی فوجیں طاعون زدہ علاقے سے ہٹ جائیں۔ حضرت عمرؓ کو اس رائے سے اتفاق تھا' لیکن حضرت ابو عبیدہؓ کو اختلاف۔ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ واپس آگئے اور حضرت ابو عبیدہؓ کو لکھا کہ وہ لشکر کو کسی بلند مقام پر لے جائیں' لیکن اسی اثنا میں خود ان پر وبا کا حملہ ہو چکا تھا اور انہوں نے اسی میں انتقال فرمایا۔ ان کی عمر اس وقت اٹھاون برس تھی۔ حضرت معاذؓ ابن جبل نے تجہیز و تکفین کا سامان کیا اور ایک بڑی پر درد تقریر کی۔

حضرت ابو عبیدہؓ کہاں دفن ہوئے؟ اس کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ وہ فحل میں' جو اردن کے نواح میں ہے' دفن ہوئے' بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان کی قبر بیسان میں ہے۔ اصابہ میں دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اسد الغابہ میں عمواس کا نام بھی آیا ہے' جو رملہ سے بیت المقدس کی جانب چار فرسخ کی مسافت پر واقع ہے۔

حضرت ابو عبیدہؓ کا شمار ان صحابہ میں ہوتا ہے جن کی فطری صلاحیتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فیض تربیت سے اور زیادہ چمک اٹھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ان کی ذات پر بہت اعتماد تھا وہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دست راست تھے۔ ان کی وجاہت ذات سے بھی انکار کرنا ناممکن ہے۔ مزید براں سیاسی اور اجتماعی معاملات میں بھی ان کی شخصیت کو بڑا دخل تھا۔ حضرت عمرؓ کے تو وہ معتمد خاص تھے اور ان کی انتظامی اور جنگی قابلیتوں سے ہمیشہ مطمئن رہے۔

مآخذ: (۱) حدیث: (الف) بخاری' فضائل اصحاب النبی' باب ۲۱' المغازی باب ۷۲' واخبار الاحاد' باب ۱؛ (ب) مسلم' فضائل الصحابہ' حدیث ۵۳؛ (ج) ابوداؤد' السنن' باب ۸؛ (د) ترمذی' المناقب' باب ۲۵؛ (ہ) احمد بن حنبل' ۱: ۱۹۳' ۱۹۶؛ (و) ابن ماجہ' المقدمہ' باب ۱۱؛ (۲) ابن ہشام' ۹۹۲؛ (۳) ابن سعد: طبقات ۳/ ۱: ۲۹۷' ۳۰۱؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ' بامداد اشاریہ؛ (۶) ابن عبدالبر: الاستیعاب' ۲: ۶۸۹؛ (۷) ابن الاثیر: اسد الغابہ' مصر ۱۲۸۶ھ' ۳: ۸۴؛ (۸) ابن حجر: الاصابہ' ۲: ۲۴۵؛ (۹) وہی مصنف: تہذیب' ۱۵' ۷۳؛ (۱۰) الخمیس' ۲: ۲۴۴؛ (۱۱) حلیۃ الاولیاء' ۱: ۱۰۰؛ (۱۲) البدایۃ والنہایۃ' ۷: ۹۴؛ (۱۳) البدء والتاریخ' ۵: ۸۷؛ (۱۴) ابن عساکر' ۷: ۱۵۷؛ (۱۵) صفۃ الصفوۃ' ۱: ۱۴۲؛ (۱۶) اشہر مشاہیر الاسلام' ص ۵۰۳؛ (۱۷) الریاض النضرۃ' ۲: ۳۰۷۔

○

ابولہب: عبدالمطلب اور لبنیٰ بنت ہاجر الخزاعیہ کا بیٹا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے والد ماجد کا سوتیلا بھائی۔ اس کا نام عبدالعزّٰی اور کنیت ابوعتبہ تھی۔ ابولہب ("شعلے کا باپ") اسکا لقب تھا' جو اس کے باپ نے اسے اس

کی خوبصورتی کی بنا پر دیا تھا؛ لیکن ربیعہ بن عبادؓ کے بیان کے مطابق ابولہب بھینگا تھا اور اس کے پاؤں میں کجی تھی۔ ابن درید نے "ابولہب" کی ایک اور توجیہ کی طرف اشارہ کیا ہے، مگر اسے بیان کرنا پسند نہیں کیا (الاشتقاق، ۲۹)۔ یہ نام، یعنی "ابولہب" قرآن کریم کی اللہب (یا المسد) نام کی ایک سو گیارھویں سورۃ میں آیا ہے، جو اوائل دور مکی سے متعلق ہے۔ (ابولہب کا نام مستہزوؤں میں سرفہرست آتا ہے)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو نبوت ملنے سے قبل ابولہب کے تعلقات آپؐ سے نہایت خوشگوار تھے، چنانچہ اس کے بیٹوں عتبہ اور عتیبہ کا علی الترتیب آنحضرت کی صاحبزادیوں رقیہؓ اور ام کلثومؓ سے نکاح (یا شاید صرف منگنی) ہونا بتایا جاتا ہے (رقیہؓ کا عتبہ سے نکاح ہونا ثابت ہے)، اگرچہ عتبہ نے اپنے باپ ابولہب (یا بروایت، اپنی ماں ام جمیل) کے کہنے پر انھیں طلاق دے دی تھی، عتیبہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پیش گوئی کے مطابق شیر نے مار ڈالا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دعا کی تھی: اے اللہ اس پر اپنے کتوں میں سے کوئی کتا مسلط فرما دے (ابن حبیب، ص ۵۳؛ ابن قتیبہ: المعارف، ص ۵۵، ۶۲؛ ابن سعد ۸: ۲۴)۔ ام کلثومؓ کے عتیبہ سے نکاح کے متعلق مورخین میں اختلاف ہے۔

جس وقت بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کا قریش کے دوسرے قبائل نے معاشرتی مقاطعہ کیا اور آپ شعب ابی طالب میں محصور ہو گئے تو ابو لہب نے بھی (بنو) ہاشم سے علیحدگی اختیار کر لی، غالبًا اس لیے کہ ابولہب کا تعلق اپنی بیوی کے توسط سے، جو حرب بن امیہ کی بیٹی تھی، عبد شمس بنو امیہ سے تھا۔ ابوطالب کے انتقال پر، یعنی مقاطعے کے خاتمے کے (تقریبًا چھ ماہ) بعد، خاندان کی سیادت ابولہب کے حصے میں آئی۔ ابتدا میں اس نے شاید کنبے کی عزت و تحفظ کی خاطر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حفاظت کا وعدہ کیا۔ لیکن وہ آپؐ کی حمایت سے اس وقت دست بردار ہو گیا جب ابوجہل اور عقبہ بن ابی معیط (یا غالبًا عبداللہ بن ابی امیہ بن المغیرۃ) نے اسے اس کا یقین دلا دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے عبدالمطلب جیسے متوفی اجداد کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان کے لیے جہنم مقدر ہو چکی ہے (دیکھیے قرآن مجید، ۹ [التوبہ]: ۱۱۴؛ بخاری: جنائز، ۸۱؛ فضائل اصحاب النبی، ۴۰)۔ حفاظت و حمایت سے ابولہب کی دست کشی کے باعث یا مشرکین مکہ کے پیہم مظالم سے تنگ آ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت زیدؓ بن حارثہ کو ہمراہ لے کر بسلسلۂ تبلیغ الطائف چلے گئے۔ اس کے بعد آنحضرتؐ کو مکے میں داخل ہونے سے پہلے (مطعم بن عدی بن نوفل بن عبد مناف کا) جوار حاصل کرنا پڑا۔

ابولہب بدر کی جنگ کے بعد جلد ہی مر گیا، جس میں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی جگہ ایک ایسے شخص کو بھیج دیا تھا جو اس کا مقروض تھا۔ بدر کی شکست کی خبر کا ابولہب پر جو رد عمل ہوا اس کا ایک طولانی قصہ ہے۔ مشہور روایت کی رو سے ابولہب چیچک کے عارضے سے مرا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی لاش کے پاس کوئی نہ جاتا تھا، چنانچہ جس کوٹھری میں وہ مرا وہی اس پر گرا دی گئی۔ اس کی بیوی کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے راستے میں بچھانے کے لیے کانٹے چن چن کر لایا کرتی تھی، سورۃ اللہب (یا المسد) میں "حَمَّالَۃَ الْحَطَبِ" کہا گیا ہے، اس کا انجام بھی ایسا ہی عبرت ناک ہوا، یعنی ایک روایت کے مطابق لکڑیوں کے گٹھے کی رسی سے اس کا گلا گھٹ گیا)۔

ابو لہب کے بیٹے عتبہ اور معتب ۸ھ / ۶۳۰ء میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ اس کا پرپوتا الفضل ابن العباس بن عتبہ ایک شاعر (اور مغنی) کی حیثیت سے معروف تھا (الاغانی، ۱۵: ۲ تا ۱۱)۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۶۹، ۲۳۱ تا ۲۳۳، ۲۴۴، ۴۳۰، ۴۶۱؛ (۲) ابن سعد، ۱ / ۱: ۵۷ و ۴ / ۱: ۴۱ تا ۴۴۲؛ (۳) احمد بن حنبل: المسند، ۳: ۴۹۲ ببعد؛ (۴) مصعب الزبیری: نسب قریش، ص ۸۹ تا ۹۰؛ (۵) البلاذری: الانساب، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۲۳، ۴۰۱؛ (۶) ابن حبیب: المحبر، ص ۱۱، ۵۳، ۳۰۳؛ (۷) الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۴۲، ۳۵۱؛ (۸) الطبری، بامداد اشاریہ؛ (۹) النووی: تہذیب الاسماء، قاہرہ، ۱: ۲۶۷؛ (۱۰) الاصابہ، شمارہ ۵۴۱۳، ۸۱۲۰۔

○

ابوالمعالی عبدالملک : رکّ بہ الجوینی.

○

ابوھریرہؓ : (عُمیرؓ بن عامر بن عبد ذی الشریٰ) الدوسی الیمانی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نامور صحابی۔ ان کا شمار ان صحابہؓ میں ہوتا ہے جو علم حدیث کے اساطین سمجھے جاتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے آپ کے متعلق فرمایا: ابوھریرہ علم کا ظرف ہے (بخاری' کتاب العلم)۔ ان کا نام پہلے عبدالشمس تھا' اسلام لانے پر بدل کر عمیر' عبداللہ یا عبدالرحمٰن کر دیا گیا' لیکن ان ناموں کے علاوہ متعدد دوسرے نام بھی بتائے گئے ہیں۔ انہیں ابوھریرہؓ اس لیے کہا جاتا تھا کہ اپنے قبیلے کی بکریاں چراتے وقت وہ اپنا دل بہلانے کے لیے اپنے ساتھ ایک بلی کا بچہ رکھا کرتے تھے۔ وہ طفیلؓ بن عمر الدوسی کی تبلیغ سے مسلمان ہوئے۔ جب ابوھریرہؓ یمن کے اسی خانوادے کے ساتھ مدینہ منورہ پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خیبر کی مہم (۷ھ/ ۶۲۹ء) پر گئے ہوئے تھے (چنانچہ یہ قافلہ حضورؐ سے ملاقات کے لیے خیبر گیا۔ اس وقت حضرت ابوھریرہؓ کی عمر تیس سال سے کچھ اوپر تھی)۔ قبول اسلام کے بعد وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صحبت ہی میں رہے اور آپ ہی کی داد و دہش پر ان کی بسر اوقات ہوتی تھی۔ وہ ان غریب لوگوں میں سے تھے جو اہل صفہ [رکّ باّں] کہلاتے تھے۔ اپنی والدہ سے انہیں بڑی محبت تھی اور ان کی ترغیب سے وہ بھی اسلام لے آئی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے انہیں بحرین کا عامل مقرر کیا' مگر بعد میں انہیں معزول کر کے ان کا بہت سا مال و دولت ضبط کر لیا۔ بعد ازاں جب حضرت عمرؓ نے انہیں ان کے منصب پر بحال کرنا چاہا تو انہوں نے انکار کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ مدینہ منورہ سے اپنی غیر حاضری کے زمانے میں مروان نے انہیں اپنا نائب مقرر کیا تھا' لیکن ایک اور روایت یہ ہے کہ انہیں امیر معاویہؓ نے اس منصب پر مامور کیا تھا۔ ابوھریرہؓ اپنے تقویٰ اور ظرافت طبع کے لیے مشہور تھے۔ ان کا سن وفات ۵۷' ۵۸ یا ۵۹ھ بتایا جاتا ہے' لیکن اگر یہ روایت صحیح ہے کہ وہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی نماز جنازہ میں شریک تھے (۵۸ھ) تو ان کی وفات ۵۸ھ/ ۶۷۸ء یا ۵۹ھ میں ہوئی ہو گی۔ انہوں نے ۷۸ سال کی عمر پائی۔ ولید نے نماز جنازہ پڑھائی اور وہ جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

اگرچہ حضرت ابوھریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال سے چار سال سے بھی کچھ کم عرصہ پہلے اسلام قبول کیا تھا' تاہم وہ بہت سی احادیث کے راوی ہیں اور جو روایات ان سے مروی ہیں ان کی تعداد تقریباً ۵۳۷۵ بتائی جاتی ہے (ان میں سے ۳۲۵ متفق علیہ ہیں۔ تہذیب الکمال' ص ۴۶۲)۔امام احمدؒ بن حنبل کی مسند میں ان کی روایات ۲۱۳ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں (۲: ۲۲۸ تا ۵۴۱)۔ جن لوگوں نے براہ راست حضرت ابوھریرہؓ سے حدیث روایت کی ہے ان کی تعداد آٹھ سو یا اس سے کچھ زیادہ شمار کی گئی ہے۔ ایک روایت میں' جو تھوڑی بہت مختلف شکلوں میں نقل کی جاتی ہے' حضرت ابوھریرہؓ نے اس امر کی توجیہ بیان کی ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ احادیث کے راوی کیوں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دوسرے لوگ اپنے اپنے کاموں میں معروف ہوتے تو وہ بارگاہ نبویؐ میں حاضر رہتے تھے اور اس لیے انہیں دوسروں کے مقابلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی باتیں سننے کا زیادہ موقع ملتا تھا۔ ایک دفعہ حضرت ابوھریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے عرض کی کہ میں جو کچھ سنتا ہوں بھول جاتا ہوں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنا جبہ پھیلا دو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کچھ پڑھا اور پھر فرمایا کہ اسے اپنے گرد لپیٹ لو' چنانچہ حضرت ابوھریرہؓ نے ایسا ہی کیا۔ اس کے بعد سے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولے (بخاری' کتاب العلم)۔ جو روایات حضرت ابوھریرہؓ سے مروی ہیں ضروری نہیں کہ وہ انہیں کی ہوں۔ ممکن ہے کہ بعد کے زمانے میں جو حدیثیں وضع ہوئیں انہیں ابوھریرہؓ سے منسوب کرنا لوگوں کو آسان معلوم ہوا ہو۔

ابوھریرہؓ کی بہت سی روایات صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں درج ہیں۔ (ابوھریرہؓ کو جو حدیثیں یاد تھیں وہ انہوں نے لکھ بھی لی تھیں حاکم: مستدرک' ۲: ۵۱۱ و بخاری: کتاب

العلم)۔ چند روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض صحابہؓ ان کی بعض روایات پر اعتراض کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ نہیں تھا کہ انہیں حضرت ابوھریرہؓ کے حفظ و امانت پر شک تھا' بلکہ ان کے تفقہ پر انہیں اعتراض تھا۔ ابوھریرہؓ کچھ فارسی بھی جانتے تھے (ابوداؤد' ۱: ۲۲۷)۔ انہیں توراۃ کے مسائل سے بھی واقفیت تھی---- (اصابہ' ۵: ۲۰۵)۔ ان کے خوف خدا' عبادت و ریاضت' محبت رسولؐ و آل رسول' والدہ کی خدمت' اظہار حق میں جرات' سادگی اور فیاضی کے جستہ جستہ واقعات ماخذ میں ملتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: المعارف' ص ۱۴۱ بعد؛ (۲) عیون' ۱: ۵۳؛ (۳) الدولابی: الکنیٰ و الاسماء' حیدرآباد ۱۳۲۲-۱۳۲۳ھ' ۱: ۶۱؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب' حیدرآباد ۱۳۳۶ھ' ص ۶۹۷ بعد؛ (۵) ابن الاثیر: اسد' ۵: ۳۲۵؛ (۶) النووی: تہذیب الاسماء' طبع Wustenfeld' ص ۷۶۰ بعد؛ (۷) الذھبی: تذکرۃ الحفاظ' ۱: ۳۱ تا ۳۵؛ (۸) ابن حجر: اصابہ' قاھرہ ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء' ۴: ۲۶۷؛ (۹) وہی مصنف: تہذیب التہذیب' ۱۲: ۲۶۲ تا ۲۶۷؛ (۱۰) A.J. Wensinck: *Handbook*' ص ۷ بعد؛ (۱۱) صحیفہ' جو ھمام ابن منبہؓ کی طرف منسوب ہے اور جس میں اس نے اپنے استاد ابوھریرہؓ کی روایات جمع کر دی ہیں' طبع محمد حمید اللہ' در *MMIA*' ۱۹۵۳ء ص ۹۶ بعد۔

○

اتحاد: ایک چیز بن جانا۔ متکلمین اسلام نے اتحاد کی دو قسمیں بتائی ہیں: ۱۔ حقیقی اور ۲۔ مجازی۔ اتحاد حقیقی کی پھر دو قسمیں ہیں: اس لحاظ سے کہ اس کا اطلاق: (ا) ایسی دو اشیا پر کیا جائے جو ایک ہو جاتی ہیں' مثلاً عمرو کا زید ہو جانا یا زید کا عمرو' یا (ب) اس شے پر جو کسی ایسی شے کی صورت اختیار کرے جس کا اس سے قبل وجود نہیں تھا' مثلاً زید وہ شخص بن جائے جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اس قسم کا حقیقی اتحاد قطعاً خارج از امکان ہے' لہٰذا یہ مقولہ بن گیا کہ "دو ایک نہیں ہوتے"۔ اتحاد مجازی کی تین قسمیں ہیں اور وہ اس اعتبار سے کہ اس اصطلاح کا مطلب ہو: (الف) فوری یا بتدریج قلب ماہیت کے باعث کسی شے کا دوسری میں بدل جانا' مثلاً پانی کا ہوا میں بدل جانا' یا سیاہ کا سفید ہو جانا (اس صورت میں کسی شے کی ایک صفت معدوم ہو جاتی ہے اور کوئی دوسری صفت اس کی جگہ لے لیتی ہے)؛ یا (ب) کسی شے کا بذریعہ ترکیب کوئی دوسری شے بن جانا' جس سے ایک تیسری شے ظہور میں آ جاتی ہے' مثلاً مٹی میں پانی ملا دیا جائے تو وہ گارا بن جائے گی؛ یا (ج) کسی شخص کا دوسرے کی شکل اختیار کرلینا' مثلاً فرشتے کا انسانی شکل۔ اتحاد مجازی کی ان تینوں قسموں کا فی الواقع ظہور ہوتا رہتا ہے۔

مصطلحات صوفیہ میں اصطلاح اتحاد یا تو صوفی کے اس وصال کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس کے ذریعے مخلوق اور خالق ایک ہو جاتے ہیں اور یا اس نظریے کے لیے جس کے ماتحت اس قسم کے اتحاد کو ممکن سمجھا جاتا ہے۔ حالت اتحاد کا یہ تصور بالعموم صوفیہ کے ہاں وہی حیثیت رکھتا ہے جو ایک متوازی عقیدے حلول [رکّ باں] کو ملحدین کے ہاں حاصل ہے' یعنی خدا کا کسی مخلوق کی شکل میں جلوہ گر ہونا' جس سے تجانس کا ماننا لازم آتا ہے اور تجانس سے توحید الٰہی کے صحیح اور سچے تصور کی نفی ہوتی ہے' جس کی رو سے خدا کے سوا اور کسی شے کا حقیقی وجود نہیں۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اتحاد کے کے لیے دو ایسی ہستیوں کا وجود پہلے سے مستلزم ہے جو بعد میں ایک ہو جائیں' لیکن اس کے برعکس زیادہ راسخ العقیدہ صوفیوں کی رائے میں انسان کی انفرادیت محض ایک مظہر ہے' جو بالآخر ایک واحد ازلی اور ابدی حقیقت میں گم ہو جاتا ہے (فنا فی الحق)۔ بعض موقعوں پر اتحاد کی اصطلاح تصوف کی اصطلاح وحدت یا توحید کی طرح اس عقیدے کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے کہ اشیا کا بذات خود کوئی وجود نہیں' وجود کا سرچشمہ خدا ہے' لہٰذا اس اعتبار سے وہ اور خدا ایک ہی ہیں (عبدالرزاق الکاشی: الاصطلاحات الصوفیہ' طبع شپرنگر Sprenger' ص ۵)۔ علی بن وفا کی رائے میں (جو الشعرانی نے الیواقیت و الجواہر' طبع بولاق ۱۲۷۷ھ' ص ۸۰' س ۱۸ بعد' میں نقل کی ہے) اتحاد کے معنی "رضائے مخلوق کا رضائے الٰہی میں مدغم ہو جانا ہے"۔

مآخذ: (۱) *Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Mussalmans*

طبع شپرنگر Sprenger، ص ۱۳۶۸؛ (۲) الجرجانی: تعریفات، طبع فلوگل Fluegel، ص ۶؛ (۳) ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ از نکلسن، ص ۲۵۴؛ (۴) محمود شبستری: گلشن راز، طبع Wustenfeld، ii: ۴۵۲ تا ۴۵۵؛ (۵) Tholuck: *Sufismus*، ص ۱۴۱ بعد؛ (۶) Macdonald: *The religious Attitud and life of Islam*، ص ۲۵۸.

○

اثنا عشریہ: (اثنا عشرۃ = بارہ) بمقابلہ سبعیہ [رک بآں]، جو سات اماموں کے قائل ہیں، یعنی وہ شیعی جو دوازدہ اماموں کے سلسلہ امامت کو مانتے ہیں اور جن کے نزدیک امام جعفر الصادقؒ سے سلسلہ امامت ان کے صاحبزادے امام موسیٰ کاظمؒ اور امام موسیٰ کاظمؒ سے ان کے صاحبزادے امام علی الرضاؒ کو منتقل ہو کر ان کے صاحبزادے محمد التقیؒ کو پہنچا، پھر ان سے ان کے صاحبزادے علی النقیؒ اور ان سے ان کے صاحبزادے الحسن العسکری الزکیؒ اور آخر الامر امام محمد المہدی کو جو (سامرا کے غار میں) روپوش ہو گئے اور آخری زمانے میں ظہور فرمائیں گے تاکہ دنیا کو (حق و صداقت اور) عدل و انصاف سے معمور کر دیں۔ ائمہ اثنا عشرۃ کی اس ترتیب کو پانچویں صدی ہجری (یعنی گیارھویں امام الحسن العسکریؒ تک) اگرچہ یقینی تسلیم کیا جاتا تھا، بایں ہمہ اس مسئلے میں اس فرقے کے افراد ہمیشہ آپس میں متفق نہیں رہے، چنانچہ ایک زمانے میں ان کے کم از کم گیارہ گروہ بن چکے تھے، جن کے کوئی مخصوص نام نہیں ہیں.

ایران میں بارہ اماموں کے عقیدے نے غیر معمولی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ ایرانیوں کا عقیدہ ہے کہ نوع انسانی کا سررشتہ تقدیر ان اماموں کے ہاتھ میں ہے، وہ اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ان کی شفاعت اور توسل نجات کے لیے ناگزیر ہے۔ (گویا اثنا عشریوں کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضرت علیؓ امام اول، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر سلسلۂ نبوت ختم ہو گیا تو حضرت علیؓ کی ذات سے سلسلۂ امامت کا آغاز ہوا۔ اس فرقے کی رائے میں نبوت کی طرح امامت کے لیے نص و عصمت شرط ہے، یعنی ضروری ہے کہ امام و خلیفہ اپنی اوائل عمر سے آخر حیات تک خطا، لغزش اور غلطی سے محفوظ رہے اور نبی نے یا اس سے پہلے گزرنے والے امام نے صاف طور پر اس کے بارے میں جانشینی کا اعلان کر دیا ہو، لہٰذا امامت کا عقیدہ تمام شیعی فرقوں میں بر بنائے "نص" تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد خدا کے حکم اور آنحضرتؐ کے اعلان کی بنا پر حضرت علیؓ بن ابی طالب (م ۲۱ رمضان ۴۰ھ / ۹ جنوری ۶۶۱ء) خلیفہ بلا فصل اور امام اول قرار پائے۔ پھر انھوں نے (۲) امام الحسنؓ (۲۸ صفر ۵۰ھ / ۲۷ مارچ ۶۷۰ء) کو اپنا خلیفہ بنایا۔ پھر یہ سلسلہ یوں چلا:

(۳) امام الحسینؓ سید الشہداء (م ۱۰ محرم ۶۱ھ / ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء)؛ (۴) امام علی بن الحسین مشہور بہ زین العابدینؒ (م ۲۲ محرم ۹۵ھ / ۲۱ ستمبر ۷۱۳ء)؛ (۵) امام محمد بن علی ملقب بہ الباقرؒ (م ۷ ذوالحجہ ۱۱۴ھ / ۲۸ جنوری ۷۳۳ء)؛ (۶) امام جعفر بن محمد ملقب بہ صادقؒ (م ۱۵ شوال ۱۴۸ھ / ۱۰ جولائی ۷۴۶ء)؛ (۷) امام موسیٰ بن جعفر ملقب بہ کاظمؒ (م ۲۵ رجب ۱۸۳ھ / یکم اکتوبر ۷۹۹ء)؛ (۸) امام علی بن موسیٰ ملقب بہ رضاؒ (م ۲۳ ذوالقعدۃ ۲۰۳ھ / ۲۲ مئی ۸۱۹ء)؛ (۹) امام محمد بن علی ملقب بہ تقیؒ (م آخری تاریخ ذوالقعدہ ۲۲۰ھ / ۲۵ نومبر ۸۳۵ء)؛ (۱۰) امام علی بن محمد ملقب بہ نقیؒ (م ۵ رجب ۲۱۴ھ / ۹ ستمبر ۸۲۹ء)؛ (۱۱) امام حسن بن علی ملقب بہ عسکریؒ (م ۲۶۰ھ / ۸۷۳ء)؛ (۱۲) امام محمد بن حسن ملقب بہ مہدیؒ (دیکھیے یہ سب نام بذیل مادہ).

آخری اور بارھویں امام مہدی آخر الزمان کی ولادت ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ / ۳۰ جولائی ۸۶۸ء کو ہوئی اور وہ ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء میں لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہو گئے۔ ۳۲۹ھ / ۹۴۰ء تک کا زمانہ غیبتِ صغریٰ کا ہے، جس میں چار نائب خاص (وکلاے اربعہ) مقرر ہوے: (۱) عثمان بن سعید عمروی (رک بہ عبداللہ مامقانی: تنقیح المقال، ۲: ۲۴۷)؛ (۲) محمد بن عثمان (م ۳۰۳-۳۰۴ھ / ۹۱۵-۹۱۶ء، دیکھیے کتاب مذکور، ۳: ۱۴۹)؛ (۳) ابوالقسم حسین بن روح (م ۳۲۶ھ / ۹۳۷-۹۳۸ء دیکھیے کتاب مذکور، ۱: ۳۲۸)؛ (۴) علی بن محمد سامری (م

۳۲۹ھ/ ۹۴۰۔ ۹۴۱ء' دیکھیے کتاب مذکور' ۲: ۳۰۵).

ان کے بعد علما و مجتہدین کا دور ہے' جو اب تک چلا جا رہا ہے۔

جہاں تک اصول و فروع دین کا تعلق ہے اثنا عشری صلوٰۃ کی پنج گانہ کے علاوہ زلزلہ' کسوف و خسوف وغیرہ کی نمازوں کو واجب اور بہت سی اور نمازوں کو واجب عینی تخییری' مستحب اور نافلہ قرار دیتے ہیں' روزے وہی ماہ رمضان کے ہیں' حج اور زکوٰۃ کا مفہوم بھی وہی ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے' البتہ اہل سنت والجماعت سے انہیں کچھ فقہی اختلافات ہیں: خُمس کا مطلب ہے مال غنیمت' نفع تجارت اور سالانہ بچت میں سے پانچواں حصہ خدا و رسولؐ و امام و سادات کے لیے نکالنا۔ جہاد سے مراد ہے دین کی حفاظت اور دفاع کے لیے شرعی اجازت کے بعد جنگ کرنا۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر عبارت ہے مذہب کی پسندیدہ باتوں کی تلقین اور شرعی ممنوعات کو روکنے سے' تولّا عبارت ہے آل محمدؐ کی محبت اور پیروی سے اور تبرّا مخالفین نبیؐ و ائمہ اثنا عشر سے اعراض و بیزاری سے۔

اثنا عشری عقائد میں شیخ مفید (م ۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳ء) اور شیخ صدوق ابن بابویہ (م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء) کی کتب عقائد اور علامہ حلی (م ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء) کی شرح تجرید الکلام نصیر الدین طوسی' دلدار علی (م ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۲۰۔ ۱۸۲۱ء) کی عماد الاسلام' محمد حسین آل کاشف الغطاء کی اصل و اصول شیعہ اور عبداللہ شبر (م ۴۱۔ ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶۔ ۱۸۲۷ء) کی حق الیقین قابل مطالعہ کتابیں ہیں۔

حدیث میں کتاب المحاسن' کافی از الکلینی' من لا یحضرہ الفقیہ از صدوق' استبصار از صدوق' تہذیب از طوسی اور آخر میں وسائل الشیعہ از حر عاملی و بحار الانوار از مجلسی بہت اہم ہیں۔

فقہی لحاظ سے اثنا عشری فرقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو شارع اور ائمہ اثنا عشرۃ کو شارحین کتاب و سنت مانتے ہیں۔ مجتہد و عالم فقہ وہ ہے جو کتاب و سنت' ادلّہ اور اصول فقہ سے مسائل فقہ کا استنباط کرے۔ غیر فقیہ پر تقلید' لیکن فقیہ پر علم واجب ہے۔ ایک مکتب خیال و عمل یہ ہے کہ اصول فقہ کی دلیلیں قابل اعتماد نہیں۔ صرف حدیث ہی قابل استنباط ہے۔ یہ لوگ اصولی کے مقابلے میں اخباری کہلاتے ہیں۔

اثنا عشری شیعوں کا مرکز علم و علما عراق میں نجف' ایران میں قم اور ہندوستان میں لکھنؤ ہے۔ ان مقامات پر علم و علما کے تاریخی آثار' تصانیف' مدارس اور خصوصی روایات ملیں گی۔

پاکستان کے بڑے بڑے شہروں میں ان کے مدارس' مکاتب اور مذہبی آثار و عمارات و اوقاف قائم ہیں۔

مجموعی طور پر شیعی ثقافت کے امتیازات' جو عرب و عجم میں ہر کہیں مشترک ہیں' یہ ہیں کہ وہ دوست دار اہل بیت ہوتے ہیں۔ حضرت رسالت مآبؐ' جناب فاطمہ الزہراءؓ اور ائمہ اثنا عشرہ کو معصوم سمجھتے ہیں۔ ان حضرات کی محبت کے بغیر اعمال باطل و رائگاں مانتے ہیں۔ ان کی ولادت و وفات و شہادت کی تاریخوں میں خوشی و غم مناتے ہیں' خصوصاً محرم کے ابتدائی دس دن سوگ میں گزارتے ہیں۔ مشاہد و مزارات ائمہ کی زیارت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) کتاب عقائد عموماً' مثلاً عقائد صدوق' عقائد مجلسی' شرح باب حادی عشر (النافع لیوم الحشر)؛ (۲) اصل و اصول شیعہ (عربی' مطبوعہ نجف)' ترجمہ اردو' لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۳) شرف الدین عبدالحسین: المراجعات' صیدا ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابو المعالی محمد حسینی علوی: کتاب بیان الادیان' طبع عباس اقبال' تہران ۱۳۱۲ھ۔ ش' مطبع مجلس؛ (۵) عبداللہ مامقانی: تنقیح المقال' نجف ۱۳۵۲ء؛ (۶) القلقشندی: الصبح الاعشیٰ' ۳: ۲۲۹' قاہرۃ ۱۹۱۸ء؛ (۷) الفرق بین الفرق' طبع محمد بدر' ص ۴۷؛ (۸) ابن حزم: الملل والنحل؛ (۹) الشہرستانی: ملل' ص ۱۷' ۱۲۸ (ترجمہ Harbrücker).

○

اجتہاد: لغوی معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنا (دیکھیے کتب لغت: کوشش کرنا' زحمت برداشت کرنا' مشقت اٹھانا)۔ اصطلاحاً اجتہاد عبارت ہے اس

کوشش سے جو کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بحد امکان ذاتی رائے (ظن غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے (کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ص ۱۹۸؛ لسان ۴: ۱۰۹، س ۱۹ بعد)۔ اجتہاد کا ذریعہ، خواہ اس کا تعلق قرآن سے ہو یا سنت سے، قیاس ہے، چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا، بالخصوص امام شافعیؒ کے ہاں (جیسا کہ الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۷، س ۷ بعد، بابت الاجماع، میں انہوں نے لکھا ہے) اجتہاد کا یہی مفہوم ہے۔ فصل اجتہاد میں وہ قرآن مجید کی سورہ [البقرہ] کی آیہ ۱۴۵ بطور دلیل پیش کرتے ہیں، لہٰذا مجتہد وہ ہے جو اپنی جدوجہد سے کوئی ذاتی رائے قائم کرے۔ برعکس اس کے مقلد، جیسا کہ السبکی نے جمع الجوامع میں لکھا ہے، وہ ہے جو کسی دوسرے کا قول مان لے، بغیر یہ جانے ہوئے کہ اس کی دلیل کیا ہے۔ اجتہاد کا عمل، جیسا کہ حدیث نبوی میں آیا ہے، بہرحال مستحق ثواب* ہے اور مجتہد کا فیصلہ اگر درست ہے تو اسے دہرا ثواب ملے گا---- ایک اس کوشش کا جو اس نے تفقہ دین میں کی، دوسرے اس کی اصابت رائے کا۔ علامہ اقبال نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (Reconstruction of Religious thought in Islam ۱۹۶۰ء خطبہ ۶، ص ۱۴۸) میں نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ اسلام میں حرکت قائم ہے تو اجتہاد کی بدولت تاکہ اس مذہب کے اصول، جو اگرچہ دوامی اور ابدی ہیں، حقیقت کے اس پہلو کا ساتھ دے سکیں جو تغیر سے عبارت ہے، جسے قرآن پاک نے اللہ کی ایک بہت بڑی نشانی (آیہ) ٹھیرایا ہے۔ اجتہاد کی بنا اس آیت قرآنی پر ہے: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (اور جن لوگوں نے ہمارے لیے کوشش کی، ہم ان کو ضرور اپنے راستے دکھا دیں گے) چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ بن جبل کو یمن کا والی مقرر کیا تو فرمایا: "تمہارے فیصلوں کی بنیاد کس چیز پر ہو گی؟" انہوں نے عرض کیا: "کتاب اللہ پر"۔ ارشاد ہوا: "اگر کتاب اللہ کسی معاملے میں خاموش ہو تو پھر؟" انہوں نے عرض کیا: "سنت رسول اللہؐ پر"۔ فرمایا: "اگر سنت رسولؐ میں بھی مسئلہ زیر بحث کی طرف کوئی اشارہ نہ ملے تو بتاے فیصلہ کیا ہوگی؟" حضرت معاذؓ نے عرض کیا: "میری اپنی رائے، یعنی اجتہاد پر"۔ اس سے ثابت ہوا کہ اجتہاد امت کی ایک مستقل ضرورت ہے---- کبھی اصول اور کبھی فروع کے پیش نظر، چنانچہ کہا گیا ہے کہ مجتہد یا تو مجتہد مطلق ہو گا اور اہل سنت و جماعت کے نزدیک یہ مرتبہ ائمہ اربعہؒ کو حاصل تھا، یا مجتہد منتسب، یعنی ایسا مجتہد جو اصول میں تو کسی خاص مذہب فقہ کا پابند ہے لیکن فروع میں آزاد، چنانچہ ائمہ اربعہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام ابن حنبلؒ کے بعد متعدد فقہا کو یہ درجہ حاصل تھا، یا پھر کسی وقت کوئی خاص مسئلہ پیش آ جاتا ہے جس میں کوئی فقیہ اجتہاد پر مجبور ہو جاتا ہے، لہٰذا اجتہاد میں غلطی سے معصوم ہونے کا مفہوم داخل نہیں۔ اس کی حیثیت ظن غالب کی ہے، جس میں غلطی کا امکان ہو سکتا ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ کیا مجتہد غلطی کر سکتا ہے؟ دیکھیے التفتازانی: شرح عقائد النسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۴۵ بعد۔

اجتہاد گویا ایک فن ہے جس کے لیے فقیہ کا ان جملہ نکات سے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلق اصول فقہ، قرآن اور سنت، احکام شرعی، فقہا کے اقوال، فیصلوں اور رایوں کے علاوہ خود اپنے زمانے کے احوال و ظروف سے ہے۔ اس کا ان حالات سے باخبر ہونا بھی ضروری ہے جن میں کسی شرعی مسئلے کے متعلق کتاب و سنت کا کوئی حکم قطعی طور پر سمجھ میں نہ آتا ہو اور جس کے لیے خود اس میں غور و فکر اور استدلال و استنباط کی صلاحیتوں کے علاوہ عربی زبان اور اس کے اسالیب بیان، معانی اور لغت سے پوری پوری واقفیت ہونی چاہیے، لہٰذا اجتہاد کے اپنے کچھ اصول اور طریقے ہیں۔ اس کا ایک فنی پہلو ہے جس کے لیے ایک خاص قسم کی قابلیت اور صلاحیت شرط ہے، تاکہ مجتہد ان تفصیلات کا فیصلہ کر سکے جو بصورت اجتہاد اس کے سامنے آتی ہیں۔ وہ جانتا ہو کہ الفاظ میں اشتراک و ترادف ممکن ہے یا نہیں؟ حقیقت و مجاز کی تعیین کس طرح کی جاتی ہے؟ مجمل کسے کہتے ہیں؟ تفصیل کیا چیز ہے؟ الفاظ سے طرح طرح کے مفہوم متبادر ہوتے ہیں تو کیسے؟ عبارۃ النص کیا ہے اور اشارۃ النص اور اقتضاء النص کیا؟ ارکان تعلیل کو اصل، فرع، حکم اور علت میں کس طرح تقسیم کیا جاتا ہے؟ ان

کی شروط کیا ہیں؟ استحسان، استصلاح، قیاس، وغیرہ وغیرہ یعنی جملہ اصطلاحات فقہ کی حدود کیا ہیں، معنی اور مطلب کیا؟ ظاہر ہے کہ اجتہاد کا اہل ہر شخص نہیں ہو سکتا۔ مجتہد کی ذمے داریاں بڑی شدید ہیں۔ اس کی ایک غلطی ساری امت کے لیے نقصان کا سبب بن سکتی ہے اور اس لیے اجتہاد میں انتہائی احتیاط لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرورِ زمانہ کے ساتھ اجتہاد کا تعلق صرف ان جلیل القدر ہستیوں سے رہ گیا جن کے متعلق خیال تھا کہ انہیں بر بنائے فضیلت اور دریافت علم امورِ شرعی میں فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس لیے ان کے فیصلوں کی اطاعت ضروری ہے، چنانچہ اہل سنت کے نزدیک ائمہ اربعہؒ کو بالخصوص مجتہدین مطلق تسلیم کیا جاتا ہے۔ شیعی فقہ میں ائمہ اثنا عشرہ کو شارحین کتاب و سنت ٹھہرایا جاتا ہے، اس لیے کہ ان کے اقوال و اعمال کو سند کا درجہ حاصل تھا، لیکن ۳۲۹ھ کے بعد، جب امامت کا سلسلہ ختم ہو گیا تو، یہاں بھی ضرورت پیش آئی کہ احکام شرعی کو اجتہادی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، چنانچہ ابن طفیل، ابن جنید، سید مرتضیٰ، شیخ الطائفہ ابو جعفر طوسی ایسے مجتہدین نے اس فن میں گراں قدر خدمات سر انجام دیں اور یہ سلسلہ اس وقت سے اب تک برابر جاری ہے۔ رفتہ رفتہ اجتہاد کا دائرہ محدود ہو گیا اور اس کی جگہ تقلید نے لے لی، لہٰذا وقتاً فوقتاً اس کے خلاف آواز اٹھائی گئی اور کہا گیا کہ محض تقلید ضامن نجات نہیں، دیکھیے مثلاً فضالی: کفاۃ العلوم، بمواضع کثیرہ اور اس کا ترجمہ، در D.B. Macdonald: Development of Muslim Theology، ص ۳۱۵ تا ۳۵۱۔ امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) [رک باں] نے بھی اجتہاد کا دعویٰ کیا اور ایسے ہی آگے چل کر محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی، البتہ شیعی اور سنی دنیا میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ شیعی مسلمانوں میں اب بھی مجتہدین مطلق موجود ہیں (گویا ان کے یہاں باب اجتہاد ہمیشہ مفتوح ہے) اور ان کی حیثیت بھی علمائے اہل سنت والجماعت سے مختلف ہے، کیونکہ انہیں حاکم وقت کے محاسبے اور اس پر گرفت کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ ان کے نزدیک بادشاہ تو محض قائم مقام ہے۔ اصل حکومت امام غائب کی ہے اور خدا کی طرف سے قائم کردہ، حکمران صرف اس کا نگران ہے۔ سنی دنیا میں بھی اصولاً یہ مان لیا گیا ہے کہ باب اجتہاد کبھی مسدود نہیں ہوا، نہ ائمہ اربعہؒ کو اس کا دعویٰ تھا کہ ان کے بعد اجتہاد نہیں ہو سکتا، البتہ ضرورت اس امر کی ہے کہ اجتہاد اور قول بالرائے میں فرق کیا جائے۔ قول بالرائے تو کسی شخص کی ذاتی رائے ہے، اس کے برعکس اجتہاد نام ہے علما کے باہمی مشورے اور مل کر رائے قائم کرنے کا۔ گویا اجتہاد کے خلاف اگر کوئی حوالہ ملتا ہے تو اسی احتیاط کے پیش نظر ورنہ اس کی ضرورت ہمیشہ تھی اور ہمیشہ رہے گی۔

مآخذ: (۱) الشافعیؒ: اصول الفقہ، مصر ۱۳۱۵ھ؛ (۲) الغزالیؒ: المستصفیٰ، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۳) الجوینی: الورقات فی اصول الفقہ، مع شرح از المحلی، و حاشیہ از الدمیاطی، مصر ۱۳۰۳ھ؛ (۴) البزدوی: کنز الوصول مع شرح از عبدالعزیز البخاری: کشف الاسرار، استانبول ۱۳۰۷ھ؛ (۵) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۴ء؛ (۶) القرافی: شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول، مصر ۱۳۰۷ھ؛ (۷) ابن قیم: اعلام الموقعین، مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۸) السبکی: جمع الجوامع، مع شرح از المحلی و تقریرات از الشربینی، مصر ۱۳۰۴ھ؛ (۹) الشاطبی: اعتصام، مع مقدمہ از رشید رضا، قاہرہ ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: الموافقات؛ (۱۱) الندوۃ العالمیہ الاسلامیہ، لاہور ۱۳۷۹ھ: (الف) محمد ابو زہرۃ: الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، ص ۹۴ ببعد؛ (ب) مصطفیٰ الزرکا: دور الاجتہاد و مجال التشریع فی الاسلام، ص ۱۰۱ ببعد؛ (ج) توان سونسیاس: الاجتہاد و التقلید، ص ۱۱۱ ببعد؛ (د) محجوب بن میلاد: نشان الاجتہاد فی التفکر الاسلامی، ص ۱۱۹؛ (ہ) محمد فاضل بن عاشور: حقیقۃ الاجتہاد و ارتباطہ للازم بالتشریع، ص ۱۲۴؛ (و) ابو الاعلیٰ مودودی: اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل اور اس میں اجتہاد کا مقام، ضمیمہ ۲: ص ۲۱؛ (۱۲) سر محمد اقبال: *Reconstruction of Religious thought in Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۱۴۸۔

○

اِجْماع: (لغظی معنی کسی بات پر متفق ہونا)، ان چار اصولوں میں سے ایک جن سے شرع اسلامی ماخوذ ہے۔ اجماع کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ اتفاق ہے مجتہدین کا (یعنی انکا

جو بر بنائے علم کوئی ذاتی رائے قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں' دیکھیے اجتہاد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد کسی بھی زمانے میں اور کسی بھی شرعی مسئلے پر۔ چونکہ یہ اتفاق رائے کسی مجلس شوریٰ یا اجتماع علما میں نہیں ہوتا بلکہ غیر شعوری طور پر از خود ظہور میں آتا ہے اس لیے کسی مسئلے میں اس کے وجود کا علم گزشتہ حالات و واقعات پر نظر ڈالنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ایسا اتفاق رائے در حقیقت ہو چکا ہے یا نہیں' اگر ہے تو اسے شعوری طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے اور اجماع کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح اجماع کے ذریعے رفتہ رفتہ وہ مسائل طے ہوتے گئے جو مورد اختلاف رہے تھے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح طے ہوتا گیا مذہب کا جزو بنتا گیا۔

اجماع کا اظہار الفاظ سے (اجماع بالقول)' افعال سے (اجماع بالفعل) اور یا خاموشی سے' جسے رضامندی تصور کیا جاتا ہے (اجماع بالسکوت یا بالتقریر) ہو سکتا ہے (دیکھیے سنت نبویہ کے بارے میں اسی نوع کی تقسیم) اجماع شرعی سے اجماع عوام کو خاص طور پر خارج سمجھا گیا ہے۔ امام الشافعیؒ کی شروع میں (مصر جانے سے پہلے) یہ رائے تھی کہ تنہا کسی ایک صحابی کا بیان بھی آیندہ نسلوں کے لیے واجب الاتباع ہے' لیکن بعد میں انہوں نے اپنی رائے بدل دی۔

اجماع کا ایک عام اصول ابتدائی عہد اسلامی سے تسلیم کیا جاتا رہا تھا' چنانچہ امام مالک ؒ بن انس کا نظام فقہ بہت حد تک شہر نبوی' یعنی مدینہ منورہ کے مسلمان علما کے اتفاق رائے پر مبنی تھا اور اس حیثیت سے یہ اجماع مقامی تھا۔ اسی طرح بصرے اور کوفے کے عسکری شہروں (اَمْصَار) کا اجماع بھی' جہاں ابتدائی غزوات کے بہت سے عمر رسیدہ اور آزمودہ کار لوگ موجود تھے' بہت وزنی تصور ہوتا تھا۔ متاخّر نسلوں کے لیے قدرتی طور پر اجماع صحابہؓ کی پیروی عملاً واجب سمجھی جاتی تھی' لیکن یہ امام شافعی ہی تھے جنہوں نے اس عام اصول کو ایک معین اصول فقہیؒ کی شکل دی اور اسے باقی تین اصولوں (قرآن' سنت نبوی اور قیاس) کا ہم پلہ بنا دیا۔ مزید براں ان مسائل کو طے کرنے کے علاوہ جو دوسرے اصولوں کی رو سے طے شدہ نہ تھے اب یہ بھی سمجھا جانے لگا ہے کہ اجماع کے ذریعے ایسے مسائل کے بارے میں جو کسی دوسرے اصول سے طے کیے گئے ہوں مہر تیقن ثبت کی جا سکتی ہے۔ شافعی فقہ کی کتابوں میں یہ بیان معمولاً پایا جاتا ہے کہ قرآن یا حدیث کی فلاں فلاں عبارت اجماع سے پہلے فلاں فلاں حکم کی بنیاد ہے' لیکن آج کل اہل حدیث (معدوم فرقہ ظاہریہ کے اتباع میں) اس اصول (اجماع) کی عمومیت کو رد کر کے اسے محض اجماع صحابہؓ تک محدود مانتے ہیں اور ظاہر ہے کہ شیعی/اباضی ایسے مخصوص فرقے سُنّیوں کے اجماع سے بالکل باہر ہیں' چنانچہ خود اہل سُنّت والجماعت کا بھی اس بارے میں باہم اختلاف ہے۔ اثنا عشری شیعوں کے نزدیک ہر اجماع میں کسی امام کی موجودگی ضروری ہے' لیکن غیبت کبریٰ کے بعد سے اجماع کا دروازہ بالکل مسدود ہو چکا ہے۔ اباضیٔ اپنے مجتہدین کے فیصلوں کو اجماع کا مرتبہ دیتے تھے۔

اجماع کی جو تعریف فقہانے کی ہے وہ یہی ہے جو اوپر بیان ہوئی' لیکن اجماع کا حقیقی دائرہ عمل اس سے کچھ زیادہ وسیع رہا ہے۔ اس کی بنیاد جس حدیث نبوی پر ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "میری امت کے لوگ کبھی کسی غلطی پر متفق نہ ہوں گے"۔ اس حدیث کے علاوہ قرآن مجید کی دو آیتیں ہیں جن میں سے ایک میں ان لوگوں کی مذمت کی گئی ہے جو مومنوں کے راستے کو چھوڑ کر دوسرے لوگوں کا راستہ اختیار کرتے ہیں (۴ [النّسآء]: ۱۱۵)' اسی طرح ۲ [البقرة]: ۱۴۳؛ تفسیر البیضاوی۔ گویا عوام کے فکر اور فعل میں نہ صرف اس چیز پر مہر قبول ثبت کرنے کی جو کسی اور طریقے سے طے کی گئی ہو' بلکہ بحیثیت مجموعی قوانین و احکام کی تخلیق کی قوت بھی موجود ہے' چنانچہ بعض ایسی باتیں جو پہلے بدعت (یعنی خلاف سنت) سمجھی جاتی تھیں اجماع کی بدولت جائز تسلیم کر لی گئیں اور ان کے بارے میں قدیم تر عقیدے کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بایں ہمہ اجماع حجت نہیں ہے۔ اس طرح اجماع نے محض غیر طے شدہ مسائل کو ہی طے نہیں کیا' بلکہ بعض اہم ترین طے شدہ عقائد میں بھی ترمیم و تبدیلی کر دی ہے اور اسی لیے آج کل مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں بعض لوگ اسے اصلاح کا ایک زبردست ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مسلمان اسلام

کو مجموعی طور پر جیسا بھی چاہیں بنا سکتے ہیں، گو اس مسئلے میں ابھی تک بہت اختلاف رائے موجود ہے۔ بہرحال یہ صحیح ہے کہ اجماع میں مستقبل کے لیے بہت بڑے امکانات مضمر ہیں اور اگر اسے صحیح اور منظم طور پر استعمال کیا جائے تو ان دشوار مسائل کا تشفی بخش حل نکل سکتا ہے جو آج کل مسلمانوں کو درپیش ہیں یا آیندہ پیش آئیں گے (دیکھیے محمد اقبال: Reconstruction، ص ۱۷۳ تا ۱۷۶).

مآخذ: (۱) الشافعی: الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۵ ببعد؛ (۲) قرافی: شرح تنقیح الفصول فی الاصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۴۰ ببعد۔ نیز اس کے حاشیے پر شرح احمد بن قاسم بر شرح محلی بر ورقات جوینی، ص ۱۵۶ ببعد؛ (۳) Dict. of Techn. Terms (کشاف اصطلاحات الفنون)، ص ۲۳۸ ببعد؛ (۴) سر محمد اقبال: Reconstruction of Religious Thought، لاہور ۱۹۶۰ء.

○

اِحْرَامْ : مادہ ح۔ ر۔ م سے باب افعال کا مصدر، بمعنی منع کرنا، لسان (۱۰: ۹) میں ہے: "کسی چیز کو حرام قرار دینا" "یا "حرام بنانا"" اس کا متضاد لفظ "احلال" ہے، یعنی کسی چیز کو جائز قرار دینا" اصطلاحًا ارض حرم میں داخل ہونا اور اس حالت میں آنا جس میں ارکان حج ادا کیے جاتے ہیں۔ گویا احرام ایک اصطلاح ہے اور اس لیے جو شخص احرام کی حالت میں آئے اسے "محرم" کہتے ہیں، چنانچہ احرام صرف اسی وقت باندھا جاتا ہے جب حاجی سر زمین مکہ، یعنی حرم [رک بآن]، کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، جہاں سے سفر کرنے والے حاجی (البتہ اکثر جدے پہنچتے ہی) احرام باندھ لیتے ہیں۔ احرام کے لیے (حدود حرم کی رعایت سے) چند "مواقیت" (جمع میقات) مقرر کر دیے گئے ہیں تاکہ یہاں پہنچ کر احرام باندھ لیا جائے، مثلاً ذوالحلیفہ برائے حجاج مدینہ، الجحفہ برائے حجاج عراق وغیرہ...... ان مواقیت کو "محلّ" بھی کہا جاتا ہے، یعنی وہ مقامات جہاں سے اہلال (آواز بلند کرنا) اور بآواز بلند "لبّیک" کہنا شروع ہوتا ہے۔ جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں ہی سے احرام باندھ کر چلتے ہیں (تنبیہ، طبع A.W.T. Juynboll، ص ۷۲)، البتہ عمرے کے لیے "حل" [رک باں] کی حدود کے لیے بالعموم تنعیم کو منتخب کیا جاتا ہے۔ احرام کی ابتدا غسل ورنہ وضو سے کی جاتی ہے، پھر جامۂ احرام پہنا جاتا ہے، خوشبو لگائی جاتی ہے اور عازم حج دو رکعت نفل ادا کرتا ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہری اور باطنی نجاستوں سے پاک کرتا اور اس عظیم فریضے کی ادائیگی کے لیے تیار ہو جاتا ہے جس کے لیے وہ حرم کعبہ میں حاضر ہوا۔ جامہ احرام میں کوئی سلا ہوا کپڑا نہیں ہوتا۔ اس میں دو چادریں ہوتی ہیں: ایک ناف سے گھٹنوں تک باندھی جاتی ہے (ازار)، دوسری جسم پر لپیٹ لی جاتی ہے، اس طرح کہ کسی حد تک بایاں کندھا، پشت اور سینہ ڈھک جائے۔ اس دوسری چادر کی دائیں جانب (شانے پر) بعض دفعہ گرہ لگا دی جاتی ہے۔ اسے "رداء" کہتے ہیں۔ جس طریق سے اس میں گرہ لگائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اسے وشاح (پٹکا) بھی کہتے ہیں۔ عورتوں کے لیے احرام کا کوئی الگ یا مخصوص لباس نہیں ہے، لیکن وہ بالعموم ایک لمبی رداء سے اپنے آپ کو سر سے پاؤں تک لپیٹ لیتی ہیں (مگر شرط یہ ہے کہ چادر رنگین ہو اور نہ جسم سے چمٹی ہوئی)۔ عرب چونکہ دین ابراہیمی کی پیروی کے مدعی تھے، لہٰذا احرام کی رسم قدیم زمانے سے چلی آتی ہے، اسلام نے البتہ اسے جاہلیت کی آلائشوں سے پاک و صاف کر دیا۔ عازم حج دو رکعت نماز ادا کر کے اپنی نیت کا اظہار کرتا ہے جو یا تو حج کے لیے ہوگی یا عمرے کے لیے اور یا دونوں کے لیے۔ یوں اس کی تین صورتیں قائم ہو جائیں گی: (۱) پہلی صورت افراد (الگ الگ کرنا) ہے، یعنی یا تو حج کیا جائے یا عمرہ؛ (۲) دوسری یہ کہ نیت عمرے کی ہو، لیکن ساتھ حج بھی کیا جائے۔ اسے تَمَتُّعْ (تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ) کہتے ہیں، یعنی عمرے کے بعد حج بھی کرنا؛ (۳) تیسری صورت قران ہے، یعنی عمرے اور حج دونوں کے لیے بیک وقت نیت کرنا.

نیت کر لینے کے بعد تلبیہ (لبیک کہنا) کی ابتدا کی جاتی ہے، جسے جتنی بار بھی ممکن ہو کہا جائے۔ ذوالحجہ کی دسویں تاریخ کو جب بال اتروائے جاتے ہیں تو یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے.

احرام کی حالت میں چند امور سے پرہیز شرعًا لازم ہے: جماع سے، شخصی زیب و زینت سے، خون بہانے سے اور شکار

کھیلنے سے، نیز پودوں کا توڑنا بھی منع ہے۔ محرم مکہ معظمہ پہنچ کر طواف اور سعی [رک باں] کرتا ہے، جی چاہے تو زمزم کا پانی بھی پیتا ہے، بال بھی ترشواتا ہے، بشرطیکہ احرام صرف عمرے کے لیے باندھا گیا ہو، لیکن اگر احرام حج کے لیے باندھا گیا ہے تو اس صورت میں حج کے مناسک ادا کرنے کے بعد ۹ ذوالحجہ کو بال اتروائے یا ترشوائے جاتے ہیں۔ اب حاجی روزمرہ کا لباس پہن سکتا ہے۔ پھر اگر مکہ معظمہ چھوڑتے ہوئے عمرۃ الوادع بھی ادا کیا جائے تو حاجی اس مقصد کے لیے تنعیم کا رخ کرتا ہے اور وہاں دو رکعت نماز ادا کر کے طواف اور سعی کے لیے پھر مکہ معظمہ واپس آ جاتا ہے (دیکھیے بخاری: صحیح، ۱: ۲۱۱ تا ۲۱۲)۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الحکیم؛ (۲) کتب احادیث، بمدد اشاریہ A.J. Wensinck : معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی؛ (۳) کتب فقہ، بالخصوص المرغینانی: ھدایہ، مطبوعہ مجتبائی دھلی؛ (۴) الکاسانی: بدائع الصنائع؛ (۵) المھذب فی الفقہ الشافعی، مطبوعہ بیروت (وغیرہ)۔

○

احمد بن حنبلؒ : "امام بغداد" مشہور و معروف عالم دین، فقیہ اور محدّث (۱۶۴ تا ۲۴۱ھ/ ۷۸۰ تا ۸۵۵ء)، آپ اسلام کی نہایت اولوالعزم شخصیتوں میں سے تھے اور اسلام کے تاریخی ارتقا اور جدید احیا پر آپ کا گہرا اثر پڑا ہے۔ آپ اہل سنت کے چار مسالک میں سے مسلک حنبلی کے بانی ہیں اور اپنے معنی شاگرد ابن تیمیہؒ [رک بآں] کے ذریعے ان کی تحریک کے مورث اعلی اور کسی حد تک سلفیہ کی قدامت پسندانہ اصلاحی تحریک کے بھی محرک ہیں۔

۱۔ سوانح حیات: احمد بن حنبل نسلاً عرب اور ربیعہ کی ایک شاخ بنو شیبان میں سے تھے، جنہوں نے عراق اور خراسان کی فتح میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ ان کے خاندان کی سکونت پہلے بصرے میں تھی، لیکن ان کے دادا حنبل بن ہلال کے زمانے میں، جو بنی امیہ کی طرف سے سرخس کے والی اور عباسیوں کے ابتدائی حامیوں میں سے تھے، یہ خاندان شہر مرو میں چلا گیا تھا۔ وہ ماہ ربیع الثانی ۱۶۴ھ/ دسمبر ۷۸۰ء میں اپنے والد محمد بن حنبل کے ہاں، جو خراسانی فوج میں ملازم تھے، بغداد منتقل ہونے کے چند ماہ بعد، پیدا ہوئے۔ بغداد آنے کے کوئی تین سال بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ تاہم ان کو ایک چھوٹی سی خاندانی جاگیر ورثے میں ملی، جس سے وہ ایک سادہ مگر آزادانہ زندگی بسر کر سکتے تھے۔ بغداد میں علم لغت، فقہ اور حدیث کی تعلیم پانے کے بعد انہوں نے ۱۷۹ھ / ۷۹۵ء سے اپنے آپ کو علم حدیث کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا اور اس سلسلے میں العراق، حجاز، یمن اور شام کے سفر کیے، مگر ایران، خراسان اور مغرب کے دور دراز ممالک تک سفر کرنے کی روایتیں محض افسانہ اور ناقابل اعتنا ہیں۔ ۱۸۳ھ میں وہ کوفے گئے تھے، مگر ان کا زیادہ تر قیام بصرے ہی میں رہا، جہاں وہ پہلے ۱۸۶ھ میں اور بعد ازاں ۱۹۰ھ، ۱۹۴ھ میں اور پھر ۲۰۰ھ میں گئے تھے۔ وہ مکہ مکرمہ اس سے بھی زیادہ مرتبہ گئے تھے، چنانچہ انہوں نے پانچ دفعہ فریضۂ حج ادا کیا، یعنی ۱۸۷ھ، ۱۹۱ھ، ۱۹۶ھ، ۱۹۷ھ میں (جس کے بعد وہ مدینہ منورہ میں عزلت نشینی (مجاورۃ) سے مشرف ہوئے)۔ پھر ۱۹۸ھ میں حج کر کے دوبارہ مجاورتِ روضۂ رسولؐ کا شرف حاصل کیا اور وہاں ۱۹۹ھ تک رہے۔ اس کے بعد وہ عبدالرزاق محدث کی ملاقات کے لیے صنعاء گئے (مناقب، ص ۲۲ تا ۲۳، ترجمہ، ص ۱۳ تا ۲۴)۔

انہوں نے حدیث اور فقہ کی تحصیل بہت سے اساتذہ سے کی، جن کے اسمائے گرامی محفوظ ہیں۔ جن میں قاضی ابو یوسفؒ، ھیشمؒ بن بشیر، سفیان بن عُیَیْنہؒ، عبدالرحمٰن بن مہدیؒ اور واقع بن الجراحؒ وغیرہ شامل ہیں۔

المامون نے اپنے عہد حکومت کے اواخر میں بشر المریسی کے زیر اثر سرکاری طور پر معتزلہ [رک بآں] کی حمایت کرنے کی حکمت عملی اختیار کر لی اور احمدؒ بن حنبل کے دور محنت و ابتلا کا آغاز ہوا جس کی وجہ سے ان کو آگے چل کر بڑی شہرت حاصل ہوئی (دیکھیے مادہ المامون اور المحنۃ)۔ ابن حنبلؒ نے خلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے سختی سے انکار کر دیا، جو کہ رائج اسلامی عقیدے کے خلاف تھا۔ جب المامون کو، جو اس زمانے میں طرسوس میں مقیم تھا، اس کا علم ہوا تو اس نے

حکم دیا کہ ابن حنبلؒ اور ایک اور معترض محمدؒ بن نوح کو اس کے پاس بھیج دیا جائے، چنانچہ ان دونوں کو پا بزنجیر کر کے روانہ کر دیا گیا، لیکن رقّہ سے کوچ کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد انہیں خلیفہ کے فوت ہونے کی خبر ملی، اس لیے ان دونوں کو بغداد واپس بھیج دیا گیا۔ ابن نوحؒ تو اسی سفر میں انتقال کر گئے اور ابن حنبلؒ کو بغداد پہنچنے پر پہلے یاسریّہ میں قید کر دیا گیا، پھر دار عمارۃ کے ایک مکان میں اور آخرکار دَرْب الموصلی کے عام قید خانے میں انہیں قید کر دیا گیا (مناقب، ص ۳۰۸ تا ۳۱۷، ترجمہ ص ۴۰ تا ۵۶؛ البدایہ، ۱۰: ۲۷۲ تا ۲۸۰)۔

اگرچہ نیا خلیفہ المعتصم چاہتا تھا کہ احتساب کو بند کر دے، لیکن معتزلی قاضی احمد بن ابی داؤد نے اسے یہ مشورہ دیا کہ جو موقف سرکاری طور پر اختیار کیا جا چکا ہے اسے ترک کر دینا حکومت کے لیے باعث خطرہ ہے، چنانچہ ابن حنبلؒ کو خلیفہ کے حضور پیش ہونے کا حکم دیا گیا (رمضان ۲۱۹ھ)۔ اب بھی انہوں نے خلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے قطعی طور پر انکار کر دیا۔ اس پر ان کو بہت بری طرح زد و کوب کیا گیا، لیکن مجموعی طور پر کوئی دو سال تک قید میں رکھنے کے بعد ان کو گھر جانے کی اجازت دے دی گئی۔ المعتصم کے پورے عہد حکومت میں وہ گوشہ نشین رہے اور حدیث کا درس دینے سے احتراز کیا کرتے تھے۔ الواثق کی تخت نشینی (کے موقع پر) یعنی (۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) سے انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کرنے کی دوبارہ کوشش کی، لیکن پھر اسے جلد ہی موقوف کرنا بہتر خیال کیا۔ گو حکومت کی جانب سے کوئی حکم امتناعی جاری نہیں ہوا تھا، لیکن ڈر یہ تھا کہ کہیں معتزلی قاضی کی جانب سے وہ پھر ہدف جور نہ بنا لیے جائیں، لہٰذا آپ کی خلوت نشینی جاری رہی بلکہ (کہتے ہیں کہ) بعض اوقات آپ کو اپنے دشمنوں سے بچنے کے لیے روپوش بھی ہونا پڑتا تھا (مناقب، ص ۳۴۸ تا ۳۴۹)۔

۲۳۲ھ / ۸۴۷ء میں خلیفہ المتوکل کی تخت نشینی کے بعد سنی مذہب (سرکاری طور پر) دوبارہ اختیار کر لیا گیا تو ابن حنبلؒ نے بھی اپنے درس و تدریس کا سلسلہ پھر جاری کر دیا، تاہم ان محدثین میں آپ کا نام نہیں آتا جنہیں ۲۳۴ھ میں خلیفہ نے فرقہ جہمیہ اور معتزلہ (مناقب، ص ۳۵۶) کی تردید کے لیے نامزد کیا تھا۔

امام احمدؒ بن حنبل کا انتقال مختصر سی علالت کے بعد ربیع الاول ۲۴۱ھ / جولائی ۸۵۵ء میں ہوا۔ انہوں نے ۷۵ برس کی عمر پائی اور شہیدوں کے قبرستان (مقابر الشہداء) میں حرب دروازے کے قریب دفن ہوئے۔

ان کی دو منکوحہ بیویوں کے بطن سے ایک لڑکا (صالح اور عبداللہ) پیدا ہوا اور ایک لونڈی کے بطن سے بھی چھے بچے پیدا ہوئے، جن کے بارے میں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں (مناقب ص ۲۹۸ تا ۳۰۶)۔ صالح ۲۰۳ھ / ۸۱۸-۸۱۹ء میں بغداد میں پیدا ہوئے، جبکہ وہ وہاں کے قاضی تھے، لہٰذا ان کی فقہی تعلیمات کا بہت سا حصہ انہیں کے ذریعے منقول ہوا ہے (طبقات، ۱: ۱۷۳ تا ۱۷۶)۔ عبداللہ (ولادت ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء) کو زیادہ تر دلچسپی علم حدیث سے تھی اور ان کے ادبی کام کا بیشتر حصہ انہیں کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے۔ عبداللہ کا انتقال ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں بغداد میں ہوا اور وہ قریش کے قبرستان میں دفن ہوئے۔

۲۔ تصانیف: امام حنبلؒ کی مشہور و معروف کتابوں میں سے وہ مجموعہ احادیث ہے جسے مسند کہتے ہیں (بار اول قاہرہ ۱۳۱۱ھ / ۱۳۱۳ء؛ طبع جدید، از احمد شاکر، ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء)۔ گو امام موصوفؒ اس کتاب کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے، لیکن اصل میں آپ کے بیٹے عبداللہ نے اس کتاب کے کثیر مواد کو جمع کیا، اسے مسانید کے تحت جمع کیا اور اس میں خود بھی کچھ اضافے کیے۔ عبداللہ کے بغدادی شاگرد ابوبکر القطیعیؒ نے اسی مدوّنہ نسخے میں کچھ اور اضافے کر کے اسے آگے منتقل کیا۔ اس عظیم الشان مجموعے میں احادیث کو مضامین کے اعتبار سے ترتیب نہیں دیا گیا، جیسا کہ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور دوسری کتب صحاح یا کتب سنن کی ترتیب ہے، بلکہ انہیں سب سے پہلے راوی کے نام سے تحت جمع کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کتاب میں کئی مخصوص مسند احادیث پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔

اسانید کی ترتیب سے علمی دیانت کا ثبوت ملتا ہے، لیکن وہ لوگ جنہیں یہ احادیث حفظ نہ ہوں اس ترتیب کی وجہ

سے بہ مشکل اس کتاب سے کام لے سکتے تھے؛ چنانچہ بعض اوقات اس کی ترتیب کو بدلا گیا۔ محدث ابن کثیر نے اپنی کتاب فی جمع المسانید العشرۃ میں حروف ابجد کے اعتبار سے صحابہؓ کی ان احادیث کو مرتب کیا ہے جو ابن حنبلؒ کی مسند، صحاح ستہ، الطبرانی کی معجم، بزاز اور ابو یعلیٰ الموصلی کی مسندوں میں آئی ہیں (شذرات، ۶: ۲۳۱)۔ پھر ابن زکنون (م ۸۳۷ھ/ ۱۴۳۳-۱۴۳۴ء، شذرات، ۷: ۲۲۲-۲۲۳) نے اپنی تالیف کتاب الدراری میں البخاریؒ کے ابواب کی ترتیب کی پیروی کی ہے۔

علم حدیث کے دائرے کے اندر احمدؒ بن حنبل کو ایک مستقل مجتہد سمجھنا چاہیے، جنھوں نے بقول ابن تیمیہؒ (منہاج، ۴: ۱۴۳) احادیث و اخبار کے اس انبار میں سے، جو آپ کو اپنے بہت سے شیوخ سے ملا تھا، اپنا مسلک خود قائم کیا، اس لیے ان کو الطبری کی طرح کسی صورت بھی محض محدث نہیں کہا جا سکتا اور نہ وہ محض ایسے فقیہ تھے جس کا صرف شرعی اصول و قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن عقیل نے لکھا ہے کہ ابن حنبلؒ کے بعض اختیار کردہ مواقف (اختیارات) ایسے ہیں جنہیں انہوں نے اس خوبی سے حدیثوں پر مبنی کیا ہے کہ اس کی مثال شاذ ہی کہیں ملے گی اور ان کے بعض فتاویٰ اس بات کے شاہد ہیں کہ ان کی فقیہانہ باریک بینی عدیم النظیر تھی (مناقب، ۶۴ تا ۶۶)۔ اصحاب الحدیث اور اصحاب الرائے کو باقاعدہ طور پر ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھنا چاہیے، کیونکہ کم سے کم ذاتی رائے کے استعمال کے بغیر حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھنا اور ان کے اختلافات کو دور کرنا یا ان سے پیدا شدہ نتائج کا استخراج کرنا ممکن نہیں ہے۔

ابن حنبلؒ کے اصول و عقائد کے سمجھنے کے لیے دو بنیادی مختصر رسالوں الردُّ علیٰ الجہمیۃ و الزّنادقۃ اور کتاب السنۃ (مطبوعہ قاہرہ و بدون تاریخ) کا مطالعہ ضروری ہے۔ پہلے رسالے میں انہوں نے جہم بن صفوان [رکّ باّں] کے عقائد کی وضاحت کر کے ان کی تردید کی ہے۔ کتاب السنۃ میں انہوں نے بعض دینی مسائل پر، جو کتاب الرد میں بھی بیان ہو چکے ہیں، دوبارہ نظر ڈالی ہے اور اپنے مذہب کے تمام بڑے بڑے اصولوں کے متعلق اپنا موقف صاف صاف بیان کر دیا ہے (دیکھیے طبقات، ۱: ۲۴ تا ۳۶)۔ اصول و عقائد کے متعلق ان کی دوسری تصانیف میں سے، جو سلامت رہی ہیں، کتاب الصلواۃ (قاہرہ ۱۳۲۳ھ و ۱۳۴۷ھ) ہے، جس میں نماز با جماعت اور اسے صحت کے ساتھ ادا کرنے کی ضرورت تحریر کی ہے۔

کتاب الورع (قاہرہ، ۱۳۴۰ھ، جزوی ترجمہ از P. Charles Dominique و G.H. Bousquet؛ در *Hesperis*، ۱۹۵۲ء، ص ۹۷ تا ۱۱۲) میں خاص خاص مواقع کے متعلق امام احمدؒ بن حنبلؒ کی رائیں سرسری ترتیب کے ساتھ یادداشتوں کی صورت میں مندرج ہیں، جہاں ان کے نزدیک انتہائی احتیاط (ورع) کی ضرورت ہے۔

مسائل: عقائد، اخلاق اور فقہ غرض ہر قسم کے مسائل میں امام احمدؒ بن حنبل سے متواتر رجوع کیا جاتا تھا۔ بعض روایتوں کی رو سے انہوں نے اپنی آرا کے قلم بند کیے جانے کو منع کر دیا تھا۔ ممکن ہے کہ انہوں نے کوئی ایسی رسمی ممانعت نہ کی ہو، تاہم اتنی بات یقینی ہے کہ وہ اپنے سے فتویٰ پوچھنے والوں کو ہمیشہ تنبیہ کرتے تھے کہ وہ ان کے افکار مدون کرنے (تدوین الرائے) سے پرہیز کریں، مبادا اس قسم کی تدوین ان احکام کی جگہ لے لے جو قرآن اور سنت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے برعکس انہوں نے اپنی آرا کو کبھی منظم طور پر عقائد کے مجموعے کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کی تعلیم کا بنیادی مقصد اس رد عمل کی شکل میں واضح ہوا ہے جو احکام فقہ کی تدوین کے خلاف پیدا ہوا۔ ابتدا میں اسلامی قانون بیشتر زبانی روایت کی صورت میں نقل ہوتا آیا تھا، جس میں ایک مشترکہ بنیاد پر انفرادی اختلاف رائے کی بہت کچھ گنجائش موجود تھی، اس لیے قانون کی ایسی باضابطہ تدوین سے جس کے ذریعے کسی خاص عالم کا طرز فکر قانون پر مسلط ہو جائے یا جس سے قانون متعین ہو کر بن جائے یہ اندیشہ ہو سکتا تھا کہ قانون کی باطنی یا حقیقی نوعیت بدل جائے گی۔

ابوبکر المروزیؒ کے ایک شاگرد ابوبکر الخلال محدث (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳-۹۲۴ء) نے، جو بغداد میں المہدی کی مسجد میں

درس دیتے تھے (طبقات' ۲: ۱۲ تا ۱۵)' اس تمام منتشر مواد کو کتاب الجامع للعلوم للامام احمدؒ میں جمع کر دیا تھا۔ ابن تیمیہ نے الخلال کی اس خدمت کو بہت سراہا ہے۔

الخلالؒ کے کام کو ان کے شاگرد عبدالعزیز بن جعفرؒ (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۳- ۹۷۴ء) نے مکمل کیا' جو غلام الخلالؒ کے نام سے زیادہ معروف ہیں۔ وہ ابن حنبلؒ کی آرا کے متعلق اپنے استاد کی تشریحات کو ہمیشہ تسلیم نہیں کرتے اور ان کی اپنی تصنیف زاد المسافر اگرچہ کتاب الجامع کے برابر اہم نہیں ہے تاہم کچھ مزید مواد فراہم کرتی ہے جس سے اکثر رجوع کیا جاتا ہے۔

ابن الجوزی (مناقب' ۱۹۱) امام احمدؒ بن حنبل کی دوسری تصانیف کے علاوہ ان کی ایک تفسیر کا حوالہ دیتے ہیں جو ایک لاکھ بیس ہزار احادیث پر مبنی تھی' مگر یہ تصانیف اب ضائع ہو چکی ہیں (دیکھیے نیز براکلمان' ۱: ۱۹۳؛ تکملہ' ۱: ۳۰۹ تا ۳۱۰)۔

۳- اصول و عقائد: حنبلی مذہب کے بعض معتقدین کے درمیان جوش مذہبی کی بنا پر کچھ ہیجان پیدا ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے ایک گروہ کی مبالغہ آمیز پابندی الفاظ کے باعث' جس کا سبب جہالت یا کج بحثی تھی' بعض اوقات حنبلی مذہب کو نقصان پہنچا ہے۔ اپنی ساری تاریخ میں یہ مذہب ان مختلف مذاہب کی زبردست مخالفت کرتا تھا۔ اس کے مخالفین کبھی اسے دانستہ طور پر نظرانداز کرتے اور کبھی س پر مل کر حملہ کرتے یا اس کے متعلق خفیہ شکوک پیدا کر کے اس کی حقیقت کو دبا دیتے تھے۔

صفات باری تعالیٰ: امام ابن حنبلؒ کے نزدیک "خدا" قرآن کا خدا ہے۔ خدا پر ایمان رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اسے اسی طرح مانا جائے جیسا کہ "خدا" نے اپنے آپ کو خود قرآن میں بیان کیا ہے' اس لیے نہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفات' مثلاً سماعت' بصارت' کلام' قدرت کاملہ' مشیئت اور علم و حکمت وغیرہ' کو حقیقی (حق) ماننا چاہیے' بلکہ اس کے ساتھ ہی ان تمام متشابہات پر بھی ایمان رکھنا ضروری ہے جن میں خدا کے ہاتھ اور عرش اور اس کے حاضر و ناظر ہونے اور مومنین کو حشر کے دن اس کا دیدار نصیب ہونے کا ذکر ہے۔

قرآن مجید: قرآن خدا کا کلام غیر مخلوق ہے۔ صرف یہ مان لینا کہ قرآن کلام الٰہی ہے اور اس کی مزید تشریح نہ کرنا اس کا مرادف ہے کہ کوئی شخص ایک معین موقف اختیار کرنے سے انکار کرتا ہے اور اس طرح فرقہ وا قفیہ' یعنی گریز کرنے والوں' کے الحاد میں گرفتار ہو جاتا ہے۔

اصول الفقہ: الشافعیؒ کے برعکس ابن حنبلؒ نے اصول فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی اور بعد کے زمانے میں ان کے مذہب کے بارے میں جو مشہور تصانیف بڑے اہتمام سے اور دوسرے مذاہب سے مباحثے کے رنگ میں لکھی گئی ہیں ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صحیح طور پر ان کے خیالات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ اس بارے میں کتاب المسائل کے مطالعے سے جو کچھ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ متاخرین کی مفصل اور مطول تالیفات کے مقابلے میں ان کی اپنی تعلیمات سادہ اور ابتدائی قسم کی تھیں۔ تاہم اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حنبلی مذہب کے ابتدائی فقہی اصول بیان کر دیے گئے ہیں۔

صحابہؓ کے فتاوی اور اجماع: قرآن اور سنت کا سلسلہ ایک تیسرے ماخذ تک جاتا ہے' جسے استخراجی اور تکمیلی ذریعہ سمجھنا چاہیے' یعنی صحابہؓ کے فتاوی۔ ابن حنبلؒ کے نزدیک عقیدہ مذہبی کے اس نئے ماخذ کے جواز کے اسباب بالکل واضح ہیں' یعنی یہ کہ صحابہؓ بعد کی نسلوں کی بہ نسبت قرآن پاک اور سنت کو کہیں بہتر جانتے اور سمجھتے تھے اور ان کی تعلیمات پر زیادہ اچھی طرح عمل کرتے تھے' نیز وہ سب کے سب قابل احترام ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود بھی اپنی "وصیۃ" میں اپنی سنت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے جانشینوں' یعنی خلفائے راشدینؓ کے اتباع کی ہدایت فرمائی ہے اور جملہ نئی اختراعات (بدعات) سے احتراز کرنے کا حکم دیا جہاں کہیں صحابہؓ کے مدارج فضیلت کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں (مناقب' ص ۱۶۱)۔

ابن حنبلؒ نے استصحاب [رکّ باں] کا استعمال وسیع پیمانے پر کیا ہے۔ یہ استدلال کا ایک طریقہ ہے' جس کی رو سے جب تک کوئی ایسے نئے حالات پیدا نہ ہو جائیں جن کی بنا پر کسی مقرر کردہ فقہی موقف میں ترمیم ضروری ہو اس موقف کو

قائم رکھنا چاہیے۔ اسی طرح انہوں نے ایک دوسرے طریق استدلال کا استعمال بھی کیا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی "امر" یا "نہی" خدا کی طرف سے جاری ہو چکا ہو تو ہر وہ چیز جو اس حکم کے اجرا کے لیے ناگزیر ہو یا جس سے اس "نہی" کی خلاف ورزی ہوتی ہو بھی اس کے نتیجے میں مامور یا منہی ہونا چاہیے۔ مصلحت کا مسئلہ بھی، جس کے تحت مفاد عامہ کے پیش نظر کسی فقہی موقف کی تحدید یا توسیع ہو سکتی ہو، ان کے مذہب کے مطابق ہے، گو انہوں نے خود اس طریقے کو نہ تو وسعت دی اور نہ منضبط کیا، جیسا کہ ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد الطوفی نے بعد میں کیا۔

ہم ابن قیمؒ کی ایک تمثیل کو دہراتے ہیں، جس سے یہ امر بخوبی واضح ہو جائے گا کہ ابن حنبلؒ روایت اور حقیقت شناسی دونوں کا کس قدر خیال رکھتے تھے۔ جس طرح ایک طبیب کے لیے لازم ہے کہ وہ علاج کو مریض کی حالت کے مطابق بنائے اسی طرح ایک مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماخذ فقہ سے ایسے اخلاقی نسخے حاصل کرنے کی غرض سے مسلسل اجتہاد کرتا رہے جنہیں قضیۂ معلومہ کے لیے استعمال کرنا چاہیے، اس لیے اگر اکابر حنابلہ نے کبھی اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولنے کی دعوت نہیں دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قانون شریعت کے سمجھنے اور اسے صحیح طریق سے استدلال کرنے کے لیے ہر وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔

خلافت اور عرب: ابن حنبلؒ کے سیاسی خیالات کا رخ اصلاً خوارج اور شیعہ روافض کے خلاف تھا، لہٰذا سب سے پہلے وہ اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ صرف قریش ہی خلافت کے حقدار ہیں: "حشر کے دن تک کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ ان کے علی الرغم خلافت کا دعوی کرے یا ان سے بغاوت کرے یا کسی اور شخص کی خلافت تسلیم کرے" (کتاب السنۃ، ص ۳۵)۔

افراد امت پر امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ اس کے اخلاق پر معترض ہو کر اس اطاعت سے انکار نہیں کر سکتے۔ "تمام ائمہ کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے خواہ وہ نیک آدمی ہوں یا بد۔ ظالم کی بے انصافی اور منصف کی انصاف پسندی چنداں لائق اعتنا نہیں۔ جمعے کی نماز، حج اور عیدین کی نماز حکام کے ساتھ ہی ادا کرنا چاہیے، خواہ وہ حاکم نیک، انصاف پسند اور پرہیزگار نہ ہوں۔ زکوۃ شرعی، عشر، خراج اور فے امیر کا حق ہے، خواہ وہ اس کا صحیح استعمال کرے یا نہ کرے (کتاب السنۃ، ص ۳۵)۔ اگر حکمران احکام خداوندی کے خلاف چلنے (معصیت) کا حکم دے تو اس معاملے میں اس کی اطاعت سے انکار کر دینا چاہیے، لیکن اس میں مسلح بغاوت اس وقت تک ناجائز ہو گی جب تک کہ امام روزمرہ کی نمازیں باقاعدہ ادا کراتا رہے، لیکن ہر مسلمان پر اپنے علم اور ذرائع کے مطابق یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے۔ اس طرح علمائے دین نیابت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بنا پر حاکم سے وفاداری کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی احیائے سنت کا کام کر سکتے ہیں، رائے عامہ کو خبردار رکھ سکتے ہیں اور بادشاہ وقت کو پابند کر سکتے ہیں کہ وہ احکام مذہب کا احترام کرے۔

مآخذ: (۱) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱۰: ۱۰۸۸-۱۰۸۹ھ؛ (۲) ابن الجوزی: مناقب الامام احمد بن حنبلؒ، قاہرہ ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۱ء؛ (۳) الذہبی: تاریخ کبیر (بعنوان: ترجمۃ الامام احمد)، قاہرہ ۱۳۶۵ھ / ۱۹۴۶ء؛ (۴) محمد ابو زہرہ: ابن حنبل، قاہرہ، ۱۹۴۹ء۔

احمد البدویؒ

:(موجودہ مصری لہجے میں البَدَوِیُّ)۔ جن کی کنیت ابو الفتیان تھی، مصر میں گزشتہ سات سو سال سے مسلمانوں کے بہت مقبول ولی اللہ چلے آ رہے ہیں۔ عوام الناس انہیں عام طور پر صرف "السید" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ ایک نظم میں، انھیں البدوی نام کی رعایت سے شیخ العرب کہا گیا ہے اور یہ نام انھیں اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ المغرب کے بدوی لوگوں کی طرح منہ پر نقاب ڈالے رہتے تھے۔ بہ حیثیت صوفی کے وہ "القطب" کہلاتے تھے۔

وہ غالباً ۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ - ۱۲۰۰ء میں فاس میں پیدا ہوئے اور اپنے سات آٹھ بھائی بہنوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ ان کی والدہ ماجدہ کا نام فاطمہ اور والد کا نام علی (البدوی) تھا۔ ان کے والد کا پیشہ کہیں مذکورہ نہیں۔ ان کا شجرۂ نسب حضرت

علیؓ بن ابی طالب سے جا ملتا ہے۔ نوجوانی ہی میں احمد البدوی اپنے خاندان والوں کے ساتھ حج کے لیے مکہ معظمہ گئے، جہاں وہ چار سال (۶۰۲ تا ۶۰۷ھ / ۱۲۰۶ تا ۱۲۱۱ء) کے سفر کے بعد پہنچے۔ مکہ معظمہ میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ وہاں انھوں نے اپنے آپ کو ایک دلیر شہ سوار ثابت کیا اور روایت یہ ہے کہ لوگ ان کو العطاب (نڈر شہسوار) اور الغضبان (غضبناک) کے القاب سے یاد کرتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی کنیت ابوالفتیان کو غلطی سے ابوالعباس لکھا گیا ہو، کیونکہ ابوالفتیان کے معنی قریب قریب وہی ہوتے ہیں جو العطاب کے ہیں۔ بعد میں جن ناموں سے ان کو یاد کیا گیا وہ یہ ہیں: الصمات (خاموش) اور ابو فرّاج [کذا، فرج] (یعنی رہا کرانے والا)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۶۲۷ھ / ۱۲۳۰ء کے قریب ان کے دل و دماغ میں ایک انقلاب واقع ہوا۔ انھوں نے قراءت سبعہ کے مطابق قرآن پاک پڑھا تھا۔ شافعی فقہ کا بھی کسی قدر مطالعہ کیا تھا۔ بعد ازاں ان سارا وقت عبادت میں گزارنے لگے اور انھوں نے شادی کی ایک پیشکش کو بھی رد کر دیا۔ ان لوگوں سے علیحدہ ہو کر خلوت نشین ہو گئے، خاموشی اختیار کر لی اور صرف اشاروں سے بات چیت کرتے تھے۔ بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء میں انھوں نے یکے بعد دیگرے تین خواب دیکھے، جن میں ان کو عراق جانے کا اشارہ کیا گیا تھا، چنانچہ انھوں اپنے بڑے بھائی حسن کے ہمراہ عراق گئے، جہاں دونوں بھائیوں نے دو بڑے قطبوں، یعنی احمد الرفاعی اور عبدالقادر جیلانیؒ کے علاوہ دوسرے اولیا اللہ کے مزارات پر بھی حاضری دی۔ ۱۲۳۶-۱۲۳۷ء میں احمد البدویؒ کو پھر خواب میں ہدایت ہوئی کہ مصر کے شہر طنطا کو جائیں۔ ان کے بڑے بھائی حسن عراق سے مکہ معظمہ چلے گئے۔ طنطا میں ان کی زندگی کی آخری اور نہایت اہم منزل طے ہوئی۔ ان کا طرز زندگی اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وہ طنطا میں ایک مکان کی چھت پر چڑھ گئے اور وہاں بے حس و حرکت کھڑے ہو کر برابر آفتاب کی جانب دیکھتے رہے، یہاں تک کہ ان کی آنکھیں سرخ و پر آشوب ہو گئیں اور انگاروں کی طرح نظر آنے لگیں۔ وہ بعض اوقات طویل عرصے کے لیے عالم سکوت میں رہتے اور کبھی برابر چیختے چلاتے رہتے۔ تقریباً چالیس روز تک نہ کچھ کھایا اور نہ کچھ پیا۔

وہ اولیا جن کا طنطا میں ان کے ورود کے وقت احترام کیا جاتا تھا (مثلاً حسن الاخنائی، سالم المغربی اور وجہ القمر) ان کے سامنے ماند پڑ گئے۔ ان کے ہمعصر مملوک سلطان الظاہر بیبرس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ان کا بے حد احترام کرتا تھا اور ان کے قدم چومتا تھا۔ ایک لڑکا عبدالعال اپنی دکھتی ہوئی آنکھوں کے علاج کی تلاش میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ یہ لڑکا بعد میں ان کا راز دار اور خلیفہ بن گیا۔ اسی لیے ان کو عوامی ادب میں ابو عبدالعال کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ انھوں نے ۱۲ ربیع الاول ۶۷۵ھ / ۲۴ اگست ۱۲۷۶ء کو وفات پائی۔

وہ حسب ذیل کتابوں کے مصنف ہیں: (۱) ایک دعاء (حزب)؛ (۲) صلوات، یعنی دعاؤں کا ایک مجموعہ، جس کی عبدالرحمن بن مصطفیٰ العیدروسی نے شرح لکھی اور اس کا نام فتح الرحمن رکھا اور (۳) وصایا، جس میں عام قسم کی تنبیہات ہیں۔

احمد البدوی نسبۃً چھوٹے درجے کے درویشوں میں شمار ہوتے ہیں اور ان کے دماغی اور علمی کمالات بظاہر زیادہ اہم نہ تھے۔

ان کی وفات کے بعد عبدالعال (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۲-۱۳۳۳ء) ان کے خلیفہ ہوئے۔ انھوں نے اپنے شیخ کے مقبرے کے قریب ایک مسجد تعمیر کرائی۔ زیادہ تعلیم یافتہ علما اور پیروں کے مخالفین نے ان کے احترام اور طنطا میں زائرین کے ہجوم کی اکثر مذمت کی ہے۔ ان مخالفین میں سے یا تو بعض وہ لوگ تھے جو ہر قسم کے تصوف کے مخالف تھے یا وہ سیاسی لوگ تھے جو کسی صورت میں بھی یہ بات پسند نہیں کرتے تھے کہ عوام پر صوفیوں کا حکم چلنے لگے۔ روایت ہے کہ دو دفعہ البدوی کے سجادہ نشین قتل ہوئے (ابن ایاس، ۲: ۶۱، ۳: ۷۸)۔ ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء میں علما اور دین دار ارباب سیاست نے سلطان الظاہر چقمق سے طنطا کی زیارت کو ممنوع کرایا، لیکن اس فرمان کا کچھ اثر نہ ہوا، کیونکہ لوگ اپنے پرانے دستوروں کو ترک نہ کرنا چاہتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے سلطان قایت بے البدوی کے

مذاہوں میں سے تھا (ابن ایاس، ۲: ۲۱۷ و ۳۰۱)۔ حکومت عثمانیہ کے وقت میں احمد البدویؒ کے سلسلے کی ظاہری شان و شوکت بہت کچھ کم ہو گئی، کیونکہ ترکوں کے دوسرے طاقتور سلسلے اس سے خار کھاتے تھے، لیکن حکومت کا یہ سیاسی رویہ مصریوں کی عقیدت کو کم نہ کر سکا، چنانچہ احمدیہ کا درویشی سلسلہ، جسے احمد البدویؒ نے قائم کیا تھا، رفاعیہ، قادریہ اور برامیہ کے ساتھ ساتھ مصر کا مقبول ترین سلسلہ طریقت ہے۔ اس سلسلے کے علم اور عمامے سرخ رنگ کے ہوتے ہیں اور اس کی کئی شاخیں ہیں، مثلاً بیومیہ [رک باں]، نیز دیکھیے مادہ طریقہ)۔

مآخذ : (۱) سوانح از المقریزی (مخطوطہ برلن ۳۳۵، عدد ۶)؛ (۲) ابن حجر العسقلانی (مخطوطہ، برلن ۱۰، ۱۰۱)؛ (۳) السیوطی: حسن المحاضرہ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۳۹۹ و بعد؛ (۴) الشعرانی: طبقات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۲۴۵ تا ۲۵۱، ۲۵۶؛ (۵) عبدالصمد زین الدین: الجواہر السنیہ فی الکرامات الاحمدیہ؛ (تصنیف ۱۰۲۸ھ/ ۱۶۱۹ء) (کئی بار طبع ہوئی)؛ (۶) علی الحلبی: النصیحۃ العلویہ فی بیان حسن طریقۃ السادۃ الاحمدیہ؛ مخطوطہ برلن شمارہ ۱۰- ۱۴؛ (۷) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ احمد البدوی، بذیل مادہ۔

○

احمد خان : سر، ڈاکٹر (جواد الدولہ، عارف جنگ، خطاب از شاہ دہلی)، انیسویں صدی میں مسلمانان ہند کے ایک عظیم رہنما اور مصنف، نقوی سید، ولادت: دہلی، ذوالحجہ ۱۲۳۲ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۸۱۷ء۔ ان کے اسلاف ہرات سے شاہجہان کے عہد میں ہندوستان آئے اور سلاطین مغلیہ کے ماتحت کئی مناصب پر فائز رہے۔ سرسید کے والد میر تقی ولد سید ہادی، حضرت غلام علی شاہؒ (مجددی) کے خاص مرید اور ننھیال شاہ عبدالعزیز صاحب کی عقیدت مند تھی۔ سید احمد خان کے نانا خواجہ فریدالدین احمد بہادر (دبیرالدّولہ، امینُ الملک، مصلح جنگ) بادشاہ دہلی اکبر شاہ ثانی کے وزیر اور کچھ عرصے تک ایسٹ انڈیا کمپنی کے سفیر رہے۔ سرسید بچپن ہی سے والد کے ہمراہ بادشاہ کے دربار میں جایا کرتے تھے۔ یہ تعلق بعد میں بھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی تک قائم رہا۔ تعلیم و تربیت ماں کی نگرانی میں قدیم طریقے کے مطابق ہوئی۔ ان کی استعداد فارسی میں بہت اچھی اور عربی میں متوسط درجے کی تھی۔ انہوں نے عربی کی مزید تحصیل اس زمانے میں کی جب وہ بسلسلہ ملازمت دہلی آئے تھے۔ انھوں نے ہندسہ اور ریاضی اپنے ماموں نواب زین العابدین خان سے اور طب حکیم غلام حیدر سے پڑھی۔ شعر و شاعری سے بھی کچھ عرصے تک لگاؤ رہا، چنانچہ ان کا تخلص آہی تھا، مگر سنجیدہ مقاصد زندگی نے انھیں شاعری کی طرف صحیح معنوں میں متوجہ نہیں ہونے دیا، البتہ وہ زمانے کے نامور ادبا و شعرا سے خوب خوب صحبتیں رہیں۔

والد کے انتقال کے بعد (بعمر ۲۲ سال) اپنے خالو خلیل اللہ خان صدر امین دہلی کے پاس عدالت کا کام سیکھ کر انھیں کے پاس سر رشتہ دار ہوگئے۔ اس کے بعد آگرے کے کمشنر کے دفتر میں نائب منشی بن گئے (یہاں قوانین متعلقہ منصفی کا خلاصہ تیار کیا)۔ منصفی کا امتحان دینے پر دسمبر ۱۸۴۱ء میں مین پوری میں منصف مقرر ہو گئے اور پھر درجہ بہ درجہ ترقی کرتے ہوئے جج عدالت خفیفہ (Small Cause Court) کے عہدے تک پہنچ گئے۔ اس حیثیت سے وہ فتح پور سیکری، دہلی، رہتک، بجنور، مراد آباد، غازی پور، علی گڑھ اور بنارس میں تھوڑے تھوڑے عرصے تک رہے اور ۱۸۶۹ء میں انگلستان بھی گئے۔ ۱۸۷۶ء میں ملازمت سے علیحدہ ہو کر علی گڑھ میں مقیم ہو گئے۔

سر سید احمد خان ۱۸۷۸ء میں امپیریل کونسل کے رکن نامزد ہوے۔ ان کے اہم کارناموں میں ایک قانون وقف علی الاولاد کی تجویز اور البرٹ بل کی حمایت ہے۔ اس کے علاوہ ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے رکن اور ۱۸۸۷ء میں پبلک سروس کمیشن کے رکن نامزد ہوئے۔ ۱۸۸۸ء میں انھیں کے۔سی۔ایس۔آئی۔ کا خطاب ملا اور ۱۸۸۹ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی نے ایل۔ایل۔ڈی کی ڈگری عطا کی اور مختلف تعلیمی اور سیاسی خدمات انجام دینے کے بعد بتاریخ ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء / ۵ ذوالقعدہ ۱۳۱۵ھ وفات پاگئے اور اگلے روز مدرسۃ العلوم علی گڑھ کی مسجد کے احاطے میں دفن ہوے (تفصیل کے لیے دیکھیے حالی: حیات جاوید)۔

سرسید کی زندگی پر تین حیثیتوں سے نظر ڈالی جا سکتی

ہے: ۱- بحیثیت مصنف؛ ۲- بحیثیت مصلح مذہبی؛ ۳- بحیثیت رہنما۔ ان میں سے سب سے پہلے تصانیف کو لیجیے۔

تصانیف اور علمی کام: سرسید کی تصنیفی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) ابتدا سے ۱۸۵۷ء تک؛ (۲) ۱۸۵۷ء سے ۱۸۶۹ء تک۔ پہلے دور کی تصانیف میں اگرچہ نئے اثرات بھی نمودار ہیں، مگر عموماً قدیم رنگ ہی جھلکتا ہے، مثلاً پرانی طرز کی تاریخ نویسی (جام جم، فارسی، مطبوعہ ۱۸۴۰ء، تیمور سے بہادر شاہ ظفر تک تینتالیس بادشاہوں کا مختصر حال)، مذہب، اخلاق اور تصوف پر کچھ رسالے (جلاء القلوب بذکر المحبوب، ۱۲۵۵ھ)، مجالس مولود میں پڑھنے کے لیے صحیح روایات پر مبنی سیرت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایک رسالہ، راہ سنت و بدعت، مؤلفہ ۱۸۵۰ء، طریقہ محمدیہ کی تائید اور اہل تقلید کی تردید میں تحفۂ حسن ۱۲۶۰ھ، تحفۂ اثنا عشریہ کے باب ۱۰، ۱۲ کا ترجمہ رد شیعہ میں، کلمۃ الحق، ۱۸۴۹ء، پیری مریدی کے خلاف، نمیقہ، ۱۸۵۲ء تصور شیخ کے متعلق ایک فرضی خط، کیمیائے سعادت کے چند اوراق کا اردو ترجمہ، ۱۸۵۳ء، ان کے علاوہ انھوں نے ریاضی پر بھی چند کتابیں لکھیں، مثلاً تسہیل فی جرّ الثقیل (مطبوعہ ۱۸۴۴ء)، اردو ترجمہ معیار العقول از بوعلی، فوائد الافکار فی اعمال الفرجار، (دو انگریز عالموں کی فرمائش سے پرکار کے متعلق اپنے نانا کی بعض فارسی تحریروں کا ترجمہ)، قول متین در ابطال حرکت زمین (گردش آسمان کے حق میں ایک رسالہ)۔ مندرجہ بالا مذہبی تصانیف میں عموماً حضرت سید احمدؒ بریلوی اور شاہ عبدالعزیزؒ کے اثرات کار فرما ہیں اور ریاضیات میں پرانا مذاق نظر آتا ہے۔

اس زمانے میں دوران ملازمت میں انہیں تاریخ نگاری کے نئے مذاق اور نئے رجحانات سے بھی روشناس ہونے کا موقع ملا۔ اس دور کی اہم یادگار آثار الصنادید ہے، جس میں دھلی کی عمارات کی تحقیق ہے (اشاعت اول ۱۸۴۷ء) عام خیال کے مطابق یہ کتاب امام بخش صہبائی کے تعاون سے مرتب ہوئی یعنی مواد سرسید نے تیار کیا اور اسے تحریری لباس صہبائی کا دیا ہوا ہے۔ پہلی اشاعت میں تحریر کا قدیم رنگ پایا جاتا ہے۔ اشاعت ثانی (۱۸۵۴ء) کا انداز بیان سادہ اور عام فہم ہے۔ جو سرسید کی اپنی تحریر ہے۔ اس محققانہ اور مقبول تصنیف کا فرانسیسی ترجمہ گارساں دتاسی نے کیا۔

اس کے علاوہ اس دور میں انھوں نے تاریخ ضلع بجنور بھی مرتب کی تھی (۱۸۵۵ء کے بعد)، جو "غدر" میں ضائع ہوگئی۔ آئین اکبری کی تصحیح و اشاعت (مطبوعہ ۱۲۷۲ھ دہلی) بھی اسی دور میں ہوئی ("غدر" میں دوسری جلد ضائع ہوگئی، جلد اول و سوم موجود ہے)۔

سرسید احمد خان کے بھائی سید محمد خان نے ۱۸۳۷ء میں (اردو کا دوسرا اخبار) سید الاخبار جاری کیا تھا، جس میں سرسید بھی مضمون لکھا کرتے تھے۔ یہ اخبار سید محمد خان کے انتقال کے بعد کچھ عرصے جاری رہا اور پھر بند ہوگیا۔

اب دوسرے دور کی تصانیف آتی ہیں۔ اس دور میں "غدر" سے پیدا شدہ حالات کے زیر اثر اور وقت کے سیاسی تقاضوں کے ماتحت انھوں نے سیاسی اور ملکی حالات و معاملات پر متعدد رسالے اور کتابیں لکھیں: تاریخ سرکشی بجنور (مئی ۱۸۵۷ء سے اپریل ۱۸۵۸ء تک کے واقعات)، اسباب بغاوت ہند (۱۸۵۹ء)، (Loyal Muammadans of India) تین شمارے ۱۸۶۰ء تا ۱۸۶۱ء۔ اس دور کی مذہبی تالیفات میں مصالحت کا جذبہ کارفرما رہا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے سیاسی تعلقات خوش گوار ہو جائیں، جس کے لیے ضروری تھا کہ پہلے ان دونوں قوموں کی مذہبی وحدت کا اصول تسلیم کرایا جائے، چنانچہ تحقیق لفظ نصاریٰ اور رسالہ احکام طعام اہل کتاب (۱۸۶۸ء) کے علاوہ بائبل کی تفسیر تبیین الکلام بھی اسی زمانے میں لکھی گئی (مراد آباد و غازی پور میں ملازمت کے دوران میں) یہ مکمل نہ ہوسکی۔ اس دور کے خالص علمی کاموں میں ضیاء برنی کی تاریخ فیروز شاہی کی تصحیح بھی شامل ہے، جو اگرچہ ترتیب و تحشیہ کے لحاظ سے معیاری کوشش نہیں کہلاسکتی، تاہم اس سے ان کی محنت اور ذوق کا پتا ضرور چلتا ہے (مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۸۶۲ء، اس خدمت کے اعتراف میں سرسید کو رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو نامزد کیا گیا)۔ ۱۸۶۶ء میں انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کا (جو بزمانۂ قیام غازی پور قائم کی گئی تھی) اخبار جاری کیا۔ بعد میں یہی

اخبار علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے بڑی مدت تک نکلتا رہا۔ کچھ عرصے تک پراگریس اخبار بھی اس گزٹ میں مدغم ہو کر چلتا رہا۔

سرسید کے علمی کاموں کا دور سوم بڑا نتیجہ خیز تھا۔ اس میں انھوں نے میور Sir William Muir کی *'Life of Mahomet* ۱۸۶۱ء کے جواب میں، بزمانہ قیام انگلستان(۱۸۶۹۔ ۱۸۷۰ء) 'خطبات احمدیہ' تصنیف کی۔ اس کے بعد تفسیر القرآن لکھی' جو ناتمام رہی(جلد اول مطبوعہ ۱۲۹۷ھ' بعد میں اس کی مزید جلدیں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں)' نصف قرآن سے کچھ زیادہ(سترہویں پارے تک) لکھ پائے تھے کہ انتقال ہوگیا(چھے مطبوعہ جلدیں آخر سورۂ بنی اسرائیل تک اور ایک جلد غیر مطبوعہ سورۂ انبیاء تک)' نیز چند چھوٹے چھوٹے رسالے'.مثلاً ازالۃ الغین اور تفسیر السمٰوات وغیرہ)۔ اس دور میں اس کے علاوہ پرچہ تہذیب الاخلاق کا بھی اجرا ہوا (کم شوال ۱۲۸۷ھ / ۲۴ دسمبر ۱۸۷۰ء)' دور اول چھے سال کم رمضان ۱۲۹۳ھ تک' دور دوم : دو سال پانچ ماہ از جمادی الاولی ۱۲۹۶ھ' دور سوم: از شوال ۱۳۱۱ھ' تین برس جاری رہ کر بند ہوگیا)۔ اس پرچے میں مولوی چراغ علی' محسن الملک' وقار الملک' ذکاء اللہ' مولوی فار قلیط اللہ' وغیرہ کے علاوہ سرسید کے اپنے مضامین بھی چھپتے تھے۔ یہ مضامین اب مضامین تہذیب الاخلاق (جلد دوم) اور آخری مضامین سرسید' میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ سفر نامۂ لنڈن (ناتمام)سائنٹفک سوسائٹی اخبار میں اور ہنٹر Hunter کی کتاب *Our Indian Mussulmans* کا "ریویو" پہلے اخبار پاؤنیر *Pioneers* میں بزبان انگریزی اور پھر اردو ترجمہ سائنٹفک سوسائٹی اخبار(۲۴ نومبر ۱۸۷۱ء سے ۲۳ فروری ۱۸۷۲ء تک کی چودہ اشاعتوں) میں شائع ہوا۔

سرسید صلاحیتوں کے اعتبار سے تحقیق کے دل دادہ اور مؤرخ بھی تھے' چنانچہ ان کی تاریخی تصانیف اس کا کافی ثبوت مہیا کرتی ہیں' مگر سیاسی اور مذہبی و تعلیمی سرگرمیوں کے سبب وہ اپنے خالص تحقیقی اور تاریخی مشاغل جاری نہ رکھ سکے' تاہم ان کی تاریخی تالیفات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا' چنانچہ آثار الصنادید اور بعض تاریخی متون(آئین اکبری وغیرہ) کی تصحیح ان کے مؤرخانہ کمالات اور محنت کے قابل داد نمونے ہیں۔ تاریخ میں ان کی غایت صداقت کی جستجو اور بادشاہوں کے واقعات سے زیادہ انسانی معاشرت کی تاریخ اور تہذیب کی مصوری ہے(شبلی: المامون' دیباچہ' طبع ثانی)۔ وہ تاریخی جزئیات و تفصیلات کی عمدہ تنظیم و ترتیب کے علاوہ یہ بات بھی ضروری سمجھتے تھے کہ طرز بیان دلچسپ اور دل نشین ہو۔

سرسید کا اردو ادب کی ترقی میں بھی بڑا حصہ ہے۔ وہ جدید نثر اردو کے بانی ہیں۔ انھوں نے سادۂ و سلیس طرز بیان کو مقبول بنایا۔ اگرچہ ان کی تحریر میں ناہمواری بھی ہوتی ہے اور وہ الفاظ کے انتخاب اور ترتیب میں احتیاط سے کام نہیں لیتے' تاہم ان کے بیان کی تاثیر اور دلکشی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے طرز ادا میں سادگی کی حمایت میں اور منشیانہ تکلفات کے خلاف آواز بلند کی اور اردو نثر کو قصوں کہانیوں کی حد سے نکال کر سنجیدہ علمی خیالات کے اظہار کا آلہ بنایا۔

سرسید کے طرز بیان سے آئندہ دور کا اردو ادب بے حد متاثر ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے نثر نگاری کے بعض انداز مرزا غالب سے سیکھے' مگر حقیقت میں اردو میں علمی اور سنجیدہ نثر نگاری کے بانی وہ خود ہی تھے' جسے ان کے رفقا اور ان کے متبعین نے بہت کچھ ترقی دی اور اسالیب اور مباحث کے اعتبار سے بعد کے سارے ادب نے ان کا گہرا اثر قبول کیا' چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ انیسویں صدی کے ادب اردو کو تنہا سرسید احمد خان نے جتنا متاثر کیا اتنا کسی اور اکیلے شخص نے نہیں کیا۔ اردو میں مضمون نگاری (Essay) کا مذاق' جس میں Addison اور سٹیل Steel کی مثال ان کے سامنے تھی' انھوں ہی نے پیدا کیا۔ اس کے علاوہ علم کلام' تاریخ نگاری' سیرت نگاری اور شاعری، غرض علم و ادب کی متعدد شاخیں ان کے اثر اور عملی نمونے سے فیض یاب ہوئیں۔ ادب میں حقیقت' سچائی اور فطرت کی تحریک صحیح معنوں میں انھوں ہی نے اٹھائی۔ ادب اور شاعری پر محمد حسین آزاد کے وہ لکچر جو انھوں نے انجمن پنجاب کے لیے لکھے زمانے کے لحاظ سے مقدم ہیں' مگر نئی تحریک میں قوت اور وسعت سرسید ہی کے طفیل پیدا ہوئی۔

اردو ادب میں سرسید کے علمی اور ادبی کارنامے اتنے اہم اور دوررس اثرات رکھتے تھے کہ ان سے ادب کا ایک خاص دبستان قائم ہوا، جس کے خصائص میں عقلیت، مقصدیت اور مادیت، یعنی خیال پر مادے کی ترجیح، نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔ اسلوب میں سادگی، بے ساختگی اور مطلب نگاری اس دبستان کا ایک اہم وصف ہے، جس میں سرسید کے علاوہ ان کے رفقا بھی برابر کے شریک ہیں۔

تصنیف و تالیف کے علاوہ سرسید کا ایک اہم کارنامہ ان کی تعلیمی تحریک ہے۔ ہنگامہ "غدر" کے بعد مسلمانوں پر جو جو مصیبتیں آئیں ان میں سرسید نے مسلمانوں کی ہر موقع پر مدافعت کی، مگر قومی انتشار اس حد تک پہنچ چکا تھا کہ انھیں یہ محسوس ہوا کہ قومی پستی کا واحد علاج تعلیمی ترقی ہے، لہٰذا انھوں نے تعلیم کی ترویج کا ارادہ کر لیا اور جب لنڈن گئے تو انھیں اس مسئلے پر اور بھی غور و فکر کا موقع ملا اور وہ انگریزی طریقہ تعلیم و تربیت اور طرز معاشرت سے بہت متاثر ہوے۔

سرسید نے، جو پہلے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے، "انڈین نیشنل کانگرس" کے جواب میں علی گڑھ میں "پیٹریاٹک ایسوسی ایشن" قائم کی، جو مسلمانان ہند کے سیاسی خیالات کی نمایندہ سمجھی جاتی تھی۔ سرسید نے اردو ہندی کے قضیے میں اردو کی زبردست حمایت کی۔ اس کے علاوہ مسلمانان ہند کی جداگانہ حیثیت اور ان کے لیے جداگانہ سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا۔ علی گڑھ تحریک صرف تعلیمی ہی نہیں، فکری اور تہذیبی تحریک بھی تھی، جو معاشرت، تعلیم علوم اور ادب میں بعض خاص رجحانات کی نمایندہ تھی۔ زندگی کے متعلق علی گڑھ تحریک کا نظریہ ترقی پسندانہ تھا، مگر ملکی امور میں احتیاط اور اعتدال اس کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ علی گڑھ تحریک کے اولین علم بردار سرسید اور ان کے رفقاے خاص حالی، شبلی، ذکاء اللہ، نذیر احمد، چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، سید محمود، مولوی سمیع اللہ خان، مولوی اسمٰعیل خان اور رئیس دتاولی وغیرہ تھے۔ بعد میں علی گڑھ کی روایات کو بر قرار رکھنے والوں اور بڑھانے والوں میں بہت سے نامور افراد، مثلاً صاحبزادہ آفتاب احمد خان، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، راس مسعود، سجاد حیدر یلدرم اور حسرت موہانی وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (الف) سوانح حیات: (۱) حالی: حیات جاوید؛ (۲) کرنل گراہم Graham: life of Syed Ahmad؛ (۳) نورالرحمٰن: حیات سرسید؛ (۴) عبدالرزاق کانپوری: یاد ایام؛ (۵) اقبال علی: سرسید کا سفر نامۂ پنجاب؛ (ب) عام: (۶) شیخ محمد اکرام: موج کوثر؛ (۷) طفیل احمد منگلوری: مسلمانان ہند کا روشن مستقبل؛ (۸) C.F.Smith: Modern Islam in India؛ (۹) سید عبداللہ: The Spirt and Substance of Urdu Prose under the influence of Sir Syed؛ (۱۰) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو؛ (۱۱) سید سلیمان: حیات شبلی؛ (۱۲) محمد یحیٰی: تنہا: سیر المصنفین.

○

اِخْتِلَاف: (ع)، آزادی راے کے سبب راے کا اختلاف، اس لیے کہ امت کا مزاج جمہوری اور شورائی ہے، تاکہ باہم مل کر معاملات طے کیے جائیں۔ یہ اجماع [رک بآں] کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد علماے شرع و اصول کی آرا کا وہ اختلاف ہے جو فقہی احکام و کلیات کی عملی تفصیلات میں ہو اور اس کی زد مہمات اصول پر نہ پڑے، خصوصاً اول الذکر (یعنی فقہی معاملات) میں۔ اس اختلاف سے مراد مذاہب اربعہ (رک بہ فقہ) کا باہمی اختلاف نیز وہ اختلاف ہے جو خود کسی مذہب کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان لوگوں کے نظریات کے برخلاف جو اتحاد عمل پر زور دیتے ہیں، اختلاف بہر حال ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ ان اختلافات کو کتابی شکل میں مدون کرنے کی بنا پر علم فقہ کی تحصیل کے ابتدائی زمانے سے لے کر آج تک علوم اسلامیہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ جمع ہوگیا ہے۔ Fr.Kern نے نہایت جامعیت کے ساتھ ان کی یادداشتیں مرتب کی ہیں۔

مآخذ: (۱) F.Kern، در Z. DMG، ۵۵-۶۱ تا ۷۳؛ (۲) اسی کا عربی دیباچہ جو اس نے اپنی طبع طبری: اختلاف الفقہا کے ساتھ شائع کیا (قاہرہ ۱۹۰۲ء).

○

اِخْلَاص : (ع) صاف اور شفاف رکھنا یا کرنا' ملاوٹ سے پاک رکھنا۔ بر بنائے محاورہ عبارت اِخْلَاصُ الدِّین اللہ کے قرآنی استعمال (دیکھیے قرآن' ۴ [النساء] ۱۴۵؛ ۷ [اعراف] ۲۸؛ ۱۰ [یونس] ۲۲' ۳۹ [الزمر] ۱۴ و ۱۶ وغیرہ) یعنی اللہ کی تعظیم و تکریم اور خالصۃً عبادت کرنے کے ضمن میں خود لفظ اخلاص کے معنی (دیکھیے ۲ [البقرہ]: ۱۳۳) مطلق اللہ کی طرف رجوع کرنے کے ہو گئے اور وہ اشراک یا شرک یعنی اللہ کے ساتھ اور معبودوں کو شریک کرنے کے مقابلے میں استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ سورہ ۱۱۲ [الاخلاص] جس میں خدا کی وحدت و یکتائی پر زور دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ کسی کے شریک ہونے سے انکار کیا گیا ہے' سورۃُ الاخلاص (نیز سورۃُ التوحید) کہلاتی ہے۔ اخلاص کا ارتقا کسی حد تک تصور شرک کے ارتقا کے دوش بدوش ہوا ہے جس میں ہر وہ عبادت الٰہی شامل ہے جو مقصود بالذات نہ ہو اور اسی طرح اعمال مذہبی میں ذاتی اغراض کو ملحوظ رکھنا بھی (دیکھیے Goldiher: *Vorlesungen*' ص ۴۶)۔ الغزالیؒ کے نزدیک اخلاص کے صحیح معنی مذکورہ بالا اصطلاحی مفہوم کے علاوہ یہ ہیں کہ ایک شخص کے اعمال کا محرک صرف ایک ہی مقصد ہو۔ مثلاً یہ لفظ وہاں بھی استعمال ہو سکتا ہے' جہاں کوئی شخص صرف اس لیے خیرات کرتا ہو کہ لوگ اسے دیکھیں۔ مذہبی اخلاقیات کی رو سے' یعنی خصوصاً جس طرح صوفیہ نے اس علم کی تشکیل کی ہے' اخلاص سے خاص طور پر مراد خدا سے قریب تر ہونے کی کوشش ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نصب العین کو ہر قسم کے ذیلی خیالات سے مبرا رکھا جائے۔ اس مفہوم میں یہ ریا (دیکھے جانے کی خواہش) کی ضد ہے۔ اخلاص کا تقاضا ہے کہ انسان دینی اعمال میں بے غرض ہو اور خود غرضی کا عنصر فنا کر دے جو اللہ کی خالص عبادت میں خلل ڈالتا ہے۔ اخلاص کا بلند ترین مرتبہ یہ ہے کہ اپنے اخلاص کا احساس بھی انسان کے دل سے جاتا رہے اور دنیا اور آخرت میں ثواب کا کل تصور دل سے نکال دیا جائے۔

مآخذ : (۱) القشیری: الرسالۃ فی علم التصوف' قاہرہ ۱۳۱۸ھ' ص ۱۱۱ تا ۱۱۴؛ (۲) الہروی: منازل السائرین' قاہرہ ۱۳۲۶ھ' ص ۱۶ ببعد؛ (۳) الغزالی: احیاء' قاہرہ ۱۲۸۲ھ' ۴: ۳۲۲ تا ۳۳۲؛ (۴) وہی کتاب' مع شرح المرتضیٰ' قاہرہ ۱۳۱۱ھ' ۱۰: ۴۲ ببعد۔

○

ادریس ؑ : ایک قدیم پیغمبر' جن کا قرآن مجید میں دو جگہ ذکر آیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے "اور ذکر کر (اس) کتاب میں ادریس کا' بے شک وہ ایک صدیق نبی تھا۔ اور چڑھا لیا ہم نے اس کو مکان بلند میں" (۱۹ [مریم] ۵۶' ۵۷)۔ دوسری جگہ فرمایا: اور اسمٰعیل کو اور ادریس کو اور ذو الکفل کو ہدایت دی۔ ہر ایک تھا صبر کرنے والوں سے (۲۱ [الانبیاء] ۸۵)۔ سورۂ مریم اور سورۃُ النسآء میں دونوں جگہ حضرت ابراھیمؑ کے ذیل میں ان کا ذکر دیکھ کر گمان ہو سکتا ہے کہ ادریسؑ ان کے بعد کے نبی ہوں گے' لیکن ہمیں معلوم ہے کہ قرآن کسی موضوع کے بیان میں ہمیشہ ترتیب زمانی کی پابندی ضروری نہیں سمجھتا۔ دوسری طرف بائبل میں حضرت ادریسؑ کا زمانہ حضرت ابراھیمؑ سے بہت پہلے بتایا گیا ہے (دیکھیے آیندہ سطور)۔ لہٰذا آیات محولہ بالا سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ادریسؑ صدق و صبر کی صفات سے متصف نبی تھے۔ "صدیق" لغوی اعتبار سے نہایت سچے آدمی (صدوق کا اسم مبالغہ' راغب: المفردات فی غرائب القرآن' تحت مادہ) اور اصطلاح قرآن میں مومن کامل (نبی کے بعد سب سے برگزیدہ ولی کو کہتے ہیں۔

الطبری نے چند احادیث موقوفاً (یعنی جن کی سند صرف کسی صحابی تک جاتی ہے) اور ایک قتادہؓ کے واسطے سے حضرت انسؓ بن مالک سے مرفوعاً (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک) نقل کی ہے' جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی معراج میں حضرت ادریسؑ سے چوتھے آسمان پر ملاقات کا ذکر ہے۔ یہ حدیث صحیحین (باب الاسراء و المعراج) میں مالکؓ بن صعصعہ اور ابوذر غفاریؓ دو صحابیوں سے حضرت انسؓ بن مالک نے مرفوعاً روایت کی ہے۔ حضرت ابوذرؓ کی روایت میں آسمانی منازل کی صراحت نہیں' لیکن انبیاءؑ کے نام مع حضرت ادریسؑ' جن سے ملاقات ہوئی' دونوں حدیثوں میں یکساں ملتے ہیں' تاہم حضرت ادریسؑ کے زندہ آسمان پر اٹھائے جانے کا ان احادیث میں مطلق ذکر نہیں ہے' لہٰذا عہد حاضر کے مفسرین' کی

یہ راے قرین صواب معلوم ہوتی ہے کہ بعد کی روایات، جو مسلمانوں میں حضرت ادریسؑ کے متعلق مشہور ہوئیں، اسرائیلیات میں شامل ہیں اور یہودیوں کی غیر مستند اساطیر سے لی گئی ہیں۔ قرآن و حدیث صحیح میں ان کی کوئی جگہ نہیں پائی جاتی، لیکن یہ اوصاف کہ ان پر تیس صحیفے نازل ہوے اور کتابت، علم نجوم و حساب انھیں کی ایجاد ہیں (دیکھیے البیضاوی اور الکشاف، تفسیر ۱۹ [مریم] ۵۷) نیز یہ کہ خیاطی یا سینے کا ہنر انسانوں کو انھوں نے ہی سکھایا، ورنہ پہلے وہ کھالیں پہنتے تھے (الکشاف، محل مذکور)، سب اسرائیلی روایات سے ماخوذ ہیں۔

مسلم اہل تصنیف میں جمال الدین بن القفطی نے حضرت ادریسؑ کے نام اور حالات پر خاص توجہ کی اور اپنی کتاب اخبار الحکماء (طبع J.Lippert لائپزگ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۳ء، ترجمہ اردو، از غلام جیلانی برق)، کا آغاز انھیں کے تذکرے سے کیا ہے: مصنف کا دعوی ہے کہ وہ اہل التواریخ و القصص و اہل التفسیر کے اقوال بیان کرے گا۔ ان حکما کے نام یا کتابوں کا اس نے حوالہ نہیں دیا، مگر بظاہر حکماے یونان قدیم مراد ہیں، جن سے وہ بالواسطہ اور ممکن ہے بلاواسطہ استفادہ کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ قرآن مجید میں حضرت ادریسؑ اسے موسوم کیا گیا ہے جو عبرانیوں میں "خنوخ" اور اس کا معرب "اخنوخ" ہے۔ یہ بزرگ مصر قدیم کے دارالحکومت میں پیدا ہوے اور یا عراق کے شہر بابل سے نقل وطن کر کے مصر میں آبسے تھے۔ اصل نام ہرمس الہرامسہ، نیز اورین یا لورین تھا (دیکھیے Wensinck، در آآ لائیڈن، بذیل مادہ ادریس)۔ وہ بہتر زبانیں جانتے تھے۔ انھوں نے بہت سے شہر آباد کرائے۔ ان کی شریعت دنیا میں پھیل گئی۔ اسی شریعت کو فرقہ صائبین "القیمۃ" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس ادریسی دین کا قبلہ خط نصف النہار کے ٹھیک جنوب کی طرف تھا۔ اس کی عیدیں اور قربانیاں ستاروں کے عروج و رجوع کے اوقات کے مطابق مقرر کی گئی تھیں اور سورج کے مختلف بروج میں داخلے کے وقت منائی جاتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۳ بعد ترجمہ، ص ۲۲)۔ حضرت ادریسؑ توحید و آخرت، خدا کی عبادات (صوم و صلوٰۃ)، اعمال صالحہ اور اخلاق حسنہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے مواعظ و حکم نقل کیے گئے ہیں، نیز ان کے حلیے اور بعض لباسی جزئیات کا ذکر بھی ملتا ہے۔ زیادہ اہم بات یہ لکھی ہے کہ زمین میں ان کی مدت قیام بیاسی سال تھی (ص ۵، س ۱۵)۔ آخر میں عربی مصنفین کے حوالے سے انھیں حکمت (طب)، ہیئت نیز نقاشی کا بانی، سب سے پہلا کتابی درس دینے والا اور کپڑا سی کر پہننے والا بتایا ہے۔ ان پر تیس آسمانی صحیفے نازل ہوے اور خدا نے انھیں اپنے پاس مکان بلند پر اٹھالیا۔

حضرت ادریسؑ کو تورات کا Enoch (حنوک، اخنوخ) مان لیا جائے، جس کا کوئی منصوص و معقول ثبوت ہمارے سامنے نہیں، تو کتاب تکوین، (اصحاح ۵، آیات ۲۲-۲۴)، میں حنوک کا زمانہ قریب تین ہزار قبل مسیح اور جملہ ایام حیات ۳۶۵ سال تحریر ہیں۔ انھیں روایات کے رواج پانے سے عام مسلمانوں میں رفتہ رفتہ یہ عقیدہ پھیل گیا کہ حضرت ادریسؑ (حضرت عیسیٰؑ کی طرح) چوتھے آسمان پر زندہ ہیں جس طرح حضرت الیاسؑ اور حضرت خضرؑ زمین پر زندہ جاوید ہیں۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) تفسیر ابن جریر، طبع ثانی مصر ۱۳۸۳ھ، جز ۱۶ و ۱۷؛ (۳) البیضاوی: انوار التنزیل، قاہرہ ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۵ء؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، کلکتہ ۱۲۷۶ھ؛ (۵) عبدالماجد دریابادی: تفسیر ماجدی، لاہور ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۶ء؛ (۷) مشکوۃ المصابیح، کانپور ۱۳۳۶ھ؛ (۸) Holy Bible مستند سرکاری نسخہ مطبوعہ، لنڈن ۱۸۸۴ء؛ (۹) آآ، طبع اول، لائڈن ۱۹۲۷ء بذیل مادہ ادریس، از A.I.Wensinck و فہرست ماخذ؛ (۱۰) دائرۃ المعارف الاسلامیہ، عربی، مجلد اول، جزء ثامن، مع حاشیہ فرید وجدی، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء۔

○

اذان: (ع) اعلان کرنا، خبر دار کرنا، نماز کے وقت کی اطلاع دینا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو مسلمانوں کو نماز کے وقت کی اطلاع دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ آپ نے صحابہ سے مشورہ فرمایا۔ آخر وحی کی بنا پر ہر نماز سے پہلے اذان دینے کا حکم فرمایا۔

اذان سات کلموں پر مشتمل ہے۔ یہ سات کلمے جن میں چھٹا پہلے کی تکرار ہے، بہ ترتیب ذیل دہرائے جاتے ہیں:

(۱) اَللّٰهُ اَكْبَرُ (۲) اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (۳) اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّداً رَّسُوْلُ اللّٰهِ (۴) حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ (۵) حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ (۶) اَللّٰهُ اَكْبَرُ (۷) لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ۔ پہلا کلمہ چار مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ باقی سب کلمات دو مرتبہ، لیکن آخری کلمہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ صرف ایک مرتبہ، جس پر اذان ختم ہو جاتی ہے۔ فجر کی اذان میں پانچویں کلمے کے بعد اَلصَّلٰوۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ دو مرتبہ کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ شیعی مذہب میں سات مذکورہ کلموں میں ایک اور کلمے حَیَّ عَلٰی خَیْرِ الْعَمَلِ کا اضافہ کر لیا گیا ہے۔

اقامت صلوٰۃ میں بھی اذان ہی والے کلمات دہرائے جاتے ہیں البتہ حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ کے بعد دو مرتبہ قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃُ کا اضافہ کیا جاتا ہے۔

اذان سننے والوں کو چاہیے کہ مؤذن کے ساتھ ساتھ اذان کے کلمات کو آہستہ آہستہ دہراتے جائیں، لیکن حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ اور حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ کے بجائے لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰهِ (یعنی طاقت و قوت کا سرچشمہ صرف اللہ تعالی ہے) کہیں۔ فجر کی اذان میں اَلصَّلٰوۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ سننے پر صَدَقْتَ وَ بَرَرْتَ کہنا چاہیے۔

اذان سننے کے بعد یہ دعا پڑھنی چاہیے، اَللّٰهُمَّ رَبَّ هٰذِهِ الدَّعْوَۃِ التَّامَّةِ وَ الصَّلٰوۃِ الْقَائِمَةِ اٰتِ مُحَمَّدَ نِ الْوَسِیْلَةَ وَالْفَضِیْلَةَ وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَ نِ الَّذِیْ وَعَدْتَّهٗ نیز ہر مسلمان بچے اور بچی کی پیدائش پر اس کے کان میں اذان کہی جاتی ہے۔

ماخذ : دیکھیے مقالہ اذان، در آ آ، بذیل مادہ۔

○

اَلْاَرْقَمُ (رضی اللہ عنہ): رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شروع زمانے کے ایک صحابی، جو عام طور سے الارقمؓ بن ابی الارقم کے نام سے معروف ہیں اور جن کی کنیت ابو عبیداللہ ہے۔ ان کے والد کا نام عبد مناف تھا اور وہ مکے کے مشہور اور بااثر قبیلہ مخزوم سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی والدہ کے نام میں اختلاف ہے، مگر عام خیال یہ ہے کہ وہ قبیلہ بنو خزاعہ سے تھیں۔ چونکہ ان کا سال وفات ۵۳ھ/ ۶۷۳ء بتایا جاتا ہے اور ان کی عمر اسی سال سے زیادہ کہی جاتی ہے، اس لیے ان کا سال پیدائش لازما ۵۹۴ء کے قریب ہوگا اور وہ بہت ہی کم عمری میں مسلمان ہوئے ہوں گے، کیونکہ وہ قدیم ترین مسلمانوں میں سے تھے، یعنی ایک روایت کے مطابق وہ ساتویں مسلمان تھے اور دوسری روایت کے مطابق بارھویں۔ انھیں تقریبا ۶۱۴ء میں اپنا مکان، جو کوہ صفا پر واقع تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سکونت کے لیے پیش کرنے کی سعادت حاصل ہوئی اور یہی مکان حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ کے اسلام لانے کے وقت تک نو زائیدہ ملت اسلامیہ کا مستقر رہا۔ ابن سعد نے کئی جگہ کچھ لوگوں کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے اور دیگر ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے الارقمؓ کے گھر میں تشریف لانے یا وہاں آنے سے پہلے پیش آئے تھے، لیکن ابن ہشام نے ان باتوں کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ الارقمؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مدینہ منورہ کو ہجرت کی اور غزوہ بدر اور دوسری اہم جنگوں میں شریک ہوئے۔ الارقم کا گھر، جس میں ایک عبادت گاہ (مسجد یا قبہ) بھی تھی، ان کے خاندان کے قبضے میں رہا، تا آنکہ خلیفہ المنصور نے اسے خرید لیا پھر یہ خلیفہ ہارون الرشید کی والدہ الخیزران کے قبضے میں چلا گیا اور "بیت الخیزران" کے نام سے مشہور ہوا۔

ماخذ : (۱) ابن سعد، ۳/ ۱: ۱۷۲ تا ۱۷۴؛ (۲) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۱: ۵۹ ببعد؛ (۳) ابن حجر: الاصابۃ، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء، ۱: ۲۰۵؛ (۴) ابن ہشام، ص ۲۵۷؛ (۵) الواقدی (مترجمہ ولہاوزن J.Wellhausen بعنوان *Muhammad in Medina*، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۶۷؛ نیز دوسری کتب سیرت۔

○

اِرَم ذاتُ العِماد : قرآن مجید میں صرف ۸۹ (الفجر) ۶ میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ارشاد ہے: کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے عاد ارم ذات العماد کے ساتھ کیا کیا، جن کی مانند شہروں میں کوئی پیدا نہیں کیا گیا: ان آیات میں عاد اور ارم کے باہمی تعلق کی تشریح کئی طریقے سے کی جاسکتی ہے، جیسا کہ تفاسیر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ اگر ارم کو عاد کے مقابلے میں لیا جائے تو بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ارم کو بھی قبیلے کا نام سمجھا گیا ہے۔ اس صورت میں عماد سے مراد خیمے کی

چوب لی جاسکتی ہے۔ دوسروں کے نزدیک عماد سے مراد ارم کا دیو ہیکل قد و قامت ہے' جس پر اس طریق سے بالخصوص زور دیا گیا ہے۔ اگر ارم اور ذات العماد دونوں باہم مضاف اور مضاف الیہ ہوں تو اغلب یہ ہے کہ ارم ذات العماد کوئی جغرافیائی اصطلاح ہو' یعنی "ستونوں والا ارم"۔ یاقوت کے بیان کے مطابق عام رائے یہ ہے کہ ذات العماد کو دمشق (رک بان) کی صفت سمجھا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جیرون بن سعد بن عاد (دیکھیے دمشق) یہاں آکر آباد ہو گیا تھا اور اس نے ایک شہر تعمیر کیا' جو سنگ مرمر کے ستونوں سے آراستہ تھا۔ لوتھ Loth نے یہ روایت اپنی اس رائے کی تائید میں استعمال کی ہے کہ ارم کے ساتھ محض آرائی روایات کا تعلق ہے۔

تاہم مسلمانوں نے ارم کا تعلق اکثر جنوبی عرب' یعنی یمن و حضر موت' سے بتایا ہے جہاں کا عاد بھی تھا۔ عاد کے دو بیٹے تھے شداد اور شدید۔ شدید کی موت کے بعد شداد نے روے زمین کے بادشاہوں کو مسخر کیا۔ جب اس نے جنت کا ذکر سنا تو اس نے عدن کے سرسبز میدانوں میں جنت کے نمونے کا ایک شہر تعمیر کرایا۔ اس کے پتھر سونے اور چاندی کے تھے اور اس کی دیواروں میں جواہرات وغیرہ جڑے گئے تھے۔ جب شداد نے حضرت ہودؑ رک بان کی تنبیہ کی پروا نہ کرتے ہوے اس شہر کو دیکھنا چاہا تو وہ مع اپنے خدم و حشم کے ارم سے ایک دن اور رات کی مسافت پر ایک زبردست طوفان سے ہلاک ہوگیا اور تمام کا تمام شہر ریت میں دب گیا۔

ایک اور روایت میں' جو المسعودی (۲: ۴۲۱) نے نقل کی ہے' اس قصے کا خاتمہ ایسے افسوسناک طریقے پر نہیں ہوتا۔ اس کی رو سے جب شداد ارم بنا چکا تو اس نے اسکندریہ کی جاے وقوع پر اس کا مثنی تعمیر کرنا چاہا' چنانچہ جب سکندر اعظم اس مقام پر اسکندریہ کی بنیاد رکھنے کے لیے آیا تو اس نے یہاں ایک بڑی عمارت کے آثار اور بہت سے سنگ مرمر کے ستون دیکھے۔ ان میں سے ایک ستون پر شداد بن عاد بن شداد بن عاد کا کتبہ تھا۔ المسعودی کے بیان کردہ کتبے میں جس تنبیہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ اسکندری المسانے کے عام رنگ کے عین مطابق ہے۔ لہٰذا ہمیں یہاں کسی ایسی روایت کی امید نہ رکھنا چاہیے جو حقیقۃ ارم کے محل وقوع سے متعلق ہو۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ الطبری نے بھی اپنی تفسیر قرآن میں اسی خیال کا ذکر کیا ہے کہ ارم اور اسکندریہ ایک ہی مقام کے دو نام ہیں۔

مزید براں بیان کیا جاتا ہے کہ عبداللہ بن قلابہ نامی ایک شخص دو گم شدہ اونٹوں کی تلاش میں اتفاقاً اس مدفون شہر تک آپہنچا اور اس کے کھنڈروں میں سے مشک' کافور اور موتی لے کر حضرت امیر معاویہؓ کے پاس گیا' لیکن جب ان تمام چیزوں کو ہوا لگی تو یہ خاک ہو گئیں۔ اس پر امیر معاویہؓ نے کعب الاحبار [رک بان] کو اپنے پاس بلایا اور اس سے اس شہر کی نسبت دریافت کیا تو کعب نے فوراً جواب دیا "یہ شہر ضرور ارم ذات العماد ہوگا' جسے تمہاری خلافت میں ایک ایسے شخص کا دریافت کرنا مقدر تھا جس کا حلیہ یہ ہے"۔ اور بیان کردہ حلیہ ہو بہو عبداللہ کا سا تھا۔ المسعودی کے بیان کا تمسخر آمیز لہجہ' جسے وہ چھپا نہیں سکا' قابل ذکر ہے (مروج' ۴-۸۸) نیز دیکھیے ابن خلدون' مقدمہ' ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۸' جو اس قصے کو فرضی تصور کرتا ہے۔

مسلمان علما کے نزدیک یہ ارم ذات العماد عدن کے قریب تھا' یا صنعاء اور حضر موت کے درمیان یا عمان اور حضرموت کے درمیان۔ واضح رہے کہ ارم کے نام کی صورت جنوبی عرب کی ہے' چنانچہ الہمدانی جنوبی عرب میں ارم نام کی ایک پہاڑی اور ایک کنویں کا ذکر کرتا ہے۔ یہ واقعہ لوتھ Loth کی رائے کی تردید کرتا ہے' جس نے صرف آرامی ماخذ ہی پر غور کیا ہے۔

اس سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ قبیلہ ارم = ارم اور ارم ذات العماد کا وہ باہمی تعلق جسے مسلمانوں کی بعض روایات میں فرض کر لیا گیا ہے قابل قبول نہیں ہے۔

مآخذ : (۱) تفاسیر بر سورۃ الفجر' آیت ۶؛ (۲) المسعودی (طبع پیرس)' ۲-۴: ۳: ۲۷۱' ۴: ۸۸؛ (۳) الطبری Annales ' ۱: ۲۱۴' ۲۲۰' ۲۳۱' ۷۴۸؛ (۴) قزوینی: آثار البلاد' طبع Wustenfeld ' ص ۹ ببعد؛ (۵) یاقوت: معجم' بذیل مادہ؛ (۶) دیار بکری: تاریخ الخمیس (قاہرہ ۱۲۸۳ھ)' ۱: ۷۶؛ (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (قاہرہ ۱۲۹۰ھ)' ص ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ (۸)

البلدانی: (طبع Muller)، اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۹) ابن خلدون، طبع عبدالواحد وافی، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، طبع اول، ۱ ـ ۱۲۹ و بعد۔

○

اُرْمیا (علیہ السلام) : عربی زبان میں ان کے نام کا تلفظ اِرْمیا اور اُرْمیا بھی ہے (دیکھیے تاج العروس، ۱: ۱۵۷) نیز بعض اوقات آخر میں مد کا بھی اضافہ کر دیا جاتا ہے (ارمیاء)۔

وھب بن منبہ نے ان کے حالات بیان کیے ہیں۔ اس بیان کی موٹی موٹی باتیں وہی ہیں جو عہدنامۂ عتیق میں (سیدنا) ارمیا (Jeremiah) کی بابت وارد ہوئی ہیں، یعنی آپ کا منصب نبوت پر فائز ہونا، یہوذا Judah کے بادشاہ کی طرف مبعوث ہونا، آپ کا لوگوں کی طرف مبعوث ہونا اور آپ کا تأمل اور پھر ایک غیر ملکی جبار کی آمد کی اطلاع، جو یہوذا پر حکومت کرنے والا تھا۔ اس پر حضرت ارمیاؑ اپنے کپڑے چاک کر دیتے ہیں، اس دن پر لعنت بھیجتے ہیں جس دن آپ پیدا ہوئے اور موت کو اس بات پر ترجیح دیتے ہیں کہ اپنی زندگی میں یہ سب کچھ دیکھیں۔ اس پر خداے تعالیٰ نے آپ سے وعدہ کیا کہ جب تک آپ خود درخواست نہیں کریں گے اس وقت تک یروشلم تباہ نہیں کیا جائے گا۔

اس کے بعد بخت نصر شہر پر حملہ کرتا ہے، کیونکہ وہاں کے باشندوں کی معصیت کاری روزافزوں تھی۔ اس وقت خداے تعالیٰ نے اپنا ایک فرشتہ ایک معمولی اسرائیلی کی صورت میں حضرت ارمیاؑ کے پاس بھیجا کہ یروشلم کے سقوط کی بابت آپ اپنا خیال ظاہر کریں۔ آپ نے اس فرشتے کو دوبارہ یہ دیکھنے کے لیے بھیجا کہ شہر کے لوگوں کا رویّہ کیسا ہے۔ فرشتہ بہت بری خبریں لے کر لوٹا اور حضرت ارمیاؑ کو بتائیں۔ آپ اس وقت دیوار بیت المقدس پر بیٹھے ہوئے تھے، چنانچہ آپ نے دعا کی "خدایا یہ لوگ اگر بری راہ پر چل رہے ہیں تو انہیں تباہ کر دے"۔ یہ الفاظ آپ کی زبان پر ابھی تمام بھی نہ ہوئے تھے کہ خداے تعالیٰ نے آسمان سے گرج کے ساتھ بجلی (صاعقہ) گرائی، جس نے قربان گاہ اور اس کے ساتھ شہر کا ایک حصہ تباہ کر دیا۔

حضرت ارمیاؑ پر یاس کی کیفیت طاری ہوئی اور آپ نے اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے اس پر وحی آئی "خود تمہیں نے تو فتویٰ دیا تھا"۔ اس وقت انہیں معلوم ہوا کہ شخص معلوم فرشتہ تھا، جو انسانی بھیس میں آیا تھا، چنانچہ آپ صحرا کی طرف بھاگ گئے (الطبری، ۱: ۶۵۸ بعد)۔

حضرت ارمیاؑ کے اسلامی قصے کا دوسرا واقعہ آپ کی اور بخت نصر کی ملاقات سے متعلق ہے۔ بادشاہ نے ان کو یروشلم کے قید خانے میں دیکھا، جہاں ان کو اس لیے ڈال دیا گیا تھا کہ انہوں نے بدبختی کی پیش گوئیاں کی تھیں۔ بخت نصر نے ان کو فوراً رہا کر دیا اور ان کے ساتھ تعظیم و تکریم سے پیش آیا چنانچہ وہ یروشلم کی تباہ شدہ بقیہ آبادی ہی کے ساتھ رہنے لگے۔ جب ان لوگوں نے ان سے استدعا کی کہ وہ اللہ سے ان کی توبہ و استغفار قبول کر لینے کی دعا کریں تو اللہ نے فرمایا "آپ ان لوگوں سے کہیں کہ بدستور یہیں ٹھیرے رہیں" لیکن ان لوگوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت ارمیاؑ کو (زبردستی) اپنے ساتھ لے کر مصر چلے گئے (الطبری، ۱: ۶۴۶، بعد)۔

الیعقوبی کا کہنا ہے کہ بخت نصر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے حضرت ارمیا نے کشتی (لوح) ایک غار میں چھپا دی تھی۔

تیسرا قصہ اس طرح ہے کہ جب یروشلم تباہ ہو گیا اور فوج وہاں سے ہٹ گئی تو حضرت ارمیاؑ اپنے گدھے پر سوار ہو کر واپس تشریف لائے۔ ان کے ایک ہاتھ میں عرق انگور کا پیالہ تھا اور دوسرے میں انجیروں کی ایک ٹوکری۔ جب وہ ایلیا Aelia کے کھنڈروں پر پہنچے تو انہوں نے تذبذب کیا اور فرمایا "خدا کس طرح اسے دوبارہ زندگی بخشے گا" اس پر خدا تعالیٰ نے ان کی اور ان کے گدھے کی جان لے لی۔ سو برس گزر جانے کے بعد اللہ نے ان کو بیدار کیا اور فرمایا "تم کتنی دیر سوتے رہے" انہوں نے جواباً عرض کیا "ایک دن"۔ تب خدا نے ان کو تمام احوال سے مطلع فرمایا اور ان کی آنکھوں کے سامنے ان کے گدھے کو زندگی بخشی۔ اس عرصے میں اس عرق انگور اور ان انجیروں کی تازگی باقی رہی۔ پھر اللہ نے ان کو طویل عمر عطا

کی ان کی زیارت بیابانوں اور دیگر مواضع میں لوگوں کو ہوتی رہتی ہے (طبری ۱: ۶۶۶)۔

پہلے دونوں قصوں کی بابت تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ توریت کے بیانات پر مبنی ہیں، لیکن تیسرے قصے کی بنیاد غالباً ایک غلط فہمی پر ہے جو ۲ [البقرہ] ۲۵۹ سے متعلق ہے جہاں اسی قسم کا واقعہ مذکور ہے۔

مفسرین قرآن نے اس شک کرنے والے شخص کی تعیین میں توریت کے متعدد افراد کا نام لیا ہے۔ ان میں حضرت ارمیاؑ بھی ہیں۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ اس آیت میں حضرت حزقیل نبیؑ کے ایک مکاشفے کا ذکر ہے، جو بائبل میں حزقیل، باب ۳۶، کے آخر میں بیان ہوا ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ مشرق کی اس روایت کا تعلق عبدملک Ebed Melek سے ہے جن کا ذکر ارمیا کے قصے میں آتا ہے۔ ارمیا کو عبدملک کے ساتھ ملتبس کر دینے سے ایک اور التباس بھی پیدا ہوگیا ہے۔ اسرائیلی روایت کے مطابق عبدملک ان لوگوں میں سے ہیں جو زندہ جاوید ہیں، بعض روایات میں ایسے ہی زندہ جاوید انسانوں میں حضرت خضرؑ بھی ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہبؒ بن منبہ نے الخضر ("سبز") کو حضرت ارمیاؑ ہی کا ایک لقب بتایا ہے۔ اسی سے یہ امر بھی واضح ہوجاتا ہے کہ ان کی بابت اس بات پر کیوں زور دیا جاتا ہے کہ وہ بیابان چلے گئے، جہاں وہ شہروں کی طرح کبھی کبھی لوگوں کو مل جاتے ہیں، اس لیے کہ یہی بات دوسری جگہ الخضرؑ سے متعلق بیان ہوئی ہے، بخلاف حضرت الیاسؑ [رکّ بآں] کے، کہ عوام میں انھیں سمندر کا پرپشتی بان سمجھا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید، بذیل ۲ [البقرہ]: ۲۵۹؛ (۲) مجیرالدین الحنبلی: الانس الجلیل (قاہرہ ۱۲۸۳ھ)، ۱: ۱۳۸ بعد؛ (۳) مطہر بن طاہر المقدسی: کتاب البدء و التاریخ، طبع Huart، ۳: ۱۱۴؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۹۲ بعد؛ (۵) الیعقوبی، ۱: ۷۰۔

○

اَلْاَزْھَر : الجامعُ الازہر، قاہرہ کی بہت بڑی مسجد، معروف علمی مرکز اور دنیاے اسلام کی عظیم الشان دانش گاہ۔ فاطمی خلفا کے زمانے میں چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی میں اس کی بنیاد رکھی گئی۔ ابتدا میں اسماعیلی فقہ و دینیات کا مرکز تھی۔ سلطان بیبرس کے عہد میں یہ اہلسنت والجماعت کا علمی مرکز بن گئی۔ جامعہ کے عالمگیر اثر و رسوخ کی وجہ شہر قاہرہ کی جغرافیائی اور سیاسی حیثیت نیز مسجد کی وسعت اور شہر کے اس حصے میں اس کا واقع ہونا ہے جو انیسویں صدی تک قاہرہ کا مرکز تھا۔ ترکان آل عثمان کے زمانے میں عربی زبان اور علوم اسلامیہ کی درس و تدریس کے لحاظ سے اس نے بڑی ترقی کی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی سے یہ ایک مدرسے اور ایک یونیورسٹی کا کام دینے لگی اور دنیاے اسلام کی سب سے بڑی دینی جامعہ بن گئی۔ بیسویں صدی میں اپنی مسجد کی حدود سے باہر اس نے اسلامی تعلیم کی متعدد درسگاہوں کو اپنے ساتھ ملحق کر لیا، قاہرہ میں یونیورسٹی کے درجے کی کلیات قائم کرلیں اور مصر میں جابجا ابتدائی اور ثانوی درجوں کے مدارس کھل گئے۔ مصر سے باہر بھی بعض درسگاہیں الازہر کے دائرہ اثر کے اندر کام کرتی ہیں۔ یونیورسٹی کا کام اس کے اساتذہ چلا رہے ہیں۔ اثر و نفوذ ماہانہ مجلے اور غیر ملکی شاگردوں اور طُلّاب کے ذریعے جاری ہے۔

عمارات اور سامان: جامعُ الازہر کی تعمیر عبادت گاہ کی غرض سے فاطمی خلیفہ ابو تمیم المعزلدین اللہ کے زمانے میں ۲۴ جمادی الاولی ۳۵۹ھ/ ۴ اپریل ۹۷۰ء کو شروع ہوئی جو دو سال تک جاری رہی اور تکمیل کے فی الفور بعد ۷ رمضان المبارک ۳۶۱ھ/ ۲۲ جون ۹۷۲ء کو افتتاحی تقریب ادا کی گئی۔ فاطمی عہد میں یہ جامع اسی حیثیت و اہمیت کی حامل تھی جو مصر (فسطاط) میں عمروؓ بن العاص کی مسجد اور القطائع میں ابن طولون کی مسجد کو حاصل تھی۔ تینوں مساجد اپنے اپنے محلوں کا دینی مرکز تھیں۔ کئی فاطمی خلفا الازہر کی ترقی کے لیے کوشاں رہے۔ خلیفہ العزیز نزار (۳۶۵ھ/ ۹۷۶ء تا ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء) نے شاید تین تین دالانوں کے دو ایوانوں کا اضافہ کیا۔ اسی دور میں ایرانی وضع کی محرابوں کی ڈیوڑھیوں والا وسیع مرکزی صحن تعمیر ہوا۔ پانچ متوازی دالانوں والا ایوان عبادت بھی اسی عہد کی یادگار ہے۔

مسجد کی توسیع اور تزئین و آرائش میں کئی خلفا کی

کارگزاری قابل تعریف ہے۔ سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے بعض آرائشی چیزیں اتروادیں اور اسی مسجد میں اپنا خطبہ پڑھوایا۔ اس مسجد کو فرنگیوں نے کچھ عرصے کے لیے گرجابنالیاتھا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے از سر نو اسلامی عبادت جاری کی۔ بے توجہی کی وجہ سے اس کی عمارت خستہ حالت میں تھی۔ مملوک سلاطین کے بر سر اقتدار آنے پر مرمت کے بعض کام ہوے اور سنی معلم رکھنے کے لیے اوقاف مخصوص کر دیے گئے۔ اس طرح رونق اور آبادی میں اضافہ ہوا۔ سنگ مرمر کا استعمال کر کے عجب شان پیدا کی گئی اور تین نئے مدارس کی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ انتظامی معاملات کی طرف بھی توجہ دی گئی اور وہ بلند و بالا مینار بنا جس کی وجہ سے الازھر کو دور سے پہچانا جا سکتا ہے۔ عبدالرحمٰن کتخدا (م ۱۱۹۰ھ) نے اس کی کئی عمارتیں بنوائیں۔ غریبوں کو کھانا کھلانے اور درس و تدریس کے لیے مستقل سرمائے کا بندوبست کیاگیا۔ نپولین بوناپارٹ کے جانے کے بعد مصر کے خدیو اور پھر بادشاہ الازھر کے مربی بن گئے اور تعمیرات کا سلسلہ جاری رہا۔ طلبہ کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ کے باعث ۱۹۳۵ء سے الازھر کو گرد و نواح کی مسجدوں کی عمارات سے بھی کام لینا پڑا۔ ۱۹۵۶ - ۱۹۵۷ءمیں غیر ملکی طلبہ کے لیے میدان النفیر میں شہر جامعہ کی تعمیر کا منصوبہ بنا۔

الازھر بطور عبادت گاہ و ملجاے عوام: اس میں دن کی پنج وقتہ فرض نمازیں اور غیر معمولی مواقع کی نمازیں بھی پڑھی جاتی ہیں۔ مصیبت کے وقت لوگ قرآن پاک یا صحیح البخاری کی قرات سننے کے لیے بھی جمع ہو جاتے تھے۔ نیز یہ جامعہ مہاجرین کے لیے جاے پناہ کا کام بھی دیتی تھی۔ عصر حاضر میں قومی اہمیت کے بعض واقعات کی تنظیم بھی یہیں ہوئی۔ الازھر غریبوں کے لیے گھر کا کام بھی دیتی تھی۔ پندرھویں صدی کے آغاز میں قاھرہ کے لوگ بالخصوص ماہ رمضان المبارک میں یہاں رات بسر کرنے اور عبادت کرنے کے لیے آجاتے تھے۔ قریبی عہد تک شمالی افریقہ اور کوہستان اطلس کے پیدل آنے والے غریب عازمین حج عام طور پر رمضان المبارک کا مہینہ الازھر ہی میں گزارتے تھے۔ اگرچہ الازھر کا رجحان فقہا اور ان کے مسالک کی طرف زیادہ تھا، مگر اس کے دروازے ازمنہ وسطی میں صوفیہ کے لیے بھی کھلے رہتے تھے۔ اساتذہ کو بھی اس میں رہنے کے لیے جگہ مل جاتی تھی۔ ایسے اوقاف بھی تھے جن کی آمدنی معلمین یا مخصوص طلبہ پر صرف کی جاتی تھی۔

ازمنۂ وسطی اور ادوار مابعد کی تعلیم و تدریس: ابتدائی دور میں الازھر میں اسماعیلی فقہ کا درس دیا جاتا تھا اور مسجد عمرو بن العاص میں بھی اسماعیلی عقائد کی تعلیم دی جاتی تھی۔ الحاکم نے ۳۹۵ھ / ۱۰۰۵ء میں دارا لحکمہ کی بنیاد رکھی جو اس عہد میں قاھرہ کا ثقافتی مرکز بن گیا۔ ایوبیوں کے عہد میں شیعی مدارس کے بجاے سنی مدارس شروع ہوے۔ مملوکوں کے عہد حکومت میں الازھر کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ ۶۶۵ھ میں شافعی فقہ کا درس بھی شروع ہوا۔ ۷۶۱ھ / ۱۳۶۰ءمیں حنفی فقہ کا نصاب تعلیم جاری کردیا گیا۔ المقریزی نے لکھا ہے کہ ۸۱۸ھ / ۱۴۱۵ء میں الجامع الازھر میں المغرب سے لے کر ایران تک کے ۷۵۰ پردیسی طلبا اپنے اپنے مخصوص رواقوں میں رہتے اور قرآن، فقہ، حدیث، تفسیر اور نحو کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ المقریزی پندرھویں صدی عیسوی میں قاھرہ میں ستر سے زیادہ مزید علمی مراکز کا ذکر بھی کرتا ہے۔ اس دور میں خانقاہوں کے اندر تصوف کی تعلیم بھی رائج تھی۔ اور بعض مساجد میں چاروں فقہی مسالک کی کتب پڑھائی جاتی تھیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے خاتمے تک علم و فضل کا دار و مدار کتب متداولہ کے مواد کو از بر کر لینے پر منحصر ہوگیا۔ ثقافت عمومی معدوم تھی۔ حساب اور ھیئت کی بالکل معمولی تعلیم دی جاتی تھی۔

ازمنہ وسطی میں الازھر کا ایک اونچے درجے کا مہتمم اور ہر تعلیمی شعبے کاالگ الگ رئیس ہوتا تھا۔ عثمانی عہد کے وقت سے ایک شیخ الازھر (امیرجامعہ) ہوتا ہے۔ الجبرتی نے ان شیوخ کی ایک نامکمل فہرست دی ہے (دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ)۔ علی پاشامبارک نے ۱۸۷۵ء میں الازھر کے حالات قلمبند کیے ہیں۔ طلبہ حلقوں، یعنی نصابی جماعتوں، میں منقسم ہوتے تھے اور اپنے اپنے معلم کے گرد چٹائیوں پر بیٹھتے تھے، معلم ذرا اونچی کرسی پر بیٹھتاتھا جو کسی ایک ستون کے نیچے رکھی ہوتی تھی اور ہر ستون کسی ایک فقہی مسلک کے معلم کے

لیے مخصوص ہوتا تھا۔ صبح کے وقت تفسیر، حدیث اور فقہ، دوپہر کے وقت عربی زبان اور ظہر کے بعد دیگر مضامین کے درس ہوتے تھے ۔ طالب علموں کی گزراوقات الازہر کی خوراک، گھر کی مدد یا ساتھ کوئی کام کرنے سے ہوتی تھی۔ قواعد و ضوابط کی پابندی کرانے اور روزمرہ کے دیگر معمولات کی نگرانی کے لیے ایک منتظم (Proctor) ہوتا تھا۔ طلبہ ہزاروں کی تعداد میں اور اساتذہ سیکڑوں کی تعداد میں الازہر کی رونق رہے ہیں۔ اساتذہ اور شیوخ ازہر میں بڑے بڑے نامور اور بلند مرتبہ علما شامل رہے ہیں جن کی علمی حیثیت بین الاقوامی شہرت کی حامل ہے۔ تحصیل علم کے بعد رخصت ہونے والوں کو تعلیمی استعداد کی ایک سند دی جاتی تھی۔

الازہر کی اصلاح نپولین بوناپارٹ کی مہم سے مصر کو بڑا دھکا لگا اور تہذیب جدید کی طرف توجہ شروع ہوئی ۔ الازہر کی حیثیت دینی دارالعلوم کی تھی۔ اسے ایسی مکمل جامعہ نہیں کہا جاسکتا تھا جس میں عصر حاضر کے تمام علوم کی تعلیم دی جاتی ہو۔ اس لیے الازہر کو اصلاح کا راستہ اختیار کرنا پڑا اور ازہریوں میں سے مصر جدید کے فعّال لوگ سامنے آئے، مثلاً مفتی محمد عبدہٗ اور سعد زغلول پاشا۔ کچھ ازہریوں کو تخصّص کی سند دینے کے لیے ۱۸۷۲ء میں اعلیٰ تعلیم کا ایک دارالعلوم قائم ہوا۔ دیگر اصلاحات کے علاوہ ۱۸۹۶ء میں نصاب میں عصر حاضر کے مضامین مثلاً ابتدائی حساب، الجبر والمقابلہ، تاریخ اسلام، انشاء اور مبادی جغرافیہ وغیرہ مضامین شامل کیے گئے۔ ۱۹۰۸ء میں مغربی طرز کی آزاد قاہرہ یونیورسٹی قائم ہوئی جس سے الازہر کے لیے تکلیف دہ مقابلے کا آغاز ہوا۔۱۹۲۱ء میں اعلیٰ ترین درجہ تعلیم کا نام تخصّص رکھا گیا جس کی متعدد شاخیں تھیں اور الازہر سے متعدد وفود تحصیل علم کے لیے یورپ بھیجے گئے تاکہ واپس آکر الازہر میں درس دیں۔ ۳ محرم ۱۳۵۵ھ / ۲۰ مارچ ۱۹۳۶ء کو جو قانون بنا وہ عصر حاضر کی تعلیم کا حقیقی منشور بن گیا اور قدیم مضامین کے علاوہ کئی اور مضامین نصاب syllabus میں شامل کیے گئے، لیکن ان جدید مضامین کو درس و تدریس میں ثانوی حیثیت دی جاتی ہے۔الازہر کے میزانیے کے سلسلے میں بھی قانون بنے اور طلبہ کے وظائف کے متعلق بھی کئی باتیں طے پائیں۔ مسجد کے کتاب خانے میں بیس ہزار مخطوطات ہیں جس کی مطبوعہ فہرست موجود ہے اور بعض رواقوں کے کتاب خانوں میں بھی بڑے قیمتی مخطوطات ہیں۔ مجلّۃ الازہر اساتذہ کا سرکاری ترجمان ہے اور شعبہ وعظ وارشاد کا ترجمان نور الاسلام ہے۔

اصلاحات کے نتائج: مذکورہ بالا اصلاحات کے باوجود خود الازہر کے بہت سے اساتذہ اپنے بچوں کو تعلیم کے لیے سرکاری درسگاہوں میں بھیج رہے ہیں۔ دیگر امور کے علاوہ اساسی طور پر مسئلہ یہ ہے کہ جو علمی مرکز ذہنی اور اخلاقی تعلیمات کا کفیل ہے وہ بیسویں صدی عیسوی کے مسلم معاشرے کی ضروریات پوری کرتا ہے یا نہیں؟ اس لیے لا مذہب لوگوں سے قطع نظر مخلص مسلمان بھی، جن میں الاخوان المسلمون کے ارکان بھی شامل ہیں، الازہر میں دور رس اصلاحات چاہتے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے تاریخی طریقوں سے استفادہ کر کے جدید افکار کے رجحان کے زیر اثر مطالعات میں وسعت پیدا کرنا چاہتے ہیں، لیکن جامعۃ الازہر اس مقام پر زور دیتی ہے جو مصر اور عالم اسلام میں اسے ہمیشہ سے حاصل رہا ہے۔ میدان علم و فضل میں یہ مرکز عظیم اسلامی قدروں کا علمبردار رہا ہے۔ تصورات اسلامی اور زندگی کے متعلق ایک سنجیدہ اور مذہبی روش کو یہ برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ یہ علم و فضل مجموعی حیثیت سے کروڑوں مسلمانوں کی ضروریات کے عین مطابق ہے جن کے سادہ اور غیر متزلزل عقاید اجنبی خیالات سے متاثر نہیں ہوئے اور ان لوگوں کی ضروریات کے مطابق ہے جو آج کل کے ایک شیخ الازہر کے الفاظ میں فطرت سے زیادہ قریب ہیں اور جن میں اسلام (جیسے کہ افریقہ میں) برابر ترقی کر رہا ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ الازہر، در آآآ، بذیل مادہ۔

○

استحسان : (لغوی معنی کسی بات یا کسی امر کو اچھا جاننا)۔اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح، جسے مذہب حنفی میں بمقابلہ قیاس جلی قیاس خفی پر محمول کیا جاتاہے اور جس کی حیثیت ایک ایسی دلیل کی ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے، لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کر سکتا، لہٰذا السرخسیؒ نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "قیاس کی جگہ کوئی ایسی بات

اختیار کرنا جو انسانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہو" (دیکھیے المبسوط' ۱: ۱۴۵)' گویا استحسان وہ دلیل شرعی ہے جسے خاص خاص حالات میں قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے' لیکن ان خاص حالات کی تعیین اگر ذاتی رائے سے ہوئی' جس میں ظاہر ہے طرح طرح کے رجحانات کارفرما ہوں گے' تو اسے دلیل شرعی کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ مذہب شافعی میں اسے دلیل شرعی تسلیم نہیں کیا گیا اور اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ دلائل شرعیہ میں صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے کیونکہ شریعت میں تو ہر کہیں استحسان ہی استحسان ہے' لہٰذا دلائل شرعیہ میں ایک نئی دلیل کا اضافہ بے محل ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ استحسان کا تعلق قیاس سے ہے تو بقول ابن قیمؒ شریعت میں کوئی شے خلاف قیاس نہیں اور اگر ہے تو دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو قیاس فاسد ہو گا یا کوئی ایسا حکم شرعی ہو گا جو نص سے ثابت نہیں ہوتا (ابن قیم: اعلام الموقعین' ۱: ۳۳۵)۔

امام الشافعی کہتے ہیں، مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ (الخضری، اصول الفقہ' ص ۳۲۵)۔ گویا امام موصوف کے نزدیک استحسان عبارت ہے شریعت اسلامیہ میں ایک نئی تشریع سے' جو ظاہر ہے ناقابل قبول ہوگی۔ متکلمین میں بھی علمائے اصول امام صاحب سے متفق الرائے ہیں اور اسے دلیل فاسد ٹھہراتے ہیں' لہٰذا اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ دراصل امام موصوف کو یہ اندیشہ تھا کہ ایسا نہ ہو استحسان حدود شریعت سے تجاوز کا ذریعہ بن جائے۔ یوں ایک ہی مسئلے میں مختلف اور من مانے فیصلوں کا راستہ کھل جائے گا' مفتیان شرع جیسا چاہیں گے فتویٰ دیں گے اور ہم ان کی اطاعت پر مجبور ہوں گے' حالانکہ اطاعت کا حق تو اسی کو پہنچتا ہے جس کی اطاعت کا اللہ اور اس کے رسول نے حکم دیا ہے' خواہ صراحۃً اور خواہ ایسے دلائل کی بنا پر جن سے یہ حکم ثابت ہو جائے (دیکھیے الشافعیؒ' کتاب الام)۔ امام الغزالیؒ نے بھی' جو شافعی المذہب ہیں' استحسان پر اعتراض کیا ہے۔ ان کے نزدیک استحسان کا مطلب یہ ہوگا کہ باوجود ایک دلیل قوی کے ہم قیاس کو ترک کر رہے ہیں (دیکھیے المستصفیٰ)۔ الآمدی' البیضاوی (م ۱۲۸۳ء) اور السبکی (م ۱۳۷۰ء) ایسے شافعی فقہا بھی' جنھوں نے اس بحث کو باقاعدہ جاری رکھا' امام صاحب کے ہم خیال ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ استحسان کی اجازت صرف اس صورت میں دی جا سکتی ہے جب اسے تخصیص کے تحت لایا جا سکے' یعنی کسی جزئی حکم کو کلی حکم پر ترجیح دی جائے' لیکن تخصیص چونکہ نظریۂ قیاس میں پہلے ہی سے شامل ہے اس لیے استحسان غیر ضروری ہے۔ بقول الآمدی (الاحکام' ۴: ۲۱۰) اختلاف اس میں نہیں کہ لفظ استحسان کا اطلاق جائز ہے یا نہیں' کیونکہ وہ کتاب و سنت میں موجود ہے اور اہل لغت بھی اسے استعمال کرتے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے جو ائمہ سے اس بارے میں منقول ہے۔ چنانچہ استحسان کی سند میں قرآن پاک کی آیت: اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (۳۹ [الزمر]: ۱۹) اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ماراہ المومنون حسنا فھو عنداللہ حسن کو بھی پیش کیا جاتا ہے' لیکن مخالفین استحسان اس قسم کے دلائل کو بآسانی غیر وزنی قرار دے سکتے ہیں' کیونکہ یہاں بحث لفظ استحسان سے نہیں' بلکہ استحسان سے بطور ایک اصطلاح فقہ' یعنی دلیل شرعی کے ہے۔ آگے چل کر امام مالکؒ (م ۱۵۹ھ / ۷۷۵ء) نے بھی ان قانونی فیصلوں کے سلسلے میں جن کی سند احادیث میں نہیں ملی یہی لفظ استعمال کیا ہے (المدونہ' القاہرہ ۱۳۲۳ھ' ۱۲: ۲۱۷' نیز ۱۴: ۱۳۴)۔ وہ کہتے ہیں: اِنَّمَا ھُوَ شَیْءٌ اِسْتَحْسَنَّاہُ' یعنی یہ ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں ہمیں سلف سے کوئی ہدایت نہیں ملی۔ تقریباً اسی زمانے میں فقہ حنفی کے مشہور امام قاضی ابویوسفؒ (م ۱۸۲ھ ۷۹۸ء) کا یہ قول ملتا ہے اَلْقِیَاسُ کَانَ اِلاَّ اَنِّیْ اِسْتَحْسَنْتُ (قیاس چاہتا تھا کہ ایسا ہو' لیکن میں نے اسے بہتر جانا' کتاب الخراج' بولاق ۱۳۰۲ھ' ص ۱۱۷) لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ بہت ممکن ہے اس اصطلاح سے کوئی ایسا طریق استنباط مراد ہو جو قیاس کی عام شکل کے خلاف تھا۔

لیکن مذہب حنفی میں استحسان کا وہ مطلب نہیں جو مخالفین نے سمجھا ہے کہ یہ محض ایک بے دلیل قول یا ایسا قول ہے جو ہوائے نفس پر مبنی ہے' بلکہ وہ ایک ایسا قیاس ہے جو کسی دوسرے قیاس سے متعارض ہو' لہٰذا فقہ حنفی میں جب قیاس سے انحراف کیا جاتا ہے تو کسی ذاتی رجحان رائے کی وجہ سے نہیں' بلکہ بعض ایسی مضبوط اور ٹھوس دلیلوں کی بنا پر جن کی

گنجائش قانون میں موجود ہے' یعنی ایک ظاہری قیاس (جلی) سے ایک باطنی اور مشروط بالذات قیاس کی طرف انحراف اور وہ بھی اس صورت میں جب استحسان کی بنا کسی ایسی علت پر ہو جو کتاب و سنت اور اجماع میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس مسئلے میں زیادہ غور و خوض سے کام لیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان میں نہ تو حدود شریعت سے تجاوز کا امکان ہے' جیسا کہ مخالفین استحسان کو اندیشہ تھا' نہ اس امر سے انکار کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا استدلال دوسرے مذاہب فقہ نے بھی جائز ٹھہرایا ہے' مثلاً استصلاح [رک بآں] جو استحسان ہی سے ملتی جلتی ایک دلیل ہے۔ اس لیے یہ نزاع محض لفظی ہے۔ امام الغزالیؒ کہتے ہیں کہ اس نوع کی دلیل سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا' انکار ہے تو اس امر سے کہ کیا اسے استحسان کہا جائے یا کچھ اور (الخضری: اصول الفقہ' ص ۳۲۷)۔ الشوکانیؒ کے نزدیک بھی استحسان قیاس ہی کی ایک شکل ہے' ورنہ اگر کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس میں استحسان کام نہیں دے گا اور اگر مختلف فیہ نہیں تو وہ پہلے ہی سے از روے کتاب و سنت اور اجماع ثابت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ارشاد الفحول' ص ۲۲' مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۷ھ)۔

حنفی فقہا کے نزدیک استحسان اور قیاس میں فرق ہے تو یہ کہ قیاس سے مقصود ہے روکنا (حظر) اور استحسان سے اجازت (اباحہ)' لہٰذا استحسان ایک ایسی دلیل شرعی ہے جسے ویسی ہی کسی دوسری دلیل شرعی کے مقابلے میں ترجیح دی جائے۔ استحسان گویا قیاس خفی ہے بمقابلہ قیاس جلی کے۔ قیاس جلی کی علت تو ظاہر ہے' ہمارے سامنے ہوتی ہے۔ اور قیاس خفی کی پوشیدہ' بقول السرخسی: استحسان فی الحقیقت دوگونہ قیاس ہے ایک جلی' مگر اثر میں ضعیف' اسے قیاس کہتے ہیں۔ دوسرا خفی' لیکن اثر میں قوی' اسے استحسان کہتے ہیں' یعنی قیاس مستحسن۔ اب ترجیح جو حاصل ہے تو اثر کو نہ کہ خفا یا ظہور کو۔ بعض صورتوں میں قیاس کا اثر قوی ہوتا ہے' لہٰذا اسے اختیار کرلیا جاتا ہے (الخضری: اصول الفقہ' ص ۳۲۵)۔

یوں استحسان بھی دو قسموں میں منقسم ہو جاتا ہے' ایک وہ جس کی تاثیر مخفی ہے دوسرا وہ جس کی صحت تو ظاہر ہے' لیکن فساد مخفی' ایسے ہی قیاس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک جس کی تاثیر میں ضعف ہے دوسرا وہ جس کا فساد تو ظاہر ہے' لیکن صحت مخفی' لہٰذا جب یہ چاروں شکلیں باہم متعارض ہوں تو استحسان کی پہلی قسم کو سب سے زیادہ قوی سمجھا جائے گا' پھر قیاس کی شکل اول' پھر اس کی شکل ثانی اور پھر استحسان کی دوسری شکل کو۔ حاصل کلام یہ کہ استحسان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے' جب کوئی قیاس اس سے متعارض ہو۔ قیاس کے بغیر استحسان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا' کیونکہ ہم اسے ایک ایسے قیاس پر جو موجود (جلی) ہے اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ایک دوسرا قیاس (خفی) اس سے متعارض ہے اور بسبب صحت و اثر قیاس جلی سے بہتر ہے۔ اندریں صورت یہ اندیشہ غلط ہے کہ استحسان کے باعث شریعت کی مقررہ حدود سے تجاوز کا امکان پیدا ہو جاتا ہے' البتہ شروع شروع میں اس امر کی پیش بندی ضروری تھی اور اسی لیے استحسان کی مخالفت بھی کی گئی' کہ ایسا نہ ہو کہ دلائل شرعیہ میں کسی ایسی دلیل کا اضافہ ہو جائے جس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہیں ملتا' یہی وجہ ہے کہ فقہا نے اس باب میں بڑی احتیاط سے کام لیا چنانچہ ابن الہمام (م ۱۴۵۷ء)' ابن امیر الحاج (۱۴۷۴ء)' محب اللہ بہاری (۱۷۰۸ء) اور بحرالعلوم (۱۸۱۰ء)' ایسے علما نے اس پر بڑی شرح و بسط اور دقت نظر سے بحث کی ہے۔

مآخذ: (۱) الشافعی: رسالہ' (کتاب الام کے شروع میں' بولاق ۱۳۲۱ھ)' ص ۶۹ ببعد؛ (۲) الغزالی: المستصفیٰ (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۴ھ)' ۱: ۲۷۴ تا ۲۸۳؛ (۳) البیضاوی: منہاج الوصول مع شرح نہایۃ السول' از جمال الدین الاسنوی (بر حاشیہ التقریر و التحبیر' از ابن امیر الحاج' بولاق ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۷ھ)' ۳: ۱۴۰ تا ۱۴۷؛ (۴) تاج الدین السبکی: جمع الجوامع' مع شرح از جلال الدین المحلی و حواشی از بنانی (القاہرہ ۱۲۹۷ء)' ۲: ۲۸۸؛ (۵) البزدوی: کنزالوصول' مع شرح کشف الاسرار' از عبدالعزیز البخاری (استانبول ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۸ھ)' ۴: ۲ تا ۱۴' ۴۰' ۸۳؛ (۶) ابوالبرکات النسفی: کشف الاسرار (شرح منارالانوار) مع شرح ازملا جیون و حل لغات از محمد عبدالحلیم لکھنوی (دو جلدوں میں' بولاق ۱۳۱۶ھ)' ۲: ۱۶۴ تا ۱۶۸؛ (۷) ملا خسرو: مرقاۃ

الوصول الی علم الاصول' استانبول ۱۳۰۷ھ جزو ۲۳؛ (۸) محب اللہ بن عبدالشکور (بہاری): مسلم الثبوت' مع شرح (فواتح الرحموت)' از محمد عبدالعلی نظام الدین (بحرالعلوم)' جو الغزالی کی المستصفیٰ کے ساتھ چھپی ہے (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۴ھ)' ۲: ۲۳۰ تا ۲۴۴؛ (۹) ابن تیمیہ: مجموعۃ الرسائل و المسائل (القاہرہ ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۹ھ)' ۳: ۱۱۶ تا ۱۱۸؛ (۱۰) الشیخ محمد الخضری بک: اصول الفقہ (طبع ثانی' القاہرہ ۱۳۵۲ھ ۱۹۳۳ء)' ص ۳۱۳ تا ۳۱۶.

○

استخارہ : کسی ایسے امر میں جس کا تعلق اصول و عقائد یا مسائل محرمہ و مسلمہ کی بجائے زندگی کے عام معاملات سے ہو انسان کا تذبذب کے باعث اللہ سے دعا کرنا تاکہ وہ اس بارے میں صحیح فیصلہ کر سکے۔ اس کی سند احادیث مبارکہ سے ملتی ہے' (دیکھیے بخاری' کتاب الدعوات' باب ۴۸)۔ راوی لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تمام معاملات میں استخارہ سکھاتے تھے کہ جب کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے تو وہ نماز پڑھے اور پھر یہ کہے "اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَ اَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَ اَسْاَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ۔ اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةُ اَمْرِیْ فَاقْدِرْهُ لِیْ وَیَسِّرْهُ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْهِ وَ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةُ اَمْرِیْ فَاصْرِفْهُ عَنِّیْ وَ اصْرِفْنِیْ عَنْهُ وَ اقْدِرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِهٖ"۔ دعا میں جہاں ھذا الامر آیا ہے' وہاں دونوں جگہ اپنے مطلوبہ کام کی نیت کرے۔ اسی طرح البخاری (کتاب التوحید' باب ۱۰)' میں یہ دعا کسی قدر زیادہ تفصیل سے مذکور ہے' لیکن زیادہ مختصر الفاظ میں ابن ماجہ (باب الاستخارہ' ص ۴۴۰ میں' سنن' ج ۱' مرتبہ محمد فواد عبدالباقی) میں تقریباً یہی شکل اس دعا کی شیعہ امامیہ کے یہاں ملتی ہے' (دیکھیے ابو جعفر القمی: من لا یحضرہ الفقیہ' ۱: ۳۵۵' نجف ۱۳۷۷ھ)' یہ استخارے کی شرعی صورت ہے' جس میں دو رکعت نماز کے بعد اللہ تعالیٰ سے طلب خیر کی دعا کی جاتی ہے اور جس پر اہل سنت کی نسبت شیعہ حضرات کا عمل بہت زیادہ ہے۔

استخارے پر' جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے' مسلمانوں کا قدیم عمل چلا آتا ہے۔ استخارہ جب بھی کیا جاتا ہے ایک معین مقصد کے لیے' یہ نہیں کہ صبح سے شام تک جو کام درپیش ہوں سب کے لیے ایک ہی مرتبہ دعا کر لی جائے۔ استخارے میں امتداد زمانہ سے بعض ایسی باتیں بھی شامل ہو گئی ہیں جن کی شرعاً کوئی سند نہیں' مثلاً یہ کہ استخارے کے لیے مسجد میں جانا ضروری ہے یا یہ خیال کہ نماز استخارہ کے بعد خواب میں القاے ربانی ہو گا۔ نیز یہ رسم کہ دعاے استخارہ کو قرعہ اندازی سے تقویت دی جائے' یعنی دو متبادل صورتوں کو الگ الگ کاغذوں پر لکھ کر (الطبرسی: مکارم الاخلاق' القاہرہ ۱۳۰۳ھ' ص ۱۰۰)' جس کی اہل سنت نے سختی سے مخالفت کی ہے (العبدری: مدخل' ۳: ۹۲۱ بعد)۔ استخارہ قرآن مجید کھول کر بھی کیا جاتا ہے (ابن بشکوال' ص ۲۴۳' آخری سطر؛ الفرج بعد الشدۃ' ۱: ۴۴)۔ اس موضوع پر القزوینی (طبع Wüstenfeld' ۲: ۱۱۳' س ۱۸ بعد) نے ایک قصہ بیان کیا ہے)۔ اس غرض سے بعض اور کتابیں (دیکھیے السیوطی: بغیۃ الوعاۃ' ص ۱۰' ۱۷) بھی استعمال کی جاتی ہیں جیسے کہ ایرانیوں کے ہاں دیوان حافظ یا مثنوی مولانا روم' مگر ان سب باتوں کی اہل سنت کے ہاں سختی سے ممانعت کی جاتی ہے (دیکھیے الدمیری' بذیل مادہ' طیر' ۲: ۱۱۹' س ۸ بعد' طبع بولاق ۱۲۸۴ھ)۔ ایک ضرب المثل ہے: مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَارَ وَلَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ (الطبرانی: معجم الصغیر' مطبوعہ دہلی' ص ۳۰۴ بعد)' یعنی جس نے استخارہ کیا وہ کبھی نادم نہیں ہوا اور جس نے مشورہ کیا وہ کبھی ناکام نہیں ہوا۔ چوتھی / دسویں صدی کی ابتدا میں ابو عبداللہ الزہری نے کتاب الاستشارۃ والاستخارۃ لکھی (النووی: تہذیب' ص ۷۴۴' س ۳).

جہاں تک روایت کا تعلق ہے استخارے کی رسمی شکل کی سب سے پہلی مثال الاغانی (۱۹: ۹۲' س ۳ بعد) میں ملے گی۔ شاعر العجاج: (دیوان' قصیدہ ۱۲' شعر ۸۳؛ اراجیز العرب' ص ۱۲۰) حجاج کی مدح میں کہتا ہے کہ "وہ خدا سے استخارہ کیے بغیر کوئی کام نہیں کرتا"۔ جب عبداللہ بن طاہر عراق کا عامل

مقرر ہوتا ہے تو اس کا باپ ناصحانہ انداز میں اسے بار بار تاکید کرتا ہے کہ حکومت کے ہر کام میں استخارہ کر لیا کرے (طیفور: کتاب بغداد، ص ۴۹، س ۷، ۵۲ س ۳)۔ اسی طرح مختلف کتابوں میں اس رسم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ مسلمان ہر اہم یا غیر اہم کام کا ارادہ کرنے، ایسے ہی نجی اور عام مہمات کو سر انجام دینے، نیز فاتحین کہیں حملہ کرنے سے پہلے استخارے کے ذریعے خدا کی منظوری حاصل کرنے کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں بعض اوقات اس عادت کو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالوں کی بھی کمی نہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مشکل فقہی مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے عقلی دلائل کی تائید استخارے کے ذریعے کی جاتی تھی (مثلاً النووی: تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۷، س ۳ از تحت)۔ ایک قصے میں، جو در حقیقت تاریخ کے بالکل خلاف ہے، عمر ثانی بن عبدالعزیز کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے اہرن بن اعین کی کتاب کی، جو ان کے کتب خانے میں تھی، اشاعت کی اجازت کتاب کو چالیس دن تک اپنے مصلے پر کھلا رکھنے اور استخارہ کرتے رہنے کے بعد دی (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۱۶۳ بعد)۔

مآخذ: (۱) بخاری، ابن ماجہ اور دیگر کتب حدیث؛ (۲) ابو جعفر القمی: من لا یحضرہ الفقیہ، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۳) الغزالی: احیاء العلوم (بولاق ۱۲۸۹ھ)، ۱: ۱۹۷؛ (۴) المرتضی: اتحاف، ۳: ۴۶۷ تا ۴۶۹؛ (۵) فقہ کی کتابوں میں متعلقہ ابواب؛ (۶) دیکھیے J A ۱۸۶۱ء، ۱: ۲۰۱، حاشیہ ۲ و ۱۸۶۲ء، ۱۱ ۴۴۷۔

○

اِسْتِسْقَاء : (پانی طلب کرنا)، امساک باران کی صورت میں بارش کی دعا، جس میں دو رکعت نماز باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ صلوٰۃ استسقاء حدیث سے ثابت ہے۔ البخاری، ابواب الاستسقاء میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صلوٰۃ استسقاء ادا کی اور جیسا کہ ان ابواب میں مذکور ہے آپ نے لوگوں (ابواب ۳، ۱۱) حتیٰ کہ مشرکین کی درخواست (باب ۱۲) پر بھی بارش کے لیے دعا فرمائی؛ بلکہ قحط کے آثار کو دیکھتے ہوے خود بھی (باب ۲)۔ پھر یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے مختلف موقعوں پر طرح طرح سے یہ دعا کی ہے، مثلاً خطبۂ جمعہ میں (باب ۸)؛ یا بر سر منبر (باب ۷)؛ علیٰ ہذا آبادی سے باہر کھلے میدان میں (ابواب ۱۵ و ۱۶)، جہاں آپ قبلہ رو ہو کر اول تحویل ردا (چادر) کرتے، یعنی اپنی چادر کے دائیں کنارے کو بائیں اور بائیں کو دائیں سے بدل دیتے (ابواب ۱۷ و ۱۸)، پھر دو رکعت نماز ادا کرتے اور اس میں بلند آواز سے قراءت فرماتے (ابواب ۱۹ و ۱۷)۔ آپ نے دعاے استسقاء میں ہاتھ بھی اٹھائے ہیں (باب ۲۰)، بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ آپ نے ہاتھ اٹھائے ہیں تو صرف اسی دعا میں (۲۱)۔

صلوۃ استسقاء کی مروجہ شکل یہ ہے کہ کسی امام کی اقتدا میں نماز کے بعد بارش کے لیے دعا کی جائے۔ احادیث میں دعاے استسقاء کے الفاظ بھی مذکور ہیں (دیکھیے البخاری، ابواب الاستسقاء، ۲۲ النسائی: سنن، کتاب الاستسقاء) جس میں صلوۃ استسقاء اور اس میں دعا کا تفصیلی بیان موجود ہے، ابن ماجہ (ابواب صلوۃ الاستسقاء اور دعا فی الاستسقاء، جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس موقعے پر تواضع، انکسار اور خشوع و خضوع کے ساتھ ساتھ ٹھہر ٹھہر کر دو رکعتیں پڑھیں)، جیسے عید میں ایک روز آپ استسقاء کے لیے نکلے اور ہمارے ساتھ دو رکعتیں ادا کیں بغیر اذان اور بغیر اقامہ کے۔ پھر خطبہ دیا اور دعا کی، قبلہ رو ہو کر ہاتھ اٹھائے اور اپنی چادر کو دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں بدل دیا۔

یہ خیال کہ صلوۃ الاستسقاء واجب ہے صحیح نہیں، البتہ سنت ضرور ہے۔ اسی طرح اس کی ادائیگی میں نہ صبح کی قید ہے، نہ کسی خاص لباس کی۔ ضرورت ہے تو صرف خضوع و خشوع اور اللہ تعالی کے حضور تضرّع کی، نہ دو خطبوں، نہ کسی روحانی یا جسمانی ریاضت، نہ کسی خاص گانے اور نغمے کی۔ اسلام میں یہود و نصاری اور مجوس کو بھی کسی کھلی جگہ میں نماز استسقاء پڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر وہ ایسا کریں تو مضائقہ نہیں، لیکن نماز میں ناقوس بجانے یا کوئی اور خلاف شرع رسم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں نصاریٰ کو استسقاء کے لیے خروج میں کوئی ممانعت نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ صرف

دعا کے لیے انہیں ناقوس نکالنے کی اجازت ہے، نہ کسی ایسی شے کی جو دین اسلام کے خلاف ہو۔

صلوۃ استسقاء کے بارے میں مذاہب اربعہ کے درمیان اختلافات کے لیے دیکھیے عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ، جزو اول، قسم العبادات، ص ۱: ۳۵۸ تا ۳۶۲۔

مختصراً یہ کہ اسلام نے انسان کی اس جائز خواہش کو کہ رزق کی خاطر اللہ تعالیٰ کے حضور طلب باران کی دعا کرے ہر قسم کے کفر و شرک سے پاک رکھا ہے، خواہ دوسری قوموں یا ایام قدیمہ میں لوگوں کا اس بارے میں کچھ بھی عمل رہا ہو، مثلاً دیکھیے آ، ترکی، بذیل مادہ، جہاں دعا استسقاء سے متعلق بعض ایسی رسموں کا ذکر ہے، جو اناطولی کے عوام میں رائج رہی ہیں۔

مآخذ : (۱) کتب حدیث؛ (۲) النووی: المجموع؛ (۳) ابن حزم: المحلیٰ؛ (۴) الشوکانی: نیل الاوطار؛ (۵) آ، طبع لائڈن، بذیل مادہ؛ (۶) آ، ترکی، بذیل مادہ؛ (۷) ابن حجر: بلوغ المرام؛ (۸) عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ، مطبوعہ قاہرہ۔

○

استِصحاب : ایک فقہی اصطلاح، لغوی معنی باقی رکھنا، یعنی از روے استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علیٰ حالہٖ قائم رہے تا آنکہ تبدیلیِ حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ گویا وہ دلیل عقلی ہے جس کی بنا نص پر ہے نہ اجماع اور نہ قیاس پر۔ جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے (الاحکام، ۴: ۱۶۱)۔ پھر استدلال کی دو قسمیں ہیں: ایک استدلال منطقی، جس کو مثلاً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا سب سے بڑا جز رضامندی ہے، جسے اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ ایک ایسا قول ہو گا جس کے ساتھ ایک دوسرا قول بھی تسلیم کرنا پڑے گا اور وہ یہ کہ بیع کا سب سے بڑا جز رضامندی ہے، کیونکہ یہ قول اول کا منطقی نتیجہ ہے جس پر از روے عقل کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، لہٰذا اسے من و عن صحیح ماننا پڑے گا۔ اس کی دوسری قسم ہے استدلال عقلی، جسے اصطلاحاً استصحاب الحال کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ وہ دلیل عقلی ہے کہ اگر کوئی اور دلیل (یعنی نص، اجماع یا قیاس) موجود نہیں ہے تو پھر اسی سے کام لیا جائے گا، مثلاً اس صورت میں جب کسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو باقی رکھنا مقصود ہو (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) تا آنکہ حالات بدل جائیں۔ امام شافعیؒ کے متبعین میں سے اکثر، مثلاً المزنیؒ، الصیرفیؒ اور الغزالیؒ، ایسے ہی امام احمد ابن حنبلؒ اور ان کے اکثر پیرو اور اسی طرح شیعہ امامیہ خاص خاص صورتوں میں استصحاب کے قائل ہیں۔ البتہ احناف میں سے بعض کو اور متکلمین کی ایک جماعت کو اس سے انکار ہے۔

ابن قیم نے استصحاب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: اس سے مراد "جو ثابت ہے اس کا اثبات اور جس کی نفی ہو چکی ہے اس کی نفی کو قائم رکھنا ہے" اور اس کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول (اِسْتِصْحَابُ الْبَرَاءَۃِ الْاَصْلِیَّۃِ) کا مطلب ہے براءۃ کو باقی رکھنا۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شخص پر کوئی ذمہ داری اس وقت تک عائد نہیں ہوتی جب تک کوئی دلیل شرعی اسے اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرائے، لہٰذا علماے اصول اور فقہ میں سے بعض، مثلاً حنفیہ کی رائے ہے کہ اندریں صورت استصحاب "دفع" (ذمہ داری دور کرنے) کے لیے ہے نہ کہ "ابقاء" (ذمہ داری باقی رکھنے) کے لیے۔

قسم ثانی (اِسْتِصْحَابُ الْوَصْفِ الْمُثْبِتِ الشَّرْعِیِّ حَتّٰی یُثْبِتُ خِلَافُہٗ) سے مطلوب ہے کسی ایسی کیفیت کو جو شرعاً ثابت ہے قائم اور برقرار رکھنا تاوقتیکہ اس میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔ یوں ماضی کا حکم حال میں باقی رکھا جاتا ہے، جسے المحمصانی نے استصحاب الماضی بالحال، سے تعبیر کیا ہے۔ بقول ابن قیم الجوزیہؒ (دیکھیے اعلام الموقعین) یہ استصحاب ایک حجت ہے جب تک اس کی نفی کسی دوسری حجت سے نہ ہو جائے، مثلاً نکاح کے معاملے میں، کہ جب تک اس کی نفی نہ ہو جائے وہ باقی رہے گا۔

قسم ثالث (اِسْتِصْحَابُ حُکْمِ الْاِجْمَاعِ فِیْ مَحَلِّ النِّزَاعِ) کے بارے میں علماے اصول کی دو رائیں ہیں: بعض کے نزدیک حکم اجماع حجت ہے، مثلاً المزنیؒ، الصیرفیؒ، ابن شاقلاؒ اور ابو عبداللہ الرازیؒ وغیرہ کے نزدیک حجت ہے۔ بعض مثلاً ابوحامدؒ، ابو الطیب اور قاضی ابو یعلیٰؒ وغیرہم اسے حجت تسلیم

نہیں کرتے، لیکن اس اختلاف میں دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ جس اجماع کے بارے میں نزاع ہے اس کی صورت کیا تھی۔ گویا اس میں فیصلہ کن امر خود اس اجماع کی نوعیت ہے کہ اسے حجت سمجھا جائے یا نہیں۔

رہا اِسْتِصْحَابُ الْعُمُوْمِ اِلٰی اَنْ یَّرِدَ تَخْصِیْصٌ اور اِسْتِصْحَابُ النَّصِّ اِلٰی اَنْ یَّرِدَ النَّسْخُ (الخضری، دیکھیے اوپر؛ المحمصانی، ص ۱۴۴)۔ شق اول سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں تو حکم عام کی عمومیت برقرار رہے گی۔ بالفاظ دیگر عام نص کا حکم عام ہی ہوگا، تاوقتیکہ کوئی دوسری نص بعض افراد کی تخصیص نہ کر دے، لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا کہ ایک ایسے حکم میں جو عام ہے بلاوجہ کوئی استثنا کر دیا جائے۔

شق ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی نص ہے اس کا حکم علی حالہٖ باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دوسری نص اسے منسوخ نہ کر دے۔

اِسْتِصْحَابُ الْمَقْلُوْب یا اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ فِی الْمَاضِیْ سے (جو المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی پانچویں قسم ہے) مراد یہ ہے کسی ایسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو جو زمانۂ حال میں ثابت ہے زمانۂ ماضی میں بھی ثابت ٹھہرایا جائے، مثلاً ہمارے سامنے ایک مروّج الوقت دستوری ضابطہ ہے اور سوال یہ کہ آیا یہ ضابطہ حضور رسالتماب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں بھی مروّج تھا تو اس کا جواب اثبات میں ہوگا، تاوقتیکہ ہمیں اس کے خلاف کوئی دلیل نہ مل جائے، لیکن بقول المحمصانی اس قسم کے استصحاب کو دلیل ترجیحی ٹھہرانا غلط ہوگا۔

یہاں ضمناً اک ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ شریعت اسلامی کیا سابقہ شرائع کی ناسخ ہے؟ علمائے اسلام، مثلاً الآمدی وغیرہ نے اس مسئلے پر طویل بحث کی ہے (الاحکام، ۴: ۱۸۷)۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوائے ان احکام کے جن کو شریعت اسلام نے برقرار رکھا باقی سب احکام منسوخ تصور ہوں گے۔ علمائے اصول کا یہی قول ہے۔

سطور بالا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ استصحاب الحال سے فقہا کی مراد کیا ہے: مختصراً یہ کہ جو امر جس حالت میں ہے ور از روے شرع بھی اس کے لیے ایک خاص حکم ہے، اسے علی حالہٖ باقی رکھا جائے گا، جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس حالت میں تغیر واقع ہو گیا ہے۔ ایسے ہی جس امر کے حکم کی نہ نفی ثابت ہے، نہ بقا تو استصحاب الحال کا تقاضا ہے کہ اسے برقرار رکھا جائے، کیونکہ اس دوسری حالت کے باعث اس کا وجود قائم رکھنا فرض ہو جاتا ہے، جب تک اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل نہ ملے اور اگر ایسی دلیل مل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا، جیسے مثلاً مفقود الخبر (لاپتہ) کا معاملہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم وہ زندہ ہے یا مردہ، لہٰذا اسے زندہ ہی ماننا فرض ٹھہرتا ہے جب تک اس کی موت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، لہٰذا استصحاب الحال میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ حکم اور حال میں ربط قائم رکھا جائے، یہ بھی ایک طریقہ ہے حجت اور برہان کے ذریعے احکام کو قائم کرنے کا، اگرچہ چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ البتہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی اساس "ظن" پر ہے، ان معنوں میں جب ظن کا تقاضا ابقاے حکم ہو، جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے: جس کا وجود اور عدم کسی حالت میں بھی متحقق نہ ہو سکے تو از روے ظن اس کو باقی رکھنا لازم آتا ہے اور ظن شریعت میں حجت معتبر ہے (الآمدی: الاحکام، ۴: ۱۷۲)۔

مآخذ: (۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء؛ (۲) الغزالی: المستصفی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۳) ابو زہرہ: ابن تیمیہ، طبع اول، دار الفکر العربی؛ (۴) ابن القیم الجوزیہ: اعلام الموقعین، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ؛ (۵) الخضری: اصول الفقہ، بار سوم، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۸ء؛ (۶) المحمصانی: فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۷) السیوطی: الاشباہ و النظائر، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۸) ابن النجیم: الاشباہ و النظائر، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۹) الکاظمی: عناوین الاصول، بغداد ۱۳۴۳ھ۔

○

اِسْتِصْلاح : رکّ بہ اِستحسان و اِستصحاب۔

○

اسحٰق (علیہ السلام): حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صاحبزادے۔ وہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام سے عمر میں ۱۳ یا

۱۴ برس چھوٹے تھے، جن کی پیدائش کی بشارت انہیں اور ان کی بیوی سارہؑ کو پیرانہ سالی میں ملی۔ معلوم ہوتا ہے ان کی ولادت جرون (الخلیل) میں ہوئی، جہاں مصر سے واپسی پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اقامت اختیار کرلی تھی. (ابن خلدون، ۱: ۵۲)۔ اسحٰق کا عبرانی تلفظ یصحق ہے اور یصحق کا عربی مترادف یضحک ہے اور یہ ان کی والدہ ماجدہ کا رکھا ہوا نام ہے، اس بنا پر کہ حضرت سارہ نے کہا تھا "اللہ نے مجھے ہنسایا اور سب سننے والے میرے ساتھ ہنسیں گے" (تکوین، ۲۱: ۷)۔ قرآن مجید میں ہے وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ (۱۱ [ھود] ۷۱)، یعنی جب حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحٰقؑ کے پیدا ہونے کی بشارت دی گئی تو حضرت سارہ جو پاس ہی کھڑی تھیں، خوشی سے ہنسنے لگیں ۔ اہل فرنگ کے یہاں اسحٰقؑ کو اگرچہ ایساک (Isaac) کہا جاتا ہے، لیکن مستشرقین کا یہ خیال، کہ توراۃ میں بھی حضرت اسحٰقؑ کا یہی نام مذکور ہے، صحیح نہیں۔ رہیں ان کی پیدائش کے بارے میں اسرائیلی اور اسلامی روایات کہ وہ عیدالفصح کے روز پیدا ہوے یا عاشورے کی رات کو (جیسا کہ الثعلبی، ص ۶۰، اور الکسائی، ص ۱۰۰، نے لکھا ہے) تو ان کا تاریخ سے کوئی ثبوت نہیں ملتا، البتہ تکوین باب ۴۵ میں اتنا مذکور ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت سے ایک سال پہلے حضرت سارہؑ سے ان کی ولادت کا وعدہ کیا گیا تھا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بھوکوں اور ناداروں کو اپنے ساتھ کھانا کھلائے بغیر کھانا نہیں کھاتے تھے۔ ایک مرتبہ پندرہ دن تک کوئی مہمان نہ آیا تاآنکہ تین اجنبی اشخاص وارد ہوے ۔حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے۔ جس پر انہوں نے کہا کہ ہم قیمت ادا کیے بغیر کوئی چیز نہیں کھائیں گے جو یہ ہے کہ شروع میں اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرو، آخر میں اس کی حمد کرو اور پھر انہیں ایک بیٹے کی بشارت دی۔ قرآن مجید میں بھی یہ واقعہ منقول ہے، مگر قدرے مختلف انداز میں----مذکور ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس کچھ لوگ (اجنبی) مہمان آئے تو وہ ان کے لیے ایک بھنا ہو بچھڑا لے آئے اور انہیں کھانے کی دعوت دی، مگر انہوں نے ہاتھ روک لیا، جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کچھ ڈر سے گئے۔ انہوں نے کہا "ڈرو نہیں، ہمیں لوط (علیہ السلام) کی بستی کی طرف بھیجا گیا ہے" (۱۱ (ھود): ۶۹) اور اس کے بعد انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک بیٹے کی بشارت دی، یعنی حضرت اسحٰقؑ کی پیدائش کی، جن کا نام بھی سورہ ھود کی آیات میں صاف صاف مذکور ہے، لہٰذا اگر اسرائیلی روایات سے قطع نظر کرلیں تو حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت کے بارے میں قرآن مجید ہی کا بیان از روے تاریخ صحیح ہے۔ پھر جب مستشرقین نے مدراش کی بعض عبارتوں کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ ذبیح اللہ حضرت اسماعیلؑ نہیں، حضرت اسحٰق علیہ السلام تھے، تو وہ درست نہیں، کیونکہ اس خیال کی توریت اور قرآن مجید سے تردید ہو جاتی ہے۔ (ذبیح اللہ کی بحث کے لیے رک بہ اسماعیل علیہ السلام)۔

حضرت اسحٰقؑ کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ اسرائیلی روایات میں بھی زیادہ تر واقعۂ ذبح کا ذکر آیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ چالیس برس کی عمر میں ان کی شادی رفقا (ربقہ Rebecca) سے ہوئی (الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۸) مگر دیر تک اولاد نہیں ہوئی۔ آخر بیس برس کے بعد دو بیٹے، عیصو (یا عیص) اور یعقوب، پیدا ہوے (حوالہ مذکور، ص ۲۹ اور ابن خلدون، ۱: ۵۸)، دونوں توأم تھے۔ کہا جاتا ہے اول عیصو کی ولادت ہوئی پھر حضرت یعقوبؑ کی۔ روایات میں ہے کہ دونوں میں عمر بھر چشمک رہی۔ والد حضرت یعقوب کی طرف مائل تھے اور والدہ عیصو (یا عیص) کی طرف، لیکن ہمیں ان باتوں کو زیادہ اہمیت نہیں دینا چاہیے۔

وائرۃ المعارف یہود میں ہے۔ کہ جب اس مقام میں جہاں حضرت اسحاقؑ کی سکونت تھی قحط پڑا، تو حضرت اسحاق علیہ السلام نے اللہ تعالی کے حکم پر مصر جانے کی بجائے وہیں قیام پذیر ہو کر کھیتی باڑی سے روزی کمانے کا فیصلہ کر لیا۔ جلد ہی اللہ تعالی نے انہیں اتنی برکت اور وسعت دی کہ مقامی لوگ ان سے حسد کرنے لگے۔ حضرت اسحٰقؑ نے یہیں ایک خدا کا گھر (بیت ایل) تعمیر کیا اور اتنا اثر و رسوخ حاصل کرلیا کہ فلسطینی حکمران ان سے اتحاد کا خواستگار ہوا۔ بڑھاپے میں حضرت اسحٰق علیہ السلام کی بینائی زائل ہوگئی تھی۔ ان کا انتقال جرون

(الخلیل) میں ہوا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت سارہؓ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

ماخذ : (۱) الزمخشری، ۱: ۲۳۴؛ (۲) البیضاوی: انوار التنزیل، ۱: ۳۴۳؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۳ھ ص ۴۸ تا ۶۰؛ (۴) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۱۳۶ تا ۱۴۰؛ (۵) الطبری، طبع لائیڈن ۱: ۲۷۲ تا ۳۰۳؛ (۶) ابن الاثیر: ۱: ۸۷ تا ۸۹؛ (۷) الیعقوبی: تاریخ، جلد اول، بیروت، ۱۳۷۰ھ؛ (۸) ابن خلدون: تاریخ، جلد اول، مصر ۱۹۳۰ء۔

○

اسراء : (ع)، لفظی معنی رات کو چلنا یا سفر کرنا، چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کا یہ حیرت انگیز معجزانہ سفر بھی رات کے وقت پیش آیا تھا، اسی لیے اس کو اسراء کہتے ہیں۔ پھر چونکہ اس سفر مبارک میں آپ کو ملکوت السمٰوات کی سیر بھی کروائی گئی تھی، اسی لیے اسے معراج بھی کہا جاتا ہے۔

اسراء و معراج کی تاریخ میں "علمائے سیرت" کے مابین قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن جمہور علما کے نزدیک یہ دونوں واقعات ایک ہی شب میں پیش آئے اور وہ شب ۲۷ رجب ۱۰ نبوی کی تھی (دیکھیے الزرقانی: شرح المواہب، ۱: ۲۵۵)۔

بعض عقل پرست فرقوں نے واقعہ اسراء و معراج کو محض ایک روحانی واقعہ قرار دیا ہے اور اسے خواب یا کشف کے ساتھ مشابہت دی ہے، لیکن صحابہ کرامؓ اور جمہور امت کا قطعی مسلک یہ ہے کہ یہ واقعی حالت بیداری میں جسم و روح دونوں کے ساتھ پیش آیا، چنانچہ قرآن و سنت سے بھی یہی موقف ثابت ہوتا ہے۔ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ میں عبد کا لفظ جسم اور روح دونوں کا متقاضی ہے۔

یوں تو اسراء و معراج کو ایک ہی واقعہ بیان کیا جاتا ہے، تاہم یہ واقعہ حسب ذیل متعدد چھوٹے چھوٹے واقعات پر مشتمل ہے: (۱) بلاوا: روایات کے مطابق حضرت جبرئیلؑ اس سفر مبارک کا بلاوا لے کر تشریف لائے، اس وقت آپؐ مسجد حرام کے اندر حطیم میں آرام فرما رہے تھے؛ (۲) شق صدر: البخاری کے مطابق "اسراء" کے لیے روانگی سے قبل آپؐ کا شق صدر کیا گیا اور یوں آپؐ کے سینۂ مبارک کو آب زمزم سے دھو کر اس میں ایمان و حکمت بھرنے کے بعد برابر کر دیا گیا، تاکہ آپؐ ان دیکھی دنیا کے مناظر کے متحمل ہو سکیں؛ (۳) براق کا سفر: روایات کے مطابق مسجد حرام سے لے کر مسجد اقصیٰ (القدس) تک کے سفر کے لیے آپ کے سامنے ایک سواری کا جانور پیش کیا گیا، جسے "براق" کہا جاتا ہے۔ محققین کے مطابق براق کا لفظ برق (بجلی) سے ماخوذ ہے، گویا وہ جانور برق رفتار تھا اور تا حد نظر اس کا ایک قدم ہوتا تھا؛ (۴) دو پیالوں کا پیش کیا جانا: البخاری کی روایت کے مطابق جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس (ایلیاء) میں پہنچے، تو حضرت جبرئیلؑ نے آپؐ کو دو پیالے پیش کیے، ان میں سے ایک میں دودھ اور دوسرے میں شراب تھی۔ آپؐ نے دودھ کو پسند فرمایا جس پر حضرت جبرئیلؑ نے ملت اسلامیہ کے صراط مستقیم پر گامزن رہنے کی بشارت سنائی؛ (۵) امامت انبیاؑ: صحیح روایات کے مطابق جب آپؐ بیت المقدس میں پہنچے تو وہاں تمام انبیا علیہم السلام کی ارواح حاضر تھیں، اور آپؐ کی تشریف آوری کی منتظر تھیں۔ آپؐ پہنچے، تو حضرت جبرئیلؑ نے آپ کو امامت کے لیے آگے کر دیا، جس پر آپؐ نے جملہ انبیائے کرامؑ کو دو رکعت نماز پڑھائی۔ بعض سیرت نگاروں کے مطابق بنی اسرائیل کے اس قبلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلایا جانا اور انبیاؑ کو نماز پڑھانا اس بات کی علامت تھا کہ اب بنی اسرائیل اور بنی اسماعیل کے دونوں سلسلوں کی زمام امامت ایک کر دی گئی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں سلسلوں کے مشترکہ وارث و امین ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذو قبلتین ہونا بھی اسی مفہوم کی غمازی کرتا ہے؛ (۶) آسمانوں کی سیر: یہاں سے آپؐ کا آسمانی سفر شروع ہوا، جسے اصطلاح شریعت میں "معراج" کہا جاتا ہے۔ روایات کے مطابق جب آپ پہلے آسمان پر پہنچے تو سوال و جواب کے بعد دروازہ کھولا گیا۔ اس آسمان پر آپ کی ملاقات حضرت آدمؑ سے ہوئی، جنہوں نے آپ کو مرحبا کہا۔ اسی طرح مختلف آسمانوں پر حضرت ادریسؑ، حضرت صالحؑ، حضرت عیسیٰؑ، حضرت موسیٰؑ اور حضرت ابراہیم علیہم السلام نے آپ کا استقبال کیا اور آپؐ کو مرحبا کہا؛ (۷) ملاقات: آسمانوں کو عبور کر گئے پھر آپ حظیرۃ القدس میں پہنچے، جہاں روایات کے

مطابق حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی آپ کے ہمراہ نہ جا سکے' یہاں آپ کو قلم گھسنے کی آواز سنائی دیتی تھی اور پھر عبد و معبود اور حامد و محمود کے مابین ملاقات ہوئی' جس کے معانی کو ایسے الفاظ بیان کرنے سے قاصر ہیں' اسی ملاقات میں اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر پہلے پچاس نمازیں فرض فرمائیں اور پھر تخفیف کرکے پانچ فرمادیں' تاہم یہ اعلان فرمادیا کہ جو کوئی پانچ نمازیں ادا کرے گا' اسے ثواب پچاس نمازوں جتنا ملے گا۔ سورۃ البقرہ کی آخری دو آیات بطور تحفہ عنایت کی گئیں ۔ جن میں تکلیف مالا یطاق اٹھانے کا حکم مذکور ہے؛ (۸) رویت باری تعالیٰ: یہاں علمائے سیرت کے مابین اس بارے میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا اس سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوا تھا یا نہیں؟ ایک گروہ' جن کی قیادت ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کرتی ہیں ' اس نظریئے کا پرزور رد کرتا ہے اور قرآن مجید کی آیت :لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَيُدْرِكُ الْاَبْصَارَ' (۶ [الانعام]: ۱۰۳)' نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کر سکتا ہے' سے ہے۔ تاہم دوسرا گروہ' جس میں بعض صحابہ کرامؓ ' تابعینؒ اور نامور علما شامل ہیں' رویت باری تعالیٰ کا حامی ہے' ان کا کہنا یہ ہے کہ مذکورہ آیت مبارکہ اس دنیا کے متعلق ہے' جبکہ یہ واقعہ ملاء اعلیٰ کا ہے اور جو خدا اپنے پیغمبرؐ کو عرف و عادت کے برعکس ساتوں آسمانوں سے اوپر بلا سکتا ہے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں اپنا دیدار کرانے پر بھی قادر ہے۔ ان کا استدلال سورۃ النجم کی بعض آیات سے ہے؛ (۹) جنت دوزخ کا مشاہدہ: روایات کے مطابق اسی سفر معراج میں آپ کو جنت اور دوزخ کا مشاہدہ بھی کرایا گیا' جس کے بعض احوال کی آپ نے امت کو آکر خبر دی؛ (۱۰) واپسی اور قریش مکہ کا انکار: پھر جب آپؐ واپس تشریف لائے اور آپؐ نے صبح اٹھ کر لوگوں کو اس محیرالعقول واقعے کی خبر دی تو مسلمانوں کے ایمان و یقین میں اور اضافہ ہو گیا البتہ معاندین اسلام قریش مکہ نے اس کی پر زور مخالفت کی۔ انہوں نے جب آپؐ کا یہ دعویٰ سنا کہ آپؐ بیت المقدس تشریف لے گئے تھے تو انہوں نے جمع ہو کر پوچھا کہ بیت المقدس کی عمارت کس قسم کی ہے؟ وغیرہ۔ آپؐ فرماتے ہیں' کہ میرے ذہن میں عمارت کی پوری تفصیل موجود نہ تھی' تاہم جیسے ہی میں نے نگاہ اٹھائی' تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو میری آنکھوں کے سامنے کر دیا۔ یوں میں قریش مکہ کے ہر سوال کا تسلی بخش جواب دیتا رہا' مگر قریش مکہ بدستور انکار پر مصر رہے۔ بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے قریش مکہ کو یہ بھی بتایا کہ تمہارا فلاں قافلہ مجھے فلاں مقام میں ملا تھا' چنانچہ اہل قافلہ جب واپس آئے' تو انہوں نے آپؐ کی خبر کی تصدیق کی۔

واقعۂ معراج انسانی شرف و کمال کی معراج ہے۔ اسی سفر میں اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو بنی اسرائیل کے احکام عشرہ کی جگہ احکام دوازدہ عنایت فرمائے' جس کی تفصیل سورہ بنی اسرائیل میں مذکور ہے۔ نیز مسلمانوں کو کامیاب ہجرت کی خوشخبری اور کفار و مشرکین کو ناکامی و نامرادی کی خبر سنائی۔

مآخذ : (۱) کتب تفسیر' بذیل سورہ ۱۷[الاسراء] و سورہ ۵۳' [النجم]و سورہ ۸۱ [التکویر]' خصوصاً ابن جریرالطبری' کشاف' روح المعانی' بحر محیط اور تفسیر کبیر؛ (۲) البخاری: کتاب الصلوۃ ' باب ۱' کتاب الحج' باب ۷۶' کتاب المناقب' باب ۴۲ وغیرہ۔

○

اسرائیلؑ : یہودیوں کے جد اعلیٰ حضرت یعقوبؑ کا نام' جو قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے' اگرچہ یہودیوں کے لیے اسرائیل کا نام بار بار آتا ہے' یعنی ۳ [آل عمران] : ۹۳ میں' جہاں ارشاد ہوا ہے ہر قسم کا کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا' سوا ان چیزوں کے جنہیں اسرائیل نے توراۃ نازل ہونے سے پہلے اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا۔

اس کے سوا قرآن مجید میں اسرائیلؑ کی بابت جو کچھ کہا گیا ہے وہ یعقوبؑ کے نام سے ہے' چنانچہ جس آیت میں حضرت سارہؑ کو اولاد کی خوشخبری دی گئی اس میں کہا گیا فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ وَ مِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ(۱۱ [ھود]: ۷۱)۔ ہم نے اسے اسحٰقؑ کی بشارت دی اور اسحٰق کے بعد (ان کی اولاد سے) یعقوب کی۔

قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کی بابت یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہوں نے بستر مرگ پر اپنے بیٹوں کو دین ابراہیمی پر قائم

رہنے کی وصیت کی (۲ [البقرہ]: ۱۲۶ بعد)' نیز یہ کہ اکثر پیغمبروں کی طرح ان پر بھی وحی نازل ہوئی (۲ [البقرہ]: ۱۳۰ وغیرہ).

اسلامی روایات میں سیرت یعقوب کے وہ سب بڑے بڑے واقعات موجود ہیں جو تورات میں بیان کیے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے واقعات بھی جو تورات میں نہیں ہیں.

مآخذ : (۱) جن آیات قرآنی کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے ان کی تفسیر؛ نیز دیکھیے: (۲) الطبری' تاریخ' ۱: ۳۵۳ بعد؛ (۳) الیعقوبی (طبع Houtsma)' ۱: ۲۶ بعد؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء (قاہرہ ۱۲۹۰ھ)' ص ۸۸ بعد.

○

اسرافیلؑ : ایک رئیس فرشتے کا نام ہے. جس کی اصل غالبًا عبرانی سیرافیم ہے' جیسا کہ اس کی دیگر شکلوں سرافیل اور سرافین (تاج العروس' ۷: ۳۷۵) سے ظاہر ہوتا ہے. روایات کی رو سے حضرت اسرافیلؑ کو اللہ تعالٰی نے قیامت کے دن صور پھونکنے کی ذمہ داری سونپ رکھی ہے' جو اللہ تعالٰی کے حکم و اشارے کے منتظر ہیں. مجموعی طور پر' ان کا شمار ان چار بڑے فرشتوں میں ہوتا ہے' جو تمام فرشتوں کے سردار سمجھے جاتے ہیں (نیز دیکھیے A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' بذیل مادہ).

کہتے ہیں کہ ارض ظلمات میں پہنچنے سے پہلے ذوالقرنین کی اسرافیلؑ سے ملاقات ہوئی. وہ وہاں ایک پہاڑی پر کھڑے تھے اور صور منہ میں تھا' گویا بجا رہے ہیں اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے.

مآخذ : (۱) الکسائی: عجائب الملکوت' مخطوطہ لائڈن' شمارہ Warner ۵۳۸' ورق ۴ بعد؛ (۲) الطبری: تاریخ' ۱: ۱۲۴۸ بعد' ۱۲۵۵؛ (۳) الغزالی: الدرۃ الفاخرہ' ص ۴۲.

○

الاسکندر : اسکندر اعظم' فاتح عالم' قدیم تر عرب مؤرخین کے بیانات کے مطابق اس کے باپ کا نام فلپ تھا جسے بگڑی ہوئی شکل میں اکثر فیلقوس' فیلقیس لکھا جاتا ہے. اس کی والدہ کا نام اولمپاس اور بعض مؤرخین نے دادا کا نام آمنتاس دیا ہے. قدیم ترین مؤرخین کے ہاں یہ بیان بھی ملتا ہے کہ وہ داراب ایرانی بادشاہ کا بیٹا تھا اور اس طرح آخری ایرانی بادشاہ دارا کا علاتی بھائی تھا. داراب نے فیلقوس پر فتح پائی' ہر سال کے لیے سونے کے انڈوں کی ایک معین تعداد بطور خراج مقرر ہوئی. داراب نے فیلقوس کی بیٹی سے شادی کر لی' مگر اس کی نفرت انگیز بدبو کی وجہ سے اسے طلاق دے دی. شہزادی کے ہاں بچہ پیدا ہوا جس کا نام الاسکندریس رکھا گیا. اس کی پرورش نانا کے دربار میں ہوئی. ارسطو اس کا اتالیق مقرر ہوا. فیلقوس کی وفات پر اسکندر اس کی جگہ تخت شاہی پر متمکن ہوا. دارا نے خراج کا مطالبہ کیا تو اسکندر نے کہلا بھیجا. وہ مرغی نہیں رہی جو سونے کے انڈے دیا کرتی تھی. چنانچہ ایک بڑی فوج اکٹھی کر کے وہ پہلے مصر گیا جہاں اس نے بہت سی عمارتوں کی بنیاد رکھیں. پھر وہ دارا کی طرف بڑھا اور دریاے فرات پر اسے شکست دی. راہ فرار اختیار کرنے پر دارا کو اس کے دو ساتھیوں نے قتل کر دیا. مرتے وقت اسکندر نے اس سے ملاقات کی. دیگر وصیتوں کی علاوہ دارا نے کہا کہ میری لڑکی رشنک سے شادی کر لینا. اس شادی سے اسکندر ایران کا جائز حکمران بن گیا. ہندوستان کا رخ کر کے اسکندر نے دارا کے حلیف راجا پورس کو شکست دی. اسکندر نے ہندوستان کے برہمنوں سے فلسفیانہ مسائل کی خاطر بڑی دلچسپی نہ لی. اس کے بعد اسکندر نے تمام دنیا کا فاتحانہ دورہ شروع کیا اور چین اور تبت بھی گیا. چھتیس سال کی عمر میں تیرہ یا چودہ سال حکومت کرنے کے بعد ایران واپس آکر اسکندر کی موت شہرزور یا بابل میں ہوئی. فلسفیوں نے اس کی لاش پر دنیا کی بے حقیقی کے متعلق باری باری تقریریں کیں.

مشہور اسکندر نے بارہ شہر آباد کیے. ہر ایک کا نام اسکندریہ تھا. وہ ایسا بطل شجاع تھا جو دنیا کی آخری حدود تک پہنچا. اسے حصول علم کا فتوحات کی نسبت زیادہ شوق تھا. ہر جگہ فلسفی اس کے ساتھ ہوتے تھے. بعض علما اسے قرآن کریم کا ذوالقرنین [رک بآں] کا مصداق قرار دیتے ہیں جس کا ذکر قرآن مجید کی سورۃ الکہف میں آیا ہے. قصۂ اسکندر کے ساتھ

بہت سے اور قصوں اور بعض قدیم مشرقی تصورات اور اساطیر کا ذکر بھی ملتا ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ الاسکندر، در آآ، بذیل مادہ۔

○

اسلام : مادہ س ل م (سلم سلما) سے، جو ظاہری و باطنی آلائشوں سے پاک و صاف ہونے، صلح و احسان، سلامتی، اطاعت و فرمانبرداری اور سپردگی کے معنوں میں مستعمل ہے، باب افعال کا مصدر ہے۔ اس پس منظر میں اسلام کے معنی عبادت، دین اور عقیدے کو اللہ کے لیے خالص کرنے اور اطاعت و فرمانبرداری کے ہے۔

قرآن مجید میں اس مادے کے متعدد مشتقات بکثرت استعمال ہوے ہیں ۔ ایک حدیث میں اسلام کے لغوی اور اصطلاحی معنی کو یوں مربوط کیا گیا ہے: مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ ہوں۔

اسلام کے شرعی و اصطلاحی معنی علماے لغت کے مطابق اسلام کے شرعی معنی لغوی ہی سے نکلے ہیں، یعنی اطاعت و تسلیم، اظہار شریعت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے تمسک ہے (لسان العرب)۔ امام فخرالدین رازیؒ نے اسلام کے چار معانی بیان کیے ہیں: اطاعت و فرمانبرداری میں داخل ہونا، (۲) دین اور عقیدے کا خالص کرنا، (۳) عرف شریعت کی رو سے ایمان کا دوسرا نام ہی اسلام ہے، (۴) فرمانبرداری و اطاعت۔

حدیث میں اسلام کے شرعی معنوی کی تفصیل حدیث جبریلؑ میں بیان کی گئی ہے، جس میں حضرت جبریلؑ کے سوال اسلام کیا ہے؟ کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تشریح کرتے ہوے کلمۂ شہادت پڑھنے، نماز قائم کرنے اور زکوۃ ادا کرنے، رمضان المبارک کے روزے رکھنے اور استطاعت کی صورت میں حج بیت اللہ کرنے کو اسلام قرار دیا (البخاری، ۵۹: ۶، ۶۰: ۱ وغیرہ)۔ بعض دیگر روایات میں بھی انھی امور خمسہ جنھیں ارکان خمسہ اسلام کہا جاتا ہے، کو ہی اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اسلام و ایمان: قرآن حکیم (۴۹ [الحجرات]: ۱۴) اور مذکورہ بالا حدیث جبریلؑ میں مذکور بعض اشارات سے یہ بحث بھی اٹھائی گئی ہے کہ آیا اسلام و ایمان ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں، یا ان میں فرق ہے۔ اس بارے میں گو بعض دوسرے اقوال بھی ملتے ہیں، مگر جمہور کا مسلک جو قرآن و حدیث کی نصوص پر مبنی ہے، یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں اور یہ کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جا سکتے۔ ان میں جہاں فرق کیا گیا ہے (کہ اسلام کا مفہوم اعمال جوارح اور ایمان کا تصدیق قلب ہے)، وہاں یہ فرق محض حکمی ہے، کیونکہ حقیقتاً یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی کو مسلم کہیں اور مومن نہ کہیں، یا بالعکس۔

شیعی مکتب فکر کے نزدیک ان میں عموم و خصوص کا فرق ہے، ان کے نزدیک اسلام تو اقرار توحید اور تصدیق رسالت کا نام ہے اور ایمان، جو اس سے بلندتر درجہ ہے، ہدایت اور اسلام کی صفت کے دل میں بیٹھ جانے اور اظہار عمل سے عبارت ہے، اسلام ایمان میں شامل ہے، مگر ایمان لازماً اسلام میں شامل نہیں۔

احادیث میں بعض مواقع پر خصائل اسلام کو بھی اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مثلاً آپؐ نے کھانا کھانے اور باہم سلام کرنے کو اسلام قرار دیا۔ اس کے علاوہ اسلام ایک دین اور ایک جامع ترین کلمہ ہے۔ دین کے لغوی معنی تو انقیاد و اخلاص کے ہیں، مگر اصطلاحاً اس سے دین و شریعت مراد لیے جاتے ہیں، چنانچہ متعدد مقامات قرآنیہ میں اسلام کی جگہ دین کا کلمہ مستعمل ہوا ہے۔ بنابریں بقول امام ابو حنیفہؒ دین کا اطلاق ایمان، اسلام اور جملہ احکام شرعیہ پر ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام ایک مکمل دستور زندگی اور ضابطۂ حیات ہے، جس میں عملی زندگی کے جملہ پہلو، خواہ وہ انفرادی زندگی سے تعلق رکھتے ہوں، یا منزلی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی اور عسکری و عدالتی زندگی سے، سب اس کے دائرہ کار میں شامل ہیں۔

قرآن حکیم میں بعض سابقہ انبیا کی شریعتوں پر بھی اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے، جس سے عقیدے اور عبادت کے اصول مراد ہوتے ہیں، جو جملہ شرائع میں شامل رہے ہیں، البتہ فروعات میں اختلاف اس کے منافی نہیں ہے۔

اسلامی عقائد و عبادات: اسلامی عقائد و عبادات سے ایک طرف تو تعلق باللہ کا رشتہ مستحکم ہوتا ہے اور دوسری طرف اس سے زندگی سے نباہ کرنے کی خاطر کردار و اخلاق کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہی حسن کردار انفرادی و اجتماعی زندگیوں میں امن و سکون کا باعث بنتا ہے، اسلام کا نصب العین تزکیۂ نفس، تسکینِ قلب، عدل گستری اور اُخروی نجات ہے۔

اسلامی عقائد میں عقیدۂ توحید مرکزی حیثیت رکھتا ہے، ایک اللہ کے نظریئے سے زندگی میں سر بلندی اور بے خوفی پیدا ہوتی ہے اور مشرکہ عقائد کی تردید کا جذبہ بھی ابھرتا ہے۔ اس سے فرد کی داخلی اور اجتماعی زندگی میں نظم و ضبط اور انسانی اخوت کا تصور مستحکم ہوتا ہے۔ اسی سے اللہ تعالیٰ پر بندے کا اعتماد بڑھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام پیغمبروںؑ نے سب سے زیادہ اسی پر زور دیا۔ قرآن حکیم، بالخصوص مکی سورتوں کا یہی موضوع ہے۔

اللہ تعالیٰ کی جملہ صفات، جو اسمائے حسنٰی کے ذریعے بیان کی جاتی ہیں، ذہن انسانی کے لیے سکون اور رہنمائی کا باعث ہیں۔

رسالت کا عقیدہ بھی ایک مسلم کے لیے بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی غیر مرئی ہستی سے انسان کا رشتہ مستحکم ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق علم و معرفت کا صحیح ترین ذریعہ وحی الٰہی اور نبوت و رسالت ہے، انبیاے کرام سعادت دارین حاصل کرنے کے طریقوں کے علاوہ انسانوں کو نیک و بد کی پہچان سکھاتے ہیں اور مرنے کے بعد پیش آنے والے حالات و مسائل سے آگاہ کرتے ہیں، عقیدہ رسالت سے اللہ تعالیٰ کی ذات پر یقین پیدا ہوتا ہے۔

نبوت و رسالت کا بابرکت سلسلہ حضرت آدمؑ سے شروع ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر منتہی ہوجاتا ہے، آپ قافلۂ رسالت کے آخری اور سب سے عظیم الشان شہسوار ہیں، آپؐ کے بعد قیامت تک کوئی نبی نہیں آئے گا۔ آپ کی شریعت آخری شریعت ہے اور آپ کا قانون آخری قانون ہے۔

انبیاءؑ کے ساتھ ملائکہ پر اعتقاد اور تقدیر خیر و شر کے ساتھ قیامت کا عقیدہ انسانی زندگی کے لیے ایک غایت متعین کرتا ہے، اور نیک اعمال کی ترغیب دیتا ہے۔

اسلام میں زندگی کا ایک بڑا مقصد آخرت کی کامیابی ہے۔ اسلام نے اُخروی زندگی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ نیک لوگوں کے لیے جنّت اور بدکاروں کے لیے جہنّم کا عذاب ہے۔ اس تصور کے ساتھ گناہ اور استغفار کا نظریہ بھی اسلامی خصائص میں سے ہے، اسلام میں بتایا گیا ہے کہ گناہ گاروں کے لیے توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا ہے، بشرطیکہ صدق دل سے کی جائے۔

عبادات میں نماز کے ذریعے انفرادی تزکیۂ نفس کے علاوہ اجتماعی نظم و ضبط اور یک جہتی پیدا ہوتی ہے۔ زکوٰۃ دولت میں پاکیزگی پیدا کرتی ہے اور باہمی ہمدردی و تعاون کا ایک ذریعہ ہے، اسلامی عبادات کا مقصد تزکیہ، تطہیر اور محاسبۂ نفس ہے، جس سے انفرادی و اجتماعی زندگی میں تقویٰ (= جزئیات تک ان چیزوں سے بچنا جو خدا کو ناپسند ہیں)، طہارت اور توازنِ اعمال پیدا ہوتا ہے۔

مستشرقین کا یہ کہنا درست نہیں کہ اسلام ایک خوف کا مذہب ہے، کیونکہ اسلام میں خوف الٰہی کے ساتھ رحمت و محبت کا غلبہ بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، چنانچہ قرآن حکیم میں بکثرت اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت کا ذکر کیا گیا ہے، علاوہ ازیں اسماے حسنٰی مثلاً رحمٰن، رحیم اور ارحم الراحمین وغیرہ بھی اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں پر محبت و شفقت کو نمایاں کرتے ہیں۔

اسلامی اخلاق: اسلام میں دین چونکہ ایک کلی حقیقت ہے، اسی لیے آداب و اخلاق کی پاسداری بھی عبادت میں شامل ہے۔ اسلام میں یوں تو ہر اچھا عمل عبادت ہے، تاہم امور و افعال میں قانون کا جبر نہیں چلتا، بلکہ ان کا صدور برضا و رغبت ہوتا ہے۔ اگر قلب انسانی روحانی طور پر صحت مند ہے، تو اسے یہ افعال خوشگوار محسوس ہوں گے، ورنہ نہیں۔ اسی بنا پر متعدد احادیث میں "وجدان سلیم" کو نیکی اور برائی میں تفریق کا معیار قرار دیا گیا ہے۔ اس سے بجا طور پر یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اخلاق عادات کے ظاہری حسن کا نام نہیں، بلکہ یہ اندرونی پاکیزگی اور باطنی طہارت نفس سے عبارت ہے، جہاں سے اچھے اخلاق کا صدور طبیعت کی ایک عادت ثانیہ کے طور پر ہوتا ہے اور

دوسرے افراد بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں اور اس طرح اچھے اخلاق سے معاشرے کی عمومی زندگی میں حسن و اعتدال پیدا ہوتا ہے' اسلامی نقطۂ نظر سے اخلاق کے مفہوم میں دین' طبیعت اور عادات تینوں شامل ہیں.

اسلامی اخلاق کے بنیادی مآخذ دو ہی ہیں: (۱) قرآن مجید' جہاں بندۂ مومن کے اوصاف میں "اخلاق حسنہ" کو بھی شامل کیا گیا ہے' ایک مقام پر "عباد الرحمان" (بندگان خدا) کے اوصاف کا ذکر ہے؛ (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ: قرآن مجید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جو الفاظ و کلمات استعمال کیے گئے ہیں' ان سے درحقیقت اخلاق نبوی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور آپ کی ذات طیبہ کو اخلاق حسنہ کا ایک مثالی نمونہ بتایا گیا ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اخلاق حسنہ کی تعلیم پر خاص زور دیا ہے۔ ایک موقع پر آپ' اپنی بعثت کا مقصد حسن اخلاق کو کمال تک پہنچانا بیان فرماتے ہیں۔ آپ' کے نزدیک بہترین انسان وہ ہے' جس کے اخلاق اچھے ہوں۔ ایک مقام پر اچھے اخلاق کی تکمیل کو ایمان کا معیار قرار دیا گیا ہے' جبکہ ایک اور ارشاد میں آپ' نے اچھے اخلاق کو نماز اور روزے کا درجہ دیا ہے۔

قرآن و حدیث میں بعض اہم اخلاقی خصائل پر زور دیا گیا ہے ان میں بالخصوص صفت عدل کو خاص اہمیت دی گئی ہے' جس کا مفہوم توازن' مساوات' ظلم سے اجتناب اور ہر کسی کو اس کا حق دینا ہے۔ توازن کی یہ صفت کردار میں بھی حسن اور عظمت پیدا کرتی ہے۔

مصائب اور ناموافق حالات میں صبر اور خوشی و خوشحالی میں اللہ تعالیٰ کے انعامات کا شکر ادا کرنا اعلیٰ اخلاق کا حصہ ہے' اس کے علاوہ ایثار' رحم دلی' ہمدردی' صلہ رحمی' وقار نفس اور احترام آدمیت وغیرہ بھی اسلامی اخلاق کے نمایاں اصول ہیں' اسلام میں ایفائے عہد کو دینی فرائض میں شامل کیا گیا ہے' کیوں کہ اسی پر تمام معاشرے کی ساکھ اور معاملات انسانی کی کامل تنظیم موقوف ہے۔

ان اخلاقی صفات کی اساس پر مسلمانوں میں علم اخلاق کی بنیاد پڑی' جس میں رفتہ رفتہ دوسرے عناصر بھی شامل ہوتے گئے۔ خلاصہ یہ کہ اسلام کا تصور اخلاق اصلا روحانی اور دینی ہے' مگر اس کا دائرہ عملی اور عمرانی بھی ہے۔ ان اخلاقی اصولوں کی پاسداری سے ایک طرف معاشرتی زندگی میں نکھار پیدا ہوتا ہے تو دوسری جانب اس سے افراد کی نجی زندگی میں بھی راحت و سکون پیدا ہوتا ہے اور وہ رضائے الٰہی کا مستحق ٹھیرتا ہے۔

اسلامی قانون: اسلامی قانون کے سرچشمے الہامی ہیں' لیکن ان کی روح انسانی' عقلی' عملی اور تمدنی ہے۔ اسلامی قانون میں تعزیز ہے' لیکن اس سے پہلے خود اپنی اصلاح اور احتساب نفس کے کئی مراحل ہیں' اسی بنا پر اسلامی قانون میں تزکیۂ نفس اور توبہ پر بہت زور دیا گیا ہے۔

اسلامی قانون کے تین بڑے مقاصد ہیں: (۱) اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کا قرآن و حدیث کی روشنی میں نفاذ؛ (۲) حقوق اللہ کے ساتھ حقوق العباد کا قیام' بذریعہ اولی الامر؛ (۳) نفوس کی پاکیزگی اور اعلیٰ معاشرتی زندگی کی خاطر صفات خیر و عدل کی حفاظت کرنا.

اسلامی قانون کی تشکیل چار مراحل میں مکمل ہوئی: پہلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے شروع ہو کر آپ' کے وصال پر ختم ہوتا ہے' دوسرا دور خلافت راشدہ کے اختتام تک جاری رہا' تیسرے دور میں اہل سنت کے مسالک فقہ کی بنیاد پڑی' چوتھے دور میں فقہا نے اپنے اپنے ائمہ کے مسالک کی تشریح و توضیح کی.

اسلامی قانون کی تشکیل میں تین اصول بنیادی طور پر مدنظر ہیں: (۱) عدم حرج' (تنگی کو دور کرنا)؛ (۲) قلت تکلیف' یعنی احکام کی ایسی صورت جس پر باآسانی عمل ہوسکے؛ (۳) تدریج: رائج رسموں کو تدریجا ختم کرنا اور احکام اسلامیہ کا نفاذ کرنا.

اسلامی قانون کا پہلا اور حقیقی مآخذ قرآن مجید ہے' اس کے ساتھ دوسرا مآخذ سنت نبوی ہے' تیسرا مآخذ قیاس اور چوتھا اجماع ہے۔ یہ آخری دو اصول اس لیے ہیں کیوں کہ ہر زمانے میں حالات بدلتے رہتے ہیں اور ان تبدیلیوں کے بارے میں شرعی فیصلے کی ضرورت رہتی ہے۔

اسلام کا تصور معاشرت: اسلام میں معاشرت کی بنیاد دو

اصولوں پر ہے: (۱) یہ کہ تمام انسان حضرت آدمؑ کی اولاد ہیں' لہٰذا سب برابر ہیں' (۲) اس اخوت کا قیام و دوام تعلق باللہ پر ہے۔ نسل انسانی کو وحدت کے اس استحکام کے لیے روحانی دعوت خاص اہمیت رکھتی ہے' کیونکہ صرف روحانی عقیدے کے ذریعے سے ہی یقینی شیرازہ بندی کی جاسکتی ہے۔ اسلامی معاشرے کی ابتدا مدینہ منورہ میں ہوئی' جہاں انصار و مہاجرین کو اخوت اسلامی کے ناطے ایک تنظیم کی شکل دی گئی۔ اس سے جس معاشرے کی تاسیس ہوئی' اس کے تین امتیازات ہیں: (۱) مساوات یعنی رنگ اور ذات پات کو ختم کرکے صرف تقویٰ کو معیار فضیلت ٹھہرانا' (۲) بنیادی انسانی ضرورتوں میں سب کے ساتھ برابری کا سلوک کرنا' (۳) انسانی حاکیت کی جگہ خدا کی حاکیت قائم کرکے سب کے لیے عدل و انصاف مہیا کرنا۔

اسلام نے ان اصولوں پر مسلم معاشرے کی جو تشکیل کی وہ ہر قسم کی افراط و تفریط سے محفوظ ہے۔ اسلام میں ذات پات کی کوئی تمیز نہیں۔ اسلام نے داخلی طور پر جذبۂ اخوت اسلامی پر بڑا زور دیا ہے تاکہ صالح معاشرے کے قیام و استحکام میں مدد ملے۔ اخوت کی یہ روح معاشرے کے تمام اعمال و افعال میں ظاہر ہے۔ اس سے وہ مساوات پیدا ہوئی' جس کی نظیر دنیا میں نہیں ملتی' چنانچہ یہ اسی کا اثر تھا کہ عہد فاروقی میں جب ایک شامی رئیس جبلہ بن الایہم غسانی (نومسلم) نے ایک بدو کو طیش میں آکر تھپڑ مارا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس کی پاداش میں جبلہ کو اسی بدو سے ایک جوابی تھپڑ لگوانے کا فیصلہ کر دیا۔

اسلامی معاشرے کا دوسرا اہم اصول احترام آدمیت ہے۔ اسلام نے انسان کی بحیثیت انسان عزت و حرمت تسلیم کرائی ہے' چنانچہ جملہ افراد خاندان کو جذباتی اور انسانی بنیادوں پر اہم رتبہ دیا۔ مرد کو جہاد زندگانی کا نقیب اور عورت کو اس کا مونس و ساتھی قرار دیا۔

احترام آدمیت کا ایک خوشگوار پہلو یہ بھی ہے کہ اسلام نے غلامی کے مسئلے کو کامیابی کے ساتھ حل کیا۔ متعدد مذہبی عبادتوں اور قانونی احکام میں غلاموں کی آزادی لازمی قرار دی۔ عام معاشرتی زندگی میں انہیں برابر کے حقوق مرحمت فرمائے۔ ان سے اچھا سلوک کرنے کی ترغیب دلائی۔ مؤاخات کے وقت متعدد غلاموں کو آزاد اور رئیس صحابہ کا بھائی بنایا۔ اسلام کی انہی تعلیمات کا یہ اثر تھا کہ عہد اسلامی میں غلام اہم عہدوں اور بلند مناصب پر فائز کیے جاتے تھے' ہندوستان اور مصر میں ممالیک (غلاموں) کی سلطنتیں اس اہم معاشرتی رتبے کی نمایاں مثالیں ہیں۔ اسلام نے غیر مسلموں سے نیک سلوک کرنے کی بھی تاکید کی اور ان کی جان و مال کی حفاظت کا ذمہ لیا' چنانچہ حضرت عمر فاروق ؓ کے زمانے میں جو علاقے فتح ہوے (بالخصوص بیت المقدس) ان علاقوں کے رہنے والوں سے جو معاہدات کیے گئے انھیں ان حقوق کی پوری پوری صراحت کی گئی ہے۔

مجموعی طور پر اسلامی معاشرہ تقویٰ اور اصلاح کے دو اصولوں پر استوار ہوتا ہے' تقویٰ سے مراد انسان کے باطن کی وہ صفت ہے' جس سے فرد کی زندگی پاکیزگی اور معاشرے میں نیکی پیدا ہوتی ہے اور صالح افراد کے ذریعے زندگی کے تمام انفرادی اور اجتماعی اعمال میں حسن و توازن پیدا ہوتا ہے۔

اسلام کا تصور ریاست: اسلام کا تصور ریاست دو اصولوں پر قائم ہے: اللہ تعالیٰ اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اولی الامر کی اطاعت' جبکہ دوسرا اصول شورائیت ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر کے مطابق اصل حاکیت تو اللہ تعالیٰ کی ہے' جس کی نیابت میں خلفا خدا کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے مطابق مملکت کا انتظام کرتے ہیں ان معنوں میں اسلامی ریاست ہر حال میں ایک دینی ریاست ہے' لیکن یہ دینی ریاست مذہبی پیشوائیت (Theocracy) سے مختلف ہے' جس میں نیک و بد کا معیار مذہبی پیشواؤں کے اقوال ہوتے ہیں۔

سنی نقطۂ نظر کے مطابق اسلامی ریاست کا سربراہ مشاورت کے کسی طریقے سے منتخب کیا جاتا ہے' جسے خلیفہ یا امیر المومنین کہا جاتا ہے۔ یہ انتخاب مدت العمر کے لیے ہوتا ہے اور معقول وجہ کے بغیر اسے معزول نہیں کیا جا سکتا' جبکہ اہل تشیع امامت کے قائل ہیں' ان کے نزدیک امام اہل بیت میں سے ہوتا ہے اور وہ معصوم ہوتا ہے۔

اسلامی ریاست کا نصب العین احکام خداوندی کے تحت ایک صالح معاشرے کا قیام و استحکام ہے' جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کی تنفید اور اصول عدل و مساوات پر مبنی خوشحال معاشرے کی تشکیل کی جاتی ہے' قرآن مجید میں جابجا اسلامی ریاست کے رہنما اصول بیان کیے گئے ہیں جن پر اسلام پوری انسانی زندگی استوار کرنا چاہتا ہے۔

اس سلسلے میں احادیث نبویہ کے علاوہ خلفاے راشدین کے فیصلوں اور خطبات و ہدایات سے ان اصولوں کا پتہ چل سکتا ہے' جو اس ابتدائی اسلامی دور میں مدنظر تھے۔ اس میں سے ایک اہم امر یہ تھا کہ خلیفۃ المسلمین عام حقوق میں سب کے برابر تھا' چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ لوگوں کو کہا کرتے تھے کہ اگر وہ لوگوں کے حقوق کے بارے میں تساہل سے کام لیں تو اس بارے میں ان سے مؤاخذہ کیا جائے' یہ اسی کا اثر تھا کہ لوگ سر عام حضرت عمر فاروقؓ سے مختلف معاملات کے سلسلے میں باز پرس کرتے اور وہ ان تمام اعتراضات کا جواب دیتے تھے نیز حج کے موقعہ پر وہ عمال حکومت کی شکایات سنتے تھے۔

اس ابتدائی عہد میں امت کے حقوق پر دست درازی کرنے والا کسی قسم کی رعایت کا مستحق نہ سمجھا جاتا تھا' چنانچہ حضرت علیؓ کو اپنے ایک عہدے دار کے بارے میں' جو ان کا قریبی رشتہ دار بھی تھا' یہ اطلاع ملی کہ وہ بیت المال میں خیانت کا مرتکب ہوا ہے تو اسے ایک سخت تہدیدی خط لکھا اور تمام مال واپس کرنے کا حکم دیا۔

اسلامی تصور ریاست میں دیگر مذاہب کے لوگوں کو عبادت کی پوری آزادی اور شہریت کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ اس کا نتیجہ عملی طور پر اس معاہدے میں نظر آتا ہے جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے عیسائیوں کے ساتھ کیا۔

مملکت کے امور میں دفاع کے مسئلے کو بھی مرکزی اہمیت حاصل ہے' اسلام نے جو قوانین صلح و جنگ پیش کیے ہیں' ان کا مقصد آزادی' انصاف اور امن و سلامتی کی حفاظت ہے اور جنگ کو ایک آخری صورت حال قرار دیا گیا ہے۔

حضرت علیؓ نے اپنے ایک حکم نامے میں مصر کا والی مقرر کرتے وقت نہایت اختصار کے ساتھ حکمرانی اور سیاست کے اصول بیان فرمائے ہیں' ان سے پتہ چلتا ہے کہ ریاست کی بنیاد کن فکری' اخلاقی' تمدنی' معاشی' سیاسی اور دینی اصولوں پر رکھی گئی ہے (دیکھیے نہج البلاغہ' طبع عیسیٰ البابی' ۲: ۲؛ (رک بہ اسلام' در آ آ آ بذیل مادہ)۔

ذمیوں کی حفاظت کا انتظام اور اہتمام اہل اسلام نے نہایت عمدگی کے ساتھ کیا ہے اور ان سے تمام شہری سہولتوں کے عوض ایک نہایت قلیل رقم بصورت جزیہ وصول کی۔ اگر ذمیوں سے فوجی خدمات لی گئیں تو انہیں جزیہ سے مستثنیٰ رکھا گیا۔ جنگ یرموک میں جب مسلمانوں کو حمص سے پیچھے ہٹ آنا پڑا تو وہاں کے باشندوں کو جزیے کی رقم واپس کر دی گئی۔ پھر عورتیں' بچے' پادری' غلام' نادار' بے کس اور معذور ذمی جزیے سے مستثنیٰ تھے' بلکہ بعض صورتوں میں بیت المال سے ان کی کفالت کی جاتی تھی۔

ذمیوں کی اسلامی معاشرے میں پوری آزادی اور حقوق حاصل تھے' چنانچہ مدینہ منورہ کی ایک عدالت میں جب حضرت علیؓ اور ایک ذمی کا مقدمہ پیش ہوا تو عدالت نے ذمی کے حق میں فیصلہ دے دیا' جسے دیکھتے ہوے ذمی نے اسلام قبول کر لیا۔

دنیا میں معاشی مساوات پیدا کرنے کے لیے جو نقشہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ صرف معقول اور قابل عمل ہے' بلکہ حد درجہ مؤثر بھی ہے۔ اسلام نے مال کو زندگی کی ایک "اہم بنیاد"' "خیر" اور "اللہ کا فضل" قرار دے کر اس کے کسب و حصول کو ضروری' بلکہ بابرکت ٹھہرایا اور کسب مال کے لیے بددیانتی' خود غرضی اور انسان کشی کی صورتوں کو مذموم اور قابل نفرت بیان کر کے ان سے اجتناب کی تاکید کی۔

اسلام نے روزی کے کسی جائز ذریعے پر پابندی نہیں لگائی' بشرطیکہ اس میں مندرجہ بالا خرابیاں نہ پیدا ہوں' عام انسانی ضرورتوں کے لیے قرض حسنہ پر زور دیا اور ربوٰا یعنی سود کو حرام قرار دیا' قرآن مجید میں مالداروں کے مال میں ناداروں اور غریبوں کا حق مقرر فرما دیا۔ احادیث میں بھی اس مضمون کی تاکید ملتی ہے' قرآن مجید میں اس زمرے میں مقروض اور مسافر کو بھی شامل کر دیا' تاکہ وہ بھی مالی پریشانیوں سے

نجات پا سکیں اور اس مقصد کے لیے زکوٰۃ، صدقات اور کفارہ کے مختلف طریقے رائج کیے، اِنفاق فی سبیل اللہ پر زور دیتے ہوے یہ تصور دیا کہ تمام مال اللہ کا ہے، ایک مسلمان تو اس مال کا محض امین ہے۔

قانون وراثت کے ذریعے جائیداد کی تقسیم اور زکوٰۃ کے ذریعے ضرورت مند کی عام امداد کا اصول نافذ کیا اور اس طرح امیر و غریب میں باہمی فرق اور طبقاتی منافرت کو ختم کیا، نظام وراثت کے ذریعے یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔

معاشرے کی غذائی اور معاشی ضرورتوں کی کفالت کے لیے زکوٰۃ و صدقات کے علاوہ بھی کئی طریقے اختیار کیے، بقول ابن حزمؒ اگر مذکورہ وسائل سے ضرورت مندوں کی امداد نہ کی جا سکتی ہو تو شہر کے مالداروں سے مزید امداد بھی لی جا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اوقات خیریہ (رفاہ عامہ کے کاموں کے لیے اوقات) بھی معاشرے کی اجتماعی اور رفاہی ضرورتوں کو پورا کرنے کا ایک عمدہ ذریعہ ہیں جس کی اسلام میں ترغیب دلائی گئی ہے۔ دمشق میں بیمار اور ناکارہ حیوانات کے لیے ایک وقف چراگاہ کا قیام اور دور صلاح الدین ایوبی میں ماؤں کو ان کے بچوں کی غذائی ضرورتوں کے پیش نظر ہفتے میں دو دن دودھ اور چینی کی فراہمی کے طریقہ کار سے اس مضمون پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

اس سلسلے میں فقر کے تصور کا ذکر بھی لازمی ہے، قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ غنی ہیں اور باقی سب لوگ فقیر ہیں۔ اس طرح انسان کی فطری ضرورت مندی کے حوالے سے سب کو فقیر کہا گیا۔ خدا کو غنی مان لینے سے دولت پرستی اور سرمایہ پرستی کے مرض کی جڑ کٹ جاتی ہے۔

ذاتی ملکیت اسلام میں جائز ہے، مگر یہ احتیاط ضروری ہے کہ دولت و سرمایہ کو معاشرے کے چند افراد کی ملکیت بن جانے سے روکا جائے۔ نفع عام کی چیزیں افراد کے بجائے جماعت کی ملکیت قرار دیں۔ ملوکیت یا شہنشاہی کے بجائے جمہور اور اہل حق کی حکومت قائم کی۔ اسی طرح زمین اور محنت کے سرمائے میں ہمیشہ ایک توازن و اعتدال ملحوظ رکھا۔

اشاعت اسلام: ظہور اسلام کے وقت دنیا کی روحانی، اخلاقی اور تمدنی حالت پست تھی۔ تمام بڑے بڑے مذاہب بے روح اور بڑی بڑی تہذیبیں بے جان ہو چکی تھیں۔ اس اثنا میں آفتاب نبوت طلوع ہوا، جس سے تمام عالم حقیقی معنوں میں منور ہو گیا۔

رسالت کا بنیادی فرض پیغام الٰہی لوگوں تک پہنچانا تھا، چنانچہ آپؐ نے اپنی حیات طیبہ میں اس فرض کو نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیا، یہ اسی کا اثر تھا کہ جب آپؐ کے وصال کا وقت آیا تو پورا جزیرہ عرب مشرف باسلام ہو چکا تھا، پھر چونکہ اسلام کسی مخصوص قوم کے لیے نہیں، بلکہ کل عالم کے لیے پیغام ہدایت ہے، اسی بنا پر آپؐ کے وصال کے بعد اشاعت اسلام اور دعوت حق کی کوششیں نہایت مستعدی اور جوش و جذبے سے جاری رہیں، یہ اسی کا اثر تھا کہ ایک نہایت قلیل عرصے میں دنیا کے ایک بڑے حصے میں اسلام بڑی تیزی کے ساتھ پھیلا، اسلام کی اس حیران کن کامیابی کا راز تبلیغ نبوی کے حسب ذیل اصولوں میں مضمر ہے: (۱) قول لینّ، یعنی نرم و شگفتہ گفتگو؛ (۲) تیسیر و تبشیر، یعنی آسانی پیدا کرنے اور نوید آمیز بات چیت؛ (۳) تدریج: غیر قوم کو دعوت دیتے وقت تمام احکام کا بوجھ آہستہ آہستہ ڈالنا؛ (۴) تالیف قلب، غیر مسلموں اور متذبذب افراد سے لطف و محبت سے پیش آنا اور ان کی امداد و اعانت کرنا؛ (۵) عقلی طریق دعوت، اسلام کو پیش کرتے وقت عقل اور غور و فکر کو دعوت دینا؛ (۶) زبردستی اور سختی سے اجتناب، مذہب کے معاملے میں جبر و اکراہ سے پرہیز کرنا؛ (۷) مبلغوں کی تعلیم و تربیت، مبلغین اسلام کو تبلیغ کے تحت پڑھانا اور مختلف ضروری امور کی ترغیب دینا۔

اسلام کا اثر دنیا کے دینی و علمی فکر پر: اسلام کے تین عقیدوں نے انسانی تہذیب پر خاص اثر ڈالا: (۱) عقیدۂ توحید؛ (۲) عقیدۂ اخوت نسل انسانی؛ (۳) عملی اور معقول تصور زندگی۔

مارٹن لوتھر کی تحریک تطہیر عیسائیت اور طامس اکوئناس کے مسیحی افکار پر اسلام کا اثر مسلمہ ہے، اسلام کے عقیدہ اخوت نسل انسانی نے عجم کے علاوہ یورپ، ہندوستان، جاوا، سماٹرا اور چین تک کے لوگوں کو متاثر کیا۔ ہندوستان میں جتنی

اصلاحی تحریکیں (مثلاً کبیر کی بھگتی اور نانک کی سکھ تحریک) اٹھیں، ان پر اسلام کا اثر ثابت شدہ ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے جدید دنیا کو اخلاق، تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کے راستے سے بھی بہت متاثر کیا ہے۔

اسلامی تہذیب و تمدن کی روح شروع سے ہی آفاقی اور بین الاقوامی ہے، اس سے پوری انسانیت متاثر ہوئی ہے اور اس کے اثرات مشرق و مغرب میں ہر جگہ نمایاں ہیں، لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا تعلق صرف ماضی سے نہیں، بلکہ مستقبل میں بھی اس سے ویسے ہی اثرات مرتب ہوتے رہیں گے۔

مسلم آبادی: مسلمان کرہ ارض کے ہر گوشے میں موجود ہیں، تاہم ایشیا اور افریقہ کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے، جسے مسلم اکثریت کا علاقہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دنیا میں شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو، جس میں مسلمان تھوڑی بہت تعداد میں موجود نہ ہوں۔

سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کی آبادی کی یوں تقسیم کی جا سکتی ہے: اول تو وہ اسلامی ممالک ہیں، جو آزاد اور خودمختار ہیں، دوم: وہ ممالک جو ابھی تک آزادی کی نعمت سے محروم ہیں، سوم: غیر مسلم ممالک جہاں مسلمان ایک اقلیت کے طور پر آباد ہیں (اعداد و شمار کے لیے دیکھیے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ اسلام)۔ مؤتمر عالم اسلامی کے جدید اندازے کے مطابق دنیا میں مسلمانوں کی کل آبادی ایک ارب سے زائد ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ اسلام، در آآآ، بذیل مادہ۔

○

اسمٰعیل علیہ السلام : حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سب سے بڑے صاحبزادے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ سلم کے جد امجد۔ ان کی والدہ کا نام ہاجرہ تھا۔ اسمٰعیل عبرانی الاصل لفظ ہے جو "اسمع" اور "ایل" سے مرکب ہے۔ جس کے معنی ہیں: خدا کا سن لینا، چونکہ اللہ تعالیٰ نے اولاد کے لیے حضرت ابراہیم اور حضرت ہاجرہ کی دعا سن لی تھی اس لیے ان کا یہ نام رکھا گیا۔

حضرت ابراہیم کی بڑی بیوی حضرت سارہؑ اور چھوٹی حضرت ہاجرہؑ تھیں۔ ان کے ہاں بچے کی پیدائش سے وہ حضرت ابراہیمؑ کی توجہ کا مرکز بن گئیں۔ یہ امر حضرت سارہؑ کو ناگوار گزرا، اس لیے حکم خداوندی سے حضرت ابراہیمؑ شیر خوار بچے اسمٰعیلؑ سمیت ان کی والدہ کو اس جگہ چھوڑ گئے جہاں آج کعبہ معلی ہے۔ بخاری شریف کے مطابق جب حضرت ابراہیمؑ اہل و عیال کو وہاں چھوڑ کر جانے لگے، تو انہوں نے بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے وہ دعا مانگی جو قرآن مجید کی سورۂ ابراہیم (۱۴: ۳۷) میں مذکور ہے۔ حضرت اسمٰعیلؑ کی ولادت کے وقت حضرت ابراہیمؑ کی عمر چھیاسی برس تھی۔

فاران کے بیاباں کو، جہاں حضرت ابراہیمؑ اپنے شیر خوار فرزند ارجمند اور ان کی والدہ کو چھوڑ گئے تھے، قرآن مجید میں بجا طور پر "وادی غیر ذی زرع" (بے آب و گیاہ وادی) کہا گیا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کھانے پینے کے لیے جو کچھ دے گئے تھے وہ جلد ہی ختم ہو گیا تو حضرت ہاجرہ بالخصوص اپنے فرزند کے لیے سخت بیتاب ہو گئیں، چنانچہ انہوں نے بیتابی اور اضطراب میں صفا و مروہ پہاڑیوں کے مابین سات چکر لگائے، جو اللہ تعالیٰ کو اتنے پسند آئے کہ انہیں حج و عمرہ کی عبادات میں شامل کر دیا۔ آخر خدا کا فرشتہ جبریلؑ آیا۔ اس نے اپنا پیر اس جگہ مارا جہاں چاہ زمزم ہے۔ اس جگہ سے پانی ابلنے لگا۔ فرشتے نے حضرت حاجرہؑ کو بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو اور اس بچے کو ضائع نہ کرے گا۔ اس طرح اس بیابان میں پانی کا انتظام ہو گیا۔ جلد ہی بنی جرہم کا ایک قبیلہ اس وادی میں آکر ٹھیرا جنہیں حضرت حاجرہ نے اس شرط پر قیام کی اجازت دے دی کہ وہ پانی کی ملکیت میں حصہ دار نہیں ہوں گے۔ حضرت اسمٰعیلؑ نے جوان ہو کر اسی قبیلے میں شادی کی۔

قرآن مجید کی سورۃ الصافات میں حضرت اسمٰعیلؑ کے ذبح ہونے کا ذکر موجود ہے۔ جس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ حضرت حاجرہ اور حضرت اسمٰعیل کی خبر گیری کے لیے آتے رہتے تھے۔ اکلوتے بیٹے جب دوڑنے کی عمر کو پہنچے اور ماں باپ کی توجہات کا مرکز بن گئے، تو حضرت ابراہیمؑ نے مسلسل تین راتوں تک یہ خواب دیکھا کہ وہ اپنے اکلوتے بیٹے

(اسمٰعیل) کو ذبح کر رہے ہیں۔ تیسرے دن حضرت ابراہیمؑ نے اپنے بیٹے سے اس کا ذکر کیا تو وہ فوراً رضائے خداوندی کے لیے ذبح ہونے کے لیے تیار ہوگئے۔ اس پر حضرت ابراہیمؑ نے انھیں وادی منیٰ میں لے جاکر پیشانی کے بل پچھاڑا اور ذبح کرنا چاہا، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ندا آئی۔ "اے ابراہیمؑ تو نے اپنا خواب سچ کر دکھایا"۔ اس کے بعد، قدرت نے ایک مینڈھا بھیج دیا جس کو ذبح کیا گیا۔ عیدالاضحیٰ کے موقع پر قربانی اسی کی یاد میں کی جاتی ہے۔ یہودیوں نے تحریف کرکے اسحٰق (حضرت اسحٰقؑ) کو ذبیح ثابت کرنا چاہا ہے، مگر قرآن مجید کے علاوہ خود تورات کی نصوص بھی اس کے خلاف ہیں (دیکھیے شبلی نعمانی: مقالات و سیرۃ النبی؛ مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی: قصص القرآن)۔

ایک مرتبہ جب حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہ اور اسمٰعیل کو دیکھنے کے لیے مکہ مکرمہ آئے ہوئے تھے، انھیں اللہ تعالیٰ کا حکم ہوا کہ بیت اللہ کی تعمیر کریں۔ وحی الٰہی نے انھیں سابقہ تعمیر کی بنیادیں بتا دیں۔ جن پر دونوں باپ بیٹوں نے مل کر بیت اللہ کی تعمیر کی۔ حضرت اسمٰعیلؑ پتھر دیتے اور حضرت ابراہیمؑ تعمیر کرتے جاتے۔ یہی یادگار آج مقام ابراہیمؑ کہلاتی ہے۔ حجر اسود اپنی موجودہ جگہ پر حضرت جبریلؑ کی رہنمائی میں نصب ہوا۔ تعمیر بیت اللہ، حضرت ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ کی اس وقت مناجات اور بیت اللہ کے مرکز توحید ہونے کا قرآن عزیز نے جگہ جگہ ذکر کیا ہے۔

حضرت اسمٰعیلؑ کے بارہ لڑکے ہوئے، جو بارہ سردار کہلائے۔ ان میں سے قیدار سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ قیدار ہی بواسطۂ عدنان ہمارے نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جدامجد ہیں۔ حضرت اسمٰعیلؑ کا ۱۳۶ سال کی عمر میں انتقال ہوا۔ عرب مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ اور ان کی والدہ حضرت ہاجرہؑ بیت اللہ کے قریب حرم کعبہ کے اندر مدفون ہیں ان کا سلسلہ نسل حجاز، شام، عراق، فلسطین اور مصر تک پھیلا۔

مآخذ : قرآن مجید، بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب احادیث، بمدد اشاریہ A.J.Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ (۳) حمیدالدین فراہی: مقدمہ تفسیر نظام القرآن؛ نیز مقالہ الرای الصحیح فی من ھو الذبیح"، اردو ترجمہ، از امین احسن اصلاحی، مکتبۂ تعمیر انسانیت، لاہور؛ (۴) ابن خلدون: تاریخ، طبع امیر شکیب ارسلان، ج ۱؛ (۵) الیعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۹۶۰ء۔

○

اسمٰعیلیہ (فرقہ) : مشہور شیعی فرقہ جو امام جعفرالصادقؒ کے فرزند اکبر اسمٰعیل کے نام سے منسوب ہے۔ چونکہ اس فرقے کے نزدیک وہ ساتویں امام تھے، لہٰذا اس کو "سبعیہ" بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے دیگر نام قرامطہ، دروزیہ اور باطنیہ بھی ہیں۔ اس فرقے کے لوگوں کو فارس میں مریدین آغاخان محلاتی، وسط ایشیا میں ملائی یا مولائی، ہندوستان میں خوجے (نزاری) اور داودی یا سلیمانی بوھرے (مستعلیاں) وغیرہ کہا جاتا ہے۔

۱۔ اسمٰعیلی تحریک کی تاریخ: دوسری صدی ہجری کے وسط میں ہر جگہ موجود دیگر برادریوں کی طرح یہ فرقہ بھی "مہدی منتظر" کا قائل تھا۔ اس فرقے نے محمد ابن اسمٰعیل بن جعفر الصادقؒ پر اماموں کے لگاتار سلسلے کو موقوف ٹھیرا دیا۔ محمد بن اسماعیل امام جعفرؒ کی وفات کے تھوڑے دن بعد غائب ہوگئے (حالانکہ ایک قول کی رو سے ان کا امام جعفر صادقؒ کی وفات سے پانچ سال قبل ہی ۱۴۳- ۷۶۱ء/ ۷۶۳ھ میں انتقال ہوگیا تھا)۔ اس فرقے کا دعویٰ ہے کہ اسمٰعیل حضرت امام جعفرؒ کی وفات سے پانچ سال بعد بھی زندہ تھے۔ اسمٰعیل کے حامی جنوبی عراق، عرب شام اور یمن میں پھیلتے رہے۔ ۲۷۶ھ/ ۸۸۹ء کے قریب اپنے قائد احمد بن قرمط کی نسبت سے ان کا نام قرامطہ پڑ گیا۔ ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء کے لگ بھگ اس فرقے نے امامت کے تسلسل دائمی کا اثنا عشری عقیدہ اختیار کیا اور یہ عقیدہ ترک کر دیا کہ محمد بن اسمٰعیل امام غائب مہدی موعود بن کر واپس آئیں گے۔ اسمٰعیلی اسی طرح قرامطہ سے علیحدہ ہوگئے اور ایک پر زور تحریک کے ذریعے ۲۹۷ھ/ ۹۰۹ء میں شمالی افریقہ میں فاطمیوں کی خلافت کی بنیاد ڈالی۔

تیسری صدی ہجری کے اواخر تک اسمٰعیلی فرقہ بخوبی

منظم ہوچکا تھا۔ اس کے عقیدے کی اشاعت بڑے زور سے کی گئی اور اسمٰعیلی بحر اوقیانوس سے لے کر ماوراء النہر' بدخشاں اور ہندوستان میں پھیل گئے۔ ایران میں انہیں بالخصوص استحکام حاصل ہوا اور ایران ہی میں چوٹی کے اسمٰعیلی فلاسفہ پیدا ہوے۔

اسمٰعیلی تحریک کو پیشواؤں کے طبقے کے باہمی اختلافات سے بڑا ضرر پہنچا۔ فاطمی خلیفہ الحاکم کی زندگی میں ہی دروز کا اختلاف شروع ہوا تھا جو الحاکم کے ۴۱۱ھ/ ۱۰۲۱ء میں غائب ہونے پر بڑا مستحکم ہوگیا۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ الحاکم کی وفات نہیں ہوئی۔ خلیفہ المستنصر (م ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء) کی وفات پر اس کے بڑے بیٹے نزار کو تخت سلطنت سے محروم کرکے قیدخانے میں قتل کر دیا گیا۔ اسی طرح نزاری شقاق کا آغاز ہوا۔ پھر المستعلی تخت پر قابض ہوگیا' جس کے حامی مستعلی کہلائے۔ ان میں بھی تفرقے پھوٹ پڑے۔ ہندوستان میں انہوں نے اہمیت حاصل کر لی' تو داعیوں کی قیام گاہ یہاں منتقل ہوئی' یعنی جماعت سلیمان بن حسن سے وابستہ ہو جانے کی وجہ سے سلیمانی کہلانے لگی اور یہاں داؤد بن قطب شاہ کے تابع فرمان ہوجانے کے باعث "داؤدی فرقے" کا آغاز ہوا' لیکن داؤدیوں اور سلیمانیوں میں حقیقی اصولی اختلاف کوئی نہیں۔

نزار کا فرزند الہادی اپنے باپ کے ساتھ قتل کردیاگیاتھا' لیکن اس کے شیرخوار بیٹے المہتدی کو وفا دار خدام ایران میں بمقام المُوت لے آئے' جہاں حسن بن صباح نے اس کی ایک خفیہ جگہ میں پرورش کی۔ المہتدی کے وفات پانے پر اس کا فرزند القاہر باحکام اللہ حسن علانیہ طور پر تخت نشین ہوگیا۔ اس نے اپنے متبعین پر باطنی عبادت فرض کی اور اس کی ظاہری اہمیت کو گھٹا دیا۔ شام میں نزاریوں کی کثیر تعداد موجود تھی ۔ اپنے قائد رشیدالدین سنان کی سرکردگی میں صلاح الدین ایوبی کی جانب سے صلیبی جنگوں میں انہوں نے خاصا حصہ لیا۔

رکن الدین خورشاہ کا بیٹا شمس الدین محمد ابھی بچہ ہی تھا کہ اسے چھپا دیاگیا۔ اس کی اولاد کی شادیاں صفوی بادشاہوں کے درمیان ہوئیں۔ شمس الدین محمد کے جانشینوں میں سے آگے جا کر حسن علی شاہ کی شادی فتح علی شاہ قاچار کی ایک بیٹی سے ہوئی اور وہ کرمان کا گورنر مقرر ہوا' لیکن درباری سازشوں کی وجہ سے اسے ہندوستان آنا پڑا' جہاں ۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۱ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کا جانشین آغا علی شاہ ہوا جس نے بمبئی میں سکونت اختیار کی۔ اس کا فرزند سلطان محمد شاہ آغاخان ۱۹۵۷ء میں فوت ہوا۔ آج کل سلطان محمد شاہ کے پوتے آغا کریم خان جانشین ہیں۔ ہندوستان کی نزاری یا خوجے تقریباً آٹھویں/ چودھویں صدی میں ہندو سے مسلمان ہوے تھے۔ پاکستان میں نزاری اسمٰعیلی چترال' گلگت' ہنزہ اور سندھ میں پائے جاتے ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق دنیا میں ان کی مجموعی تعداد اڑھائی لاکھ سے زیادہ ہے۔

بوھرے یا ہندوستان کے مستعلیین زیادہ تر گجرات' وسط ہند اور بمبئی میں مقیم ہیں۔ مشرقی افریقہ میں بھی ان کی نوآبادیاں ہیں۔ چند سو سلیمانیوں کو چھوڑکر باقی سب کے سب داودی ہیں۔ یمن میں اکثریت سلیمانیوں کی ہے۔

اسمٰعیلی نظام فقہ کی معیاری کتاب قاضی نعمان (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۳ء) کی "دعائم الاسلام" ہے جو اثنا عشریہ روایات کے بہت ہی قریب ہے۔

ان کے عقائد کا ارتقا چوتھی/ دسویں صدی تک عمل میں آچکا تھا' ان کے نزدیک ظاہر سے مراد لفظی ترجمہ اور لفظی مطلب لینا مناسب ہے' جبکہ باطن سے رموز و اشارات جو امام کی مستند تشریحات ہی سے سمجھ آسکتے ہیں۔ بہت سے باطنی تصورات اور نظریات خفیہ باتیں ہیں۔ اسمٰعیلیوں کی مخفی کتابیں مثلاً حمیدالدین کرمانی کی راحۃ العقل' ابراہیم الحامدی کی' کنزالولد' علی بن محمد بن الولید کی' ذخیرۃ اور عمادالدین ادریس کی زھرالمعانی سے ثابت ہو جاتا ہے کہ اعلیٰ ترین باطنی عقاید کے بنیادی اصول وہی ہیں جو اسلام کے اساسی امور سمجھے جاتے ہیں' یعنی اللہ تعالی کی وحدانیت ' حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت اور قرآن مجید کی وحی الٰہی ہونے پر غیرمتزلزل ایمان۔

اسمٰعیلیوں کے باطنی عقائد یا تو تاویل سے تعلق رکھتے ہیں یا حقائق عالیہ سے۔ تاویل کے ذریعے گہرے اندرونی معانی کا انکشاف فقط اماموں ہی کا حق ہے۔ حقائق عالیہ علوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں "احد مطلق" کے بعد "عقل کل" اور "نفس الکل" کا ذکر ہے۔ افلاطون کا نظریہ "اعیان" بھی ان

میں شامل نظر آتا ہے۔ انسان مخلوقات کا سرتاج ہے۔ انسانیت کا سرتاج "انسان کامل" ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہیں۔ "نفس الکل" کے مثل دنیا میں رسول کے سوا وصی یعنی علی مرتضٰی ہیں۔ کرہ ارض کا انتظام عقل فعال کے ذمے ہے۔ اور ائمہ اس کے مثل ہیں۔ امام سے تعلق قائم کرکے انسان اپنے مصدر اعلی کی طرف مراجعت کرتا ہے اور نجات اخروی حاصل کر سکتا ہے۔ یہ نظام مستعلیوں کے ہاں مکمل طور پر معین ہو چکا ہے۔

نزاریوں نے روحانی زندگی پر زور دیا اور ظاہر کی اہمیت گھٹادی اور نور امامت کو بدترین اصول قرار دیا' کیونکہ دنیا کبھی امام کے بغیر نہیں رہی اور امام نہ ہو تو دنیا فوراً تباہ ہو جائے۔ نزاریوں نے عقاید میں کسی قدر مزید ترمیم سے بھی کام لیا ہے۔ اسمٰعیلیوں میں سات کے عدد کا شمار پراسرار اعداد میں ہوتا رہا ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ اسماعیلیہ در آ آ' بذیل مادہ۔

○

الاشعری : ابوالحسن علی بن اسمٰعیل'ایک مشہور عالم دین اور اھل سنت کے ایک فرقہ علم کلام کے بانی' جو انہیں کی طرف منسوب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۲۶۰ھ / ۸۷۳۔ ۸۷۴ء میں بصرے میں پیدا ہوے اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کی نویں پشت میں تھے۔ ایک روایت میں ان کا شجرۂ نسب یوں بیان کیا گیا ہے: علی بن اسمٰعیل بن اسحٰق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن ابی بردہ (دیکھیے Ritter در آ آ' ترکی' بذیل مادہ)۔ ان کی زندگی کے حالات بہت ہی کم معلوم ہیں۔ وہ بصرے کے رئیس المعتزلہ الجبائی کے بہترین تلامذہ میں سے تھے اور اگر وہ معتزلہ کو چھوڑ کر قدیم طریقے والوں (اھل السنۃ) کی جماعت میں شامل نہ ہو جاتے تو یقیناً اس کے جانشین ہوتے۔ اس تبدیلی رائے یا انقلاب عقائد کی تاریخ ۳۰۰ھ / ۹۱۲۔ ۹۱۳ء (یا اس سے ایک دو سال قبل) بیان کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کا اعلان انہوں نے جامع بصرہ کے منبر سے کیا تھا۔ زندگی کے آخری دنوں میں انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی اور ۳۲۴ھ / ۹۳۵۔۹۳۶ء میں وہیں وفات پائی۔

الاشعری کے تبدیلی عقائد کی جو داستان بیان کی جاتی ہے اس کی تفصیلات میں کئی اختلافات نظر آتے ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ وہ خواب میں رمضان المبارک کے مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زیارت سے تین مرتبہ مشرف ہوے۔ آپؐ نے انہیں حکم دیا کہ صحیح سنت کی پیروی کریں۔ انہیں یقین ہو گیا کہ یہ خواب سچا ہے اور چونکہ اہل سنت عقلی دلائل (علم الکلام) کو ناپسند کرتے تھے' اس لیے انہوں نے بھی اسے (یعنی کلام) کو چھوڑ دیا۔ تاہم تیسرے رویا میں انہیں حکم ملا کہ وہ صحیح سنت پر قائم رہیں' مگر "کلام" کو نہ چھوڑیں۔ اس روایت کی حقیقت اور اصلیت کچھ بھی ہو' بہر حال الاشعری کے موقف کا یہ ایک نہایت مختصر' لیکن مکمل خاکہ ہے کہ انہوں نے معتزلہ کے اعتقادی نظریات کو خیرباد کہااور ان کے مخالفین' مثلاً امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک اختیار کیا' جن کا وہ اپنے آپ کو علی الاعلان پیرو کہتے تھے اس کے ساتھ ہی اپنے ان نئے عقائد کا اسی قسم کے عقلی دلائل و براہین سے ثبوت بہم پہنچایا جن سے معتزلہ کام لیتے تھے۔

وہ بڑے بڑے مسائل جن میں انہوں نے معتزلہ کی مخالفت کی حسب ذیل ہیں: (۱) انہوں نے رائے قائم کی کہ اللہ کی صفات' مثلاً علم' بصراورکلام' ازلی و ابدی ہیں اور انہیں کے ذریعے وہ عالم ہے' بصیر ہے' متکلم ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات سے جدا نہیں ہیں یعنی اس کے لیے فقط ذات ہے' صفات نہیں ہیں؛ (۲) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید میں جو اللہ کے ہاتھ اور چہرے (وجہ) وغیرہ کا ذکر آیا ہے اس میں ان الفاظ سے مراد اس کا فضل اور اس کی ذات وغیرہ ہے۔ الاشعری اگرچہ اس امر سے اتفاق کرتے ہیں کہ ان الفاظ سے مراد کوئی جسمانی چیز نہیں ہے' تاہم یہ سب چیزیں اس کے لیے حقیقۃً ثابت ہیں' گو ہمیں ان کی اصلی اہمیت معلوم نہیں' وہ خدا کے "استواء علی العرش" (تخت پر بیٹھنے) کو بھی انہیں معنی میں تسلیم کرتے ہیں؛ (۳) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ قرآن مخلوق ہے الاشعری کا عقیدہ یہ ہے کہ "کلام" اللہ کی ازلی صفت ہے اور اس لیے قرآن غیر مخلوق ہے؛ (۴) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ خدا کو

حقیقی معنی میں دیکھا نہیں جاسکتا' کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جسم رکھتا ہے' الاشعری یہ مانتے ہیں کہ اللہ کا دیدار آخرت میں یقیناً حاصل ہوگا' مگر اس کی صورت اور کیفیت سے ہم ناآشنا ہیں؛ (۵) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں اختیار کا مالک ہے۔ اس کے مقابلے میں الاشعری اس پر زور دیتے ہیں کہ ہر چیز اللہ کے ارادے اور اس کی قدرت کے تحت ہے۔ ہر خیر و شر خدا کی مشیت سے ہے۔ وہ انسان کے فعل کا خالق ہے' اس حیثیت سے کہ وہ اس کے اندر فعل کی قوت پیدا کر دیتا ہے (عقیدہ "کسب" کا)' جو بعد میں اشعریہ کی ایک خصوصیت قرار پایا' موجد بالعموم خود الاشعری کو قرار دیا جاتا ہے' لیکن گو وہ اس نظریے سے واقف تھے تاہم خود ان کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ دیکھیے JRAS' ۱۹۴۳ء' ص ۲۴۶ بعد)؛ (۶) معتزلہ اپنے اصول "المنزلة بین المنزلتین" کی بنا پر قائل ہیں کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب مسلمان رہتا ہے نہ کافر۔ الاشعری اس پر معترض ہیں کہ وہ مومن تو رہتا ہے' لیکن اپنے جرم کی پاداش میں عذاب جہنم کا مستحق ہو سکتا ہے؛ (۷) الاشعری معاد کے مختلف احوال و کیفیات' مثلاً حوض کوثر' پل صراط' المیزان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کی حقیقت و اصلیت کے قائل ہیں' لیکن معتزلہ یا تو اس کا انکار کرتے ہیں یا ان کی عقلی توجیہ کرتے ہیں۔

الاشعری وہ پہلے شخص نہیں' جنھوں نے قدیم اہل السنة کے عقاید کی تائید اور ان کے اثبات کے لیے علم کلام سے کام لیا۔ ان لوگوں میں جنھوں نے اس سے پہلے اس قسم کی کوشش کی الحارث بن اسد المحاسبی بھی ہے۔ الاشعری کو البتہ اس بات میں اولیت حاصل ہے کہ انھوں نے طریقہ کلامیہ سے اس طرز سے کام لیا جو جمہور اہل السنة کی نظر میں قابل قبول تھی۔ انھیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ معتزلہ کے عقائد و آرا کا گہرا اور تفصیلی مطالعہ کر چکے تھے (جیسا کہ ان کی بیانیہ تصنیف مقالات الاسلامیین' استانبول ۱۹۲۹ء' سے پتا چلتا ہے' دیکھیے R.Strothmann در Islam' ۱۹' ۱۹۳ تا ۲۴۲)۔ ان کے کثیر التعداد پیرو الاشعریہ (واحد: اشعری) یا اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوے' اگرچہ ان میں سے اکثر بعض جزئیات میں اپنی الگ رائے رکھتے تھے۔

کسی یورپی طالب علم کو بادی النظر میں ان کا طرز استدلال امام احمد بن حنبلؒ کے متبعین سے' جو انتہا درجے کے قدامت پسند ہیں' زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتا' کیوں کہ ان کے بہت سے دلائل قرآن و حدیث کی تعبیر پر مبنی ہیں (دیکھیے A.J.Wenisinck: *Muslim Creed*' کیمبرج ۱۹۳۲ء' ص ۹۱)۔ اگرچہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مخالفین' بشمولیت معتزلہ' خود اس قسم کے دلائل استعمال کرتے تھے اور الاشعری ہمیشہ مخالف کے طرز استدلال ہی سے کام لیتے تھے' تاہم جب مخالفین کسی خالص عقلی مفروضے کو تسلیم کر لیتے تو الاشعری ان کی تردید میں اسے بھی بے دھڑک استعمال کرتے تھے۔ آخر کار جب عقلی دلائل کا جواز قبول کر لیا گیا تو اشعریہ یا کم سے کم الاشعری کے بہت سے متبعین کے لیے اس قسم کے طریق استدلال کو آگے بڑھانا یا ترقی دینا بالکل آسان ہوگیا' تاآنکہ بعد کی صدیوں میں علم کلام بالکل معقولات ہی پر مبنی رہ گیا' حالانکہ یہ خیال الاشعری کی افتاد طبع سے کوسوں دور تھا۔

۳۰۰ھ تک تالیف شدہ اپنی چونسٹھ کتابوں کے ناموں کی فہرست خود الاشعری نے اپنی العمد (العُمد) نامی کتاب میں دی ہے۔ ۳۰۰ھ اور ۳۲۴ھ کے درمیان تالیف شدہ اکیس کتابوں کے نام ابن فورک نے ذکر کیے ہیں اور ابن عساکر نے ان پر تین کتابوں کے ناموں کا اضافہ کیا ہے (تبیین' ص ۱۲۸ تا ۱۳۶؛ قوام الدین' ص ۱۶۴ تا ۱۶۸؛ Spitta' ص ۶۳ بعد)۔ قاضی ابوالمعالی بن عبدالملک کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتابوں کی تعداد تین سو ہے (تبیین' ص ۱۳۸)۔ یہ تالیفات چند قسموں میں بانٹی جاسکتی ہیں: (۱) وہ کتابیں جو معتزلی دور میں لکھیں' مگر بعد میں خود انھیں ترک کر دیا یا ان کا رد لکھا؛ (۲) طبیعیوں' دہریوں' براہمہ' یہود' نصاریٰ' مجوس' ارسطو اور ابن الراوندی کے عقائد کے رد میں لکھیں؛ (۳) وہ کتابیں جو خارجیہ' جہمیہ' شیعہ اور معتزلہ کے خلاف لکھیں؛ (۴) وہ کتابیں جن میں مسلموں اور غیر مسلموں کے مقالات کی طرح کی چیزیں نقل کی گئی ہیں؛ (۵) خود ان سے مختلف مقامات کے لوگوں نے پوچھے تھے۔ ان کتابوں میں سے ہم تک مندرجہ ذیل پہنچی ہیں:

۱۔ بڑی کتابوں میں سے ہم تک صرف مقالات الاسلامیین نامی کتاب پہنچی ہے(طبع C.H.Ritter در 'BI' استانبول ۱۹۲۸ - ۱۹۳۳ء).

۲۔ الابانہ عن اصول الدیانہ : الاشعری نے اس کتاب میں اپنے ' یعنی اصحاب حدیث کے' عقیدے کو چھوڑ کر دیگر مختلف اسلامی عقائد کے رد میں دلائل پیش کیے ہیں.

۳ اللمع : یہ دس ابواب پر مشتمل تالیف ہے' جس میں قرآن' مشیئت الٰہی'رویت باری تعالیٰ' قدر' استطاعت' تعدیل' تجدید ایمان' جزء و کل' وعد و وعید اور امامت سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب ابھی تک نہیں چھپی.

۴۔ رسالۃ الایمان: Spitta نے اس رسالے کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (ص ۱۰۱ تا ۱۰۴).

۵۔ رسالہ کَتَبَ بھا الی اھل الثغر بباب الابواب: اس رسالے میں اھل سنت و جماعت کے عقیدے کی مفصل وضاحت کی ہے۔ قوام الدین برسلان نے اسے ترکی ترجمے کے ساتھ نشر کر دیا ہے.

۶۔ قول جملہ اصحاب الحدیث و اھل السنۃ فی الاعتقاد: (چھپا نہیں ہے).

۷۔ رسالہ استحسان الخوض فی علم الکلام: (حیدر آباد ۱۳۴۴ھ): یہ کتاب خصوصاً اھل حدیث کے رد میں ہے' جو اصول علم کلام کا عقلی دلائل سے' یعنی دینی عقائد کا بطریق حجت ثابت کرنا پسند نہیں کرتے.

مآخذ : (۱) اللمع و رسالہ استحسان الخوص فی علم الکلام' طبع وترجمہ از R.C.McCarthy: *The Theology of al Ash'ari* بیروت ۱۹۵۳ء؛ (۲) الابانہ' حیدر آباد ۱۳۲۱ھ' وغیرہ و قاھرہ ۱۳۴۸ھ'مترجمہ W.C.Klein: نیوھیون ۱۹۴۰ء؛ (۳) ابن عساکر: تبیین کاذب المفتری' دمشق ۱۳۴۷ھ (تلخیص از McCarthy کتاب مذکور و A..F.Mehren روئداد (Travaux) سوم بین الاقوامی اجتماع مستشرقین'۲: ۱۲۷ تا ۲۳۲)؛ (۴) D.B.Macdonald: *Development of Muslim Theology*' نیویارک ۱۹۰۳ء؛ (۵) W.Montgomery Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam*' لنڈن ۱۹۴۸ء' ص ۱۳۵ تا ۱۵۰؛ (۶) ابن الندیم: فہرست' ص ۱۸۱؛ (۷) ابن خلکان: عدد ۴۴۰؛ (۸) الخلیب: تاریخ بغداد' ۱۱-۳۴۶ بعد؛ (۹) السبکی: طبقات الشافعیہ' ۲: ۲۴۵ تا ۳۰۱؛ (۱۰) الخوانساری: روضات الجنات' ص ۴۷۴ تا ۴۷۶؛ (۱۱) براکلمان: طبع ثانی' ۱: ۲۰۶ تا ۲۰۸؛ (۱۲) تکملہ' ۱: ۳۴۵ بعد.

○

الاشعری' ابوموسیٰؓ :

بن قیس الاشعری' نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نامور صحابی اور سپہ سالار' جو ۶۱۴ء میں پیدا ہوے۔ ان کا اصلی وطن یمن تھا۔ وہ اپنے بہت سے رشتے داروں اور افراد قبیلہ الاشعر کے ساتھ جنوبی عرب سے سمندر کے راستے روانہ ہوے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بارگاہ میں اس وقت حاضر ہوے جب آپ' ۷ھ/ ۶۲۸ء میں یہود کے خلاف خیبر کے مشہور نخلستان میں صف آرا تھے' چنانچہ وہ بیعت کر کے خدام رسالت پناہ کی صف میں شامل ہوگئے (بعض مآخذ' مثلاً ابن حجر: تہذیب' ۲: ۱۲۶۵' میں جو کہا گیا ہے کہ وہ ان مہاجرین میں سے تھے جنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی' بموجب ظن غالب صحیح نہیں ہوسکتا' دیکھیے ابن عبدالبر: الاستیعاب' حیدر آباد ۱۳۱۸ھ' ص ۳۹۲'عدد ۱۶۲۲ وص ۶۷۸ تا ۶۷۹' عدد ۶۷۸)۔ ۸ھ/ ۶۳۰ء میں وہ غزوۂ حنین میں شریک ہوے (الطبری' ۱: ۱۶۶۷)۔ ۱۰ھ/ ۶۳۱- ۶۳۲ء میں انھیں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے ساتھ یمن میں اشاعت اسلام کے لیے بھیجا گیا اور اسی علاقے کے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی جانب سے اور آپ کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے عامل رہے۔ ۱۷ھ/ ۶۳۸ء میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مغیرہؓ بن شعبہ[رک باں]کو معزول کرنے کے بعد انھیں بصرے کا عامل مقرر کر دیا (الطبری' ۱:۲۵۲۹' نیز دیکھیے ص ۲۳۸۸)۔ اھل کوفہ کی درخواست پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ۲۲ھ/ ۶۴۲- ۶۴۳ء میں انھیں وہاں کا عامل مقرر کیا۔ اس عہدے پر وہ چند ماہ تک مامور رہے۔ پھر جب حضرت مغیرہؓ کو ان کے منصب پر بحال کر دیا گیا تو انھیں دوبارہ (الطبری' ۱: ۲۶۷۸ بعد) بصرے کی ولایت

(گورنری) پر واپس بھیج دیا گیا۔ (قاضی کے فرائض کے متعلق ان کے نام حضرت عمر فاروق نے جو خط لکھا اس کے لیے دیکھیے J.RAS، ۱۹۱۰ء)۔

بحیثیت والی بصرہ ابو موسیٰ نے خوزستان کی تسخیر کی تیاری کی (۱۷ھ/ ۶۳۸ء تا ۲۱ھ/ ۶۴۲ء) اور اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا اور انھیں کو اس کا فاتح سمجھنا چاہیے (Caetani: Annali، بذیل ۱۶ھ، پارہ ۲۶۱)۔ خوزستان کا دارالسلطنت سوق الاھواز (یا صرف الاھواز) تو ۱۷ھ/ ۶۳۸ء ہی میں فتح ہو گیا تھا، لیکن جنگ جاری رہی، جس میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ متعدد مستحکم اور مضبوط قلعہ بند شہروں کا یکے بعد دیگرے مسخر کرنا تکمیل فتح کے لیے ضروری تھا اور ان میں سے بعض کو خوزستان کے دوسرے صدر مقام تستر (= شستر یا ششتر) کی تسخیر کے بعد از سر نو فتح کرنا پڑا۔ ابو موسیٰ نے الجزیرہ کی تسخیر میں بھی حصہ لیا (اواخر ۱۸ھ/ ۶۳۹ء تا ۲۰ھ/ ۶۴۱ء) اور اس مقصد کے لیے اپنی فوجوں کو حضرت عیاضؓ بن غنم کی فوجوں کے ساتھ ملا دیا۔ علاوہ ازیں وہ ایرانی سطح مرتفع کی فتح میں شریک ہوے، چنانچہ نہاوند کے معرکے میں ان کا موجود ہونا مذکور ہے۔ اس علاقے کے بہت سے شہروں کی تسخیر انھیں کی طرف منسوب ہے (مثلاً الدینور، قم، قاشان وغیرہ)۔

۲۳ھ/ ۶۴۳۔ ۶۴۴ء میں ایک نہایت ہی خون ریز، مگر فیصلہ کن جنگ میں انھوں نے بہت سے کرد قبائل کو شکست دی، جو مخالفانہ ارادے کے ساتھ (الاھواز کے صوبے میں) بیروذ کے مقام پر جمع ہو گئے تھے اور جنھوں نے اس علاقے کے بہت سے باشندوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا تھا۔ انھوں نے شہر کا محاصرہ کر لیا، جہاں باغیوں کے باقی ماندہ سپاہی پناہ گزین ہو گئے تھے، پھر باقی ماندہ ملک کو فتح کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ اسی موقع پر مال غنیمت کی تقسیم کے بارے میں ان کے خلاف دربار خلافت میں شکایت پہنچائی گئی اور انھیں امیرالمومنین کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا پڑی (الطبری، ۱: ۲۷۰۸ تا ۲۷۱۳)۔ اس کے بعد الاشعری نے فارس پر چڑھائی کی (اواخر ۲۳ھ/ ۶۴۴ء) اور بہت سے معرکوں میں عثمانؓ بن ابی العاص کی مدد کی، جنھوں نے اس صوبے کی فتح کا آغاز بحرین اور عمان سے کر دیا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۳۸۷)۔

اس موقع پر ایک ضمنی حادثے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو موسیٰؓ کے خلاف پہلے ہی سے (۲۶ھ/ ۶۴۶۔ ۶۴۷ء) عدم اطمینان کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا۔ (الطبری نے بذیل ۲۹ھ ان کی فوجوں میں عدول حکمی کی تحریک برپا ہونے کا ذکر کیا ہے (دیکھیے ۱: ۲۸۲۹)، جو در حقیقت ۲۶ھ میں معرض ظہور میں آئی تھی Caetani: Annali، ۲۶ ہجری، پارہ ۳۸)، لیکن ان کی مزعومہ کوتاہیوں کے خلاف نہایت سنگین احتجاج وہ تھا جو اہل بصرہ کے ایک وفد نے ۲۹ھ/ ۶۴۹۔ ۶۵۰ء میں مدینہ منورہ میں حاضر ہو کر کیا (الطبری، ۱: ۲۸۳۰)، جس پر حضرت عثمانؓ نے ان کی جگہ عبداللہ بن عامر کو مامور کرنے کا فیصلہ کیا۔ بایں ہمہ ابو موسیٰؓ کوفے کے لوگوں کے دلوں میں اس قدر گھر کر چکے تھے کہ انھوں نے ۳۴ھ/ ۶۵۴۔ ۶۵۵ء میں وہاں کے والی سعید بن العاص کو شہر سے نکال دینے کے بعد وہاں ابو موسیٰؓ کی دوبارہ تقرری کا مطالبہ کیا (الطبری، ۱: ۲۹۳۰، الاغانی، ۱۱: ۳۱)، چنانچہ الاشعریؓ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت تک برابر وہاں کے والی رہے۔ حضرت علیؓ کے انتخاب پر ابو موسیٰؓ نے کوفیوں کی طرف سے ان کی بیعت کی (الطبری، ۱: ۳۰۸۹؛ المسعودی: مروج، ص ۲۹۶ وغیرہ) اور وہ اپنے منصب پر بحال رہے، جب کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالی عنہ کے مقرر کردہ دوسرے تمام عامل معزول کر دیے گئے (الیعقوبی، ۲: ۲۰۸)، لیکن جب حضرت علیؓ کی حضرت سیدہ صدیقہ عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا اور حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ تعالی عنہما سے جنگ چھڑ گئی تو ابو موسیٰؓ نے اپنی رعایا کو غیر جانب دار رہنے کا حکم دیا (الطبری، ۱: ۳۱۳۹؛ الدینوری، ص ۱۵۳ بعد وغیرہ) اور باوجود پورا دباؤ پڑنے کے انھوں نے اپنے رویے میں کوئی تبدیلی نہ کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیعان علیؓ نے انھیں اولیں موقع پر شہربدر کر دیا (الطبری، ۱: ۳۱۴۵ تا ۳۱۴۹، ۳۱۵۲ تا ۳۱۵۴) اور امیرالمومنین نے انھیں نہایت ہی تہدید آمیز الفاظ میں معزولی کا حکم بھیج دیا، مگر چند ماہ بعد انھیں امان دے دی گئی (نصر بن مزاحم المنقری: وقعۃ صفین، طبع عبدالسلام محمد ہارون، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، ص ۱۵۷؛ الطبری، ۱: ۳۳۳۳)۔

ابو موسیٰؓ ان دو حَکموں میں سے تھے جو جنگ صفّین (۳۷ھ/ ۶۵۷ء) میں حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ کے مابین تنازع چکانے کے لیے مقرر کیے گئے تھے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انھیں حضرت علیؓ کی طرف سے ثالث مقرر کیا گیا تھا، اس بنا پر کہ ان کے طرف داروں نے اصرار کیا تھا کہ ثالث ایک غیر جانب دار شخص ہونا چاہیے، کیوں کہ انھیں اپنے موافق فیصلے کا پورا پورا یقین تھا (تحکیم کی تفصیل کے لیے دیکھیے مادہ علیؓ بن ابی طالب)۔ اذرح کی مجلس کے بعد جہاں تحکیم کے لیے نمایندے جمع ہوے تھے ابو موسیٰؓ مکہ معظمہ چلے گئے، پھر جب حضرت معاویہؓ نے بسر بن ابی ارطاۃ کو ۴۰ھ/ ۶۶۰ء میں حرمین پر قبضہ کرنے کے لیے بھیجا تو ابو موسیٰؓ کو خوف ہوا کہ کہیں مجھ سے انتقام نہ لیا جائے کیونکہ انھوں نے اذرح میں حضرت معاویہؓ کے انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ بعض مآخذ کی رو سے وہ وہاں سے چلے گئے۔ بسر نے انھیں از سر نو اطمینان دلایا اور ان کا خدشہ دور کیا (اس واقعے کی مختلف و متضاد بیانات کے لیے دیکھیے Caetani: *Annali*، ۴۰ھ، پارہ ۸، حاشیہ ۳)۔ اس کے بعد حضرت ابو موسیٰؓ نے ملکی سیاسیات میں کوئی حصہ نہیں لیا اور یہ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کی تاریخ وفات یقینی طور پر معلوم نہیں (۴۱، ۴۲، ۵۰، ۵۲، ۵۳ھ، مگر ۴۲ھ سب سے زیادہ قابل وثوق ہے)۔

ابو موسیٰؓ کو ان کی قراءت قرآن و صلوٰۃ کی بنا پر بڑی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، ان کی آواز بہت دلکش تھی (ابن سعد: طبقات، ۲/ ۲: ۱۰۶)، لیکن ان سب چیزوں سے زیادہ ان کا نام علوم قرآنیہ کے ساتھ وابستہ چلا آیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۳: ۲۸۷ تا ۲۸۸۹، ۲۹۳ ببعد و ۴: ۱۹۹ ببعد، ۲۳۷.

○

اصحابؓ : دیکھیے صحابہؓ

○

اصحاب الاخدود : "خندق والے" ایک لقب، جو قرآن مجید کی سورہ ۸۵ (البروج) کے شروع میں آیا ہے اور جس کی تفسیر میں مختلف اقوال مروی ہیں۔ آیات ۴ تا ۷ میں یوں ہے: "مارے گئے اس خندق والے جو ایندھن والی تھی جب وہ اس (آگ) کے پاس بیٹھے تھے تو اس کو جو وہ ایمان والوں کے ساتھ کر رہے تھے آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔"

قرآن مجید کے قدیم مفسر اور مؤرّخ ان آیات کے مختلف محمول بتاتے ہوے یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا اشارہ نجران میں عیسائیوں کی اس عقوبت کی طرف ہے جو یہودی بادشاہ ذونواس [رک بان] کے زمانے میں اور، جہاں تک تاریخ سے ثابت ہو سکا ہے، ۵۲۳ء میں عمل میں آئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عیسائی شہدا کو ایک خندق میں، جو اسی غرض کے لیے کھودی گئی تھی، زندہ جلا دیا گیا تھا۔ کبھی کبھی اس قرآنی عبارت کو اس قصے سے بھی مربوط کیا گیا ہے جو آخر میں دانیال Daniel، باب ۳، تک جاتا ہے ("جلتی بھٹی میں کے آدمی")۔

تاہم حقیقت میں اس عبارت کا مفہوم گرم Grimme نے بیان کیا ہے اور Horovitz نے بھی اسی کی زیادہ تفصیلی طور پر تشریح کی ہے، یعنی ان آیات میں روز جزا کا ایک منظر کھینچا گیا ہے۔ جیسے کہ قرآن میں اکثر بیان ہوا ہے، گویا اصحاب الاخدود گنہگار لوگ ہیں، جو اس سلوک کی پاداش میں جو انھوں نے مومنوں سے کیا تھا جہنم کی آگ میں ڈالے جائیں گے (آیت ۷).

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۸۵ (البروج): ۴ تا ۷، کی تفاسیر، خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳۰: ۷۲ تا ۷۵ (دیکھیے Loth، در *ZDMG*، ۱۸۸۱ء، ص ۶۱۰ تا ۶۲۲)؛ (۲) ابن ہشام: طبع Wüstenfeld، ص ۲۴ ببعد؛ (۳) الطبری: تاریخ، ۱: ۹۲۲ تا ۹۲۵؛ (۴) Noldeke: *Geschichte der 'Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden*، ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۷؛ (۵) المسعودی: مروج، ۱: ۱۲۹ ببعد؛ (۶) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۳۸۰ تا ۳۸۲.

○

اصحاب الأیکہ : (بن کے لوگ) جن کی طرف حضرت شعیبؑ [رک بآں] مبعوث ہوے۔ قرآن مجید میں اصحاب الایکہ کا ذکر چار بار آیا ہے، یعنی ۱۵ [الحجر]: ۷۸؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۷۶، ۳۸: [صٓ] ۱۳ اور ۵۰ [قٓ]: ۱۴.

نافع، ابن کثیر اور ابن عامر نے سورۃ الشعراء او سورۃ ص میں "الایکہ" کے بجائے "لیکہ" (غیر منصرف) پڑھا ہے، جو بظاہر علم ہونے کے باعث کسی مقام کا نام ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ الجوھری کا قول ہے کہ ایکہ سے مراد بیشہ گھنا جنگل ہے اور لیکہ ایک گاؤں کا نام ہے (الصحاح، ۴: ۱۵۷)۔ ابو حیان الاندلسی نے ایک اور تصریح بھی کی ہے کہ لیکہ ایک خاص مقام کا نام ہے اور ایکہ تمام ملک کا نام ہے (البحر المحیط، ۷: ۳۷)۔

بعض مفسرین کا خیال ہے کہ اصحاب الایکہ او اصحاب مدین [رکّ بآں] ایک ہی امت کے دو نام ہیں: یہ دو الگ الگ قومیں نہ تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری: تاریخ، ۱: ۳۶۷ تا ۳۶۹؛ ابن کثیر، ۲: ۲۳۱)۔ الحاکم نے بھی ایک روایت وہب بن منبہ سے منقول بیان کی ہے کہ اصحاب الایکہ اہل مدین ہی ہیں (المستدرک، ۲: ۵۶۸)۔

لیکن اکثر مفسرین اس طرف گئے ہیں کہ اہل مدین اور اصحاب الایکہ دو جداگانہ امتیں تھیں اور حضرت شعیب کو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کی طرف مبعوث فرمایا۔ مفسرین کا استدلال یہ ہے کہ ان دونوں امتوں کے حضرت شعیبؑ سے سوال و جواب اور ان کا طرز خطاب مختلف ہے اور انجام کار عذاب اور طریق عذاب بھی مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اہل مدین خود حضرت شعیبؑ کی اپنی قوم تھی، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: وَ اِلٰی مَدْیَنَ اَخَاهُمْ شُعَیْبًا (۷ [الاعراف]: ۸۵) اور (اہل) مدین کی طرف ان کے بھائی شعیبؑ کو (مبعوث کیا)، مگر اصحاب الایکہ سے حضرت شعیبؑ کی نسبت واضح نہیں، چنانچہ یہ دونوں الگ الگ امتیں ہی تصور کی جاسکتی ہیں۔

مدین (Madiau) در اصل حضرت ابراہیمؑ کے ایک بیٹے کا نام تھا، جو قطورا (Xettovpa) کے بطن سے پیدا ہوا۔ مدین نے خلیج عقبہ کے کنارے سے کسی قدر فاصلے پر حجاز عرب میں کوہ سینا کے جنوب مشرق میں کھلے راستے پر (وَ اِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِیْنٍ (۱۵ [الحجر]: ۷۹) سکونت اختیار کرلی۔ رفتہ رفتہ وہاں ایک بستی آباد ہوگئی اور وہ مدین کے نام سے مشہور ہوگئی۔ بطلیموس کے جغرافیے (لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۷) میں اس کا نام موڈیانا Modiava لکھا ہے۔ یہ شہر اب ویران ہے۔ کچھ کھنڈرات اب بھی وہاں موجود ہیں۔ یہ مقام اب سعودی عرب میں شامل ہے۔

مفسرین نے بیان کیا ہے کہ اس شہر کے قریب گھنے درختوں کا بن تھا، جہاں کے باسی تجارت میں ناپ تول پورا نہ کرتے تھے، لوگوں کو خسارہ پہنچاتے تھے اور الفساد فی الارض پر تلے رہتے تھے۔ حضرت شعیبؑ نے انہیں سمجھایا اور اللہ سے ڈرنے کو کہا، مگر انہوں نے شعیبؑ کو "مُسَحَّر" (= مسحور) کہہ کر ٹال دیا اور کہا کہ اگر آپ سچے ہیں تو آیئے ہم پر آسمان کا ٹکڑا لا گرایئے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر عذاب یوم الظُّلَّۃ (سائبان والے دن کا عذاب) نازل فرمایا۔ پہلے تو ان پر گرمی اور تپش مسلط کر دی، پھر عذاب بادل کی شکل میں بھیج دیا۔ جب بادل قریب ہوا تو یہ لوگ تسکین پانے کی خاطر اس کی طرف بڑھے۔ جیسے ہی وہ اس کے نیچے پہنچے تو بادل میں سے آگ برسنے لگی۔

اصحاب مدین پر بھی عذاب نازل ہوا۔ اصحاب مدین شرک میں مبتلا تھے اور ان کے ہاں بھی ڈنڈی مارنا اور کم تولنا رواج پا چکا تھا۔ حضرت شعیبؑ نے انہیں بھی بہت سمجھایا، مگر وہ استکبار اور سرکشی سے باز نہ آئے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا عذاب ان پر رجفہ (زلزلے) اور صیحہ (= چیخ) کی صورت میں اترا۔

مآخذ: (۱) تفسیر کی کتابوں (مثلاً تفسیر الطبری، تنویر المقیاس، الکشاف، انوار التنزیل، معالم، البحر المحیط، روح المعانی، تفسیر ابن کثیر، التفسیر المظہری اور تفسیر المنار، وغیرھا، بذیل آیت محولہ بالا) کے علاوہ؛ (۲) لغت کی کتابیں (مثلاً راغب الاصفہانی کی المفردات، الصحاح للجوھری، القاموس، تاج العروس، لسان العرب، وغیرھا بذیل مادہ ایک)؛ نیز دیکھیے: (۳) النووی، تہذیب الاسماء، ص ۲۴۶؛ (۴) الذہبی: میزان الاعتدال، ص ۱۸۱، عدد ۱۶۱۷؛ (۵) البدایہ و النہایہ، ۱: ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۶) فتح الباری، ۶: ۳۲۳ تا ۳۲۴؛ (۷) عمدۃ القاری، ۷: ۴۱۶، ۹: ۷۸؛ (۸) المسعودی: مروج، پیرس ۱۹۱۷ء، ۱: ۹۳ و ۳: ۱ تا ۳۰۳۔

○

اصحاب بدر: (یا اہل بدر، یا بدریون = بدر والے) وہ صحابہ کرامؓ جنہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے ساتھ شامل ہو کر مکہ مکرمہ کے شمال مغرب اور مدینہ منورہ کے جنوب مغرب کی طرف ینبوع کے قریب مقام بدر [رک باں] میں ۱۷ رمضان ۲ ھ / ۱۴ مارچ ۶۲۴ء کو مشرکین مکہ کا مقابلہ کیا اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و امداد سے مظفر و منصور ہوے۔

اصحاب بدرؓ کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ ایک بار ۳ [آل عمران]: ۱۲۳ میں وارد ہوا ہے اور قرائن کے ساتھ بدر اور اصحاب بدرؓ کا ذکر متعدد بار آیا ہے (مثلاً سورہ ۸ [الانفال]: میں بار بار آیات ۷ تا ۱۲، ۱۷، ۲۵، ۴۱ تا ۴۴؛ سورہ ۵۴ [القمر: ۴۵، سورہ ۵۷ [الحدید]: ۱۰)۔

غزوۂ بدر کو "یوم الفرقان" (۸ [الانفال]: ۴۱، یعنی فیصلے کا دن) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، کیوں کہ اس روز حق و باطل کی کش مکش کا کھلا فیصلہ ہوگیا۔ اسے "البطشة الکبرٰی" (بڑی گرفت) (۴۴ [الدُّخان]: ۱۶) بھی کہا گیا ہے (دیکھیے الطبری: تفسیر، ۲۵: ۶۴ تا ۶۷، ۷۰؛ ابن قتیبہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۴۰۲؛ الزمخشری؛ ۴: ۲۷۴)۔ بعض مفسروں نے "السابقون الاوّلون" (۹ [التوبہ]: ۱۰۰) سے مراد اصحاب بدر کو لیا ہے (الطبری، بذیل آیت مذکورہ؛ الزمخشری، ۲: ۳۰۴)۔

اللہ تعالیٰ نے اصحاب بدر سے وعدہ کیا کہ دو میں سے ایک گروہ (بعیر یا نفیر) پر وہ انہیں فتح و غلبہ عطا کرے گا، حق بات ثابت کر دے گا اور کافروں کی جڑ کاٹ دے گا (۸ [الانفال]: ۷)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ایک ہزار ملائکہ اصحاب بدرؓ کی مدد کے لیے بھیجنا منظور فرمایا (۸ [الانفال]: ۹) بلکہ یہ بھی فرمایا کہ تین ہزار ملائکہ (۳ [آل عمران]: ۱۲۴ تا ۱۲۵) قرآن کریم میں ایسی کوئی نص ناطق موجود نہیں کہ ملائکہ نے واقعی بدر میں جنگ کی۔ ابوبکر الاصم کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ملائکہ کے آسمان سے اتر کر مقابلے میں شرکت کرنے سے انکار کیا ہے۔ سر سید احمد خان اور شیخ محمد عبدہ، کا بھی یہی نظریہ معلوم ہوتا ہے (سر سید، ۲: ۶۹ تا ۷۱، تفسیر المنار، ۴: ۱۱۳)۔ اللہ جل شانہ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ اصحاب بدر کے دلوں کو ثابت و مضبوط کر دیں اور اللہ تعالیٰ نے خود کفار کے دلوں میں دہشت اور رعب ڈال دیا۔ ملائکہ کو مزید حکم دیا کہ اہل بدر کے ساتھ ہو کر کفار کی گردنوں پر تلوار ماریں اور ان کی پور پور کاٹ ڈالیں (قرآن مجید، ۸ [الانفال]: ۱۲)۔

بعض مفسروں نے (اِذْ اَنْتُمْ قَلِیْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِی الْاَرْضِ الخ" (۸ [الانفال]: ۲۶) کو بھی غزوۂ بدر سے متعلق بتایا ہے۔ ان کے نزدیک اصحاب بدرؓ کو علم ہوچکا تھا کہ وہ طاقت اور تعداد میں قلیل ہیں اور ضعیف و مغلوب سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ملک (یا مکہ) میں ڈرتے پھرتے ہیں، کہیں انہیں لوگ اچک نہ لے جائیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ٹھکانا دیا اور اپنی مدد سے انہیں قوت عطا کی اور پاکیزہ چیزیں عنایت فرمائیں۔

اصحاب بدر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس موقع پر تین سو تیرہ کے قریب مجاہدین لے کر چلے، جن میں سے ۷۷ مہاجر اور باقی انصار تھے۔ ان میں سے آٹھ کو انہوں نے پیچھے چھوڑ دیا۔ ان کے نام یہ ہیں: عثمانؓ بن عفان (جنہیں ان کی اہلیہ محترمہ، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادی رقیہؓ کی تیمارداری کے لیے مدینے میں چھوڑ دیا گیا)، طلحہؓ بن عبیداللہ اور سعیدؓ بن زید (جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان کے قافلے کی ٹوہ لینے کے لیے شام کی طرف روانہ کیا)، ابو لبابہ رفاعہؓ بن عبدالمنذر (جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے الروحاء کے مقام پر پہنچ کر مدینہ منورہ واپس بھیج دیا)، عاصمؓ بن عدی البلوی (جنہیں قبا اور عوالی کا امیر بنا کر پیچھے چھوڑ دیا گیا)، الحارث بن الصّمۃ (جنہیں چوٹ لگ جانے کی وجہ سے الروحاء سے مدینے کو لوٹا دیا گیا) اور خواتؓ بن جبیر (جن کے صفراء پہنچ کر پاؤں میں پتھر لگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں مدینے واپس بھیج دیا)۔ ان سب کو مال غنیمت کا حصہ دیا گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ نے فرمایا کہ انہیں شرکت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔

بعض نے کہا ہے کہ اصحاب بدر اصحاب طالوت کی تعداد میں تھے، یعنی ۳۱۳، بعض نے ۳۱۴ بتائے ہیں اور بعض نے ۳۵۰ سے بھی اوپر نام گنوائے ہیں۔ اس معرکے میں چودہ صحابہ شہید ہوے، چھے مہاجر اور آٹھ انصار۔

اصحاب بدر کا درجہ سب سے بلند و ارفع ہے، ان کا

مرتبہ کسی اور کو نصیب نہیں (۵۷ [الحدید]: ۱۰)۔ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اہل بدر سے فرمایا: "بے شک اللہ تعالی نے تمہارے لیے جنت واجب کر دی ہے" (البخاری، ۵: ۷۸) چنانچہ اصحاب بدرؓ مغفور ہیں۔ اللہ نے ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے۔ ۸ھ/ ۶۲۹ء میں جب مکے پر حملے کی تیاریاں ہو رہی تھیں اور غنیم کو بے خبر رکھنے کے لیے تمام احتیاطی تدابیر عمل میں لائی جا رہی تھیں تو حاطب بن ابی بلتعہ نے مکے میں مقیم اپنے احباب کو ایک خط لکھا کہ خبردار رہو کہیں لشکر اسلام کی زد میں نہ آ جانا اور یہ خط ایک عورت کے ذریعے بھیجا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے قبل از وقت بتا دیا کہ کوئی خبر مکے کو جا رہی ہے۔ انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ، الزبیرؓ بن العوام اور المقدادؓ بن الاسود کو تلاش کا حکم دیا۔ ان اصحاب نے بہت جستجو کے بعد حمراء الاسد کے قریب روضۂ خاخ میں ایک عورت کو جا لیا اور اس سے خط برآمد کر لیا۔ جب معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حضور میں پیش ہوا تو حاطبؓ نے عرض کی "یارسول اللہ! میرے معاملے میں عجلت نہ فرمایئے۔ قریش مکہ کے چند افراد کے ساتھ میرے روابط عرصہ قدیم سے ہیں اور میں ان کا احسان مند ہوں۔ اب تک دیگر مہاجر بھی اپنے مکی اعزہ و اقارب کی حمایت و مساعدت کرتے رہے ہیں، اس لیے میں نے بھی اس احسان کا معاوضہ ادا کرنے کی خواہش کی جو میرے مکی دوست میرے عزیزوں کے ساتھ روا رکھتے ہیں ورنہ ان سے میرا کوئی نسبی تعلق نہیں اور نہ میں ارتداد کا مرتکب ہوا ہوں نہ میں نے کفر کو اسلام پر ترجیح دی ہے"۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے انہیں خائن اور منافق قرار دے کر اجازت چاہی کہ ان کی گردن اڑا دی جائے، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "کیا حاطب معرکۂ بدر میں شریک نہ تھے؟ کیا اللہ تعالی نے اصحاب بدرؓ سے جنت کا وعدہ نہ کیا تھا اور ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف نہ کر دیے تھے؟" اس پر حضرت عمرؓ الفاروق کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے۔ حضرت حاطبؓ سے پھر کسی نے تعرض نہیں کیا، البتہ مسطحؓ بن اثاثہ نے بھی غزوۂ بدر میں شرکت کی تھی، لیکن وہ منافقوں کے دام فریب میں آگئے اور قصۂ افک میں ماخوذ ہوے، چنانچہ ان پر حد جاری ہوئی۔

متعدد علما نے اصحاب بدر کے فضائل، ان کے ناموں کی برکات و کرامات اور اس ضمن میں اپنے ذاتی تجربات کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عمرؓ الفاروق اصحاب بدرؓ کا بہت احترام فرماتے اور انہیں حد درجہ محبوب جانتے تھے، چنانچہ جب انہوں نے "دیوان" مرتب کروایا تو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے بعد اصحاب بدر کو سر فہرست رکھا، اسی طرح حضرت علیؓ بن ابی طالب بھی اصحاب بدرؓ کو بہت محبوب رکھتے تھے، چنانچہ حضرت عثمانؓ بن عفان کی شہادت کے بعد مسند خلافت تین دن تک خالی رہی۔ لوگوں نے حضرت علیؓ سے بار بار درخواست کی اور اس منصب کو قبول کرنے کے لیے سخت اصرار کیا، لیکن انہوں نے اس بار گراں کو اٹھانے سے انکار کیا، پہلے تو یہ کہا کہ میں کیونکر آپ لوگوں سے بیعت لوں جب کہ میرا بھائی ابھی تک خون میں لت پت پڑا ہے۔ اس پر لوگ حضرت عثمانؓ کی تجہیز و تکفین اور تدفین میں مصروف ہوگئے۔ اس کے بعد لوگوں نے پھر درخواست کی تو حضرت علیؓ نے کہا "میں ان لوگوں سے کیسے بیعت قبول کرسکتا ہوں جو میرے بھائی کے قاتل ہیں"۔ تیسرے روز شدید اصرار کی تاب نہ لا کر حضرت علیؓ نے اصحاب بدر کو طلب کیا اور پہلے انہیں سے بیعت لی، پھر دوسروں کو بیعت کی اجازت دی گئی۔ جنگ جمل میں لشکر علیؓ کے چار سو صحابہ میں سے ستر بدری تھے۔ واقعۂ صفین میں حضرت علیؓ کی طرف سے ستاسی بدری شریک ہوے، جن میں سترہ مہاجر اور ستر انصار تھے۔ اس موقع پر پچیس بدری شہید ہوے۔

بعض علما کا قول ہے کہ لفظ "بدریون" (یا اہل بدر) کا اطلاق ان مشرکین مکہ پر بھی ہوتا ہے جنہوں نے ۱۷ رمضان ۲ھ کو صحابہ کرام کے خلاف جنگ آزمائی کی، بدر کے مقامی لوگ بھی "بدری" کی نسبت سے معروف ہیں۔

مآخذ : قرآن مجید کی مشہور و متداول تفاسیر بذیل آیات مذکورہ؛ (۲) صحاح ستہ، بامداد اشاریہ، از Wensinck و محمد فواد عبدالباقی؛ (۳) تاریخ کی مشہور کتب، بذیل حوادث سنہ ۲ھ؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۲:۱:۶ بعد و ۳:۱: ۲۱۲ و مواضع

کثیرہ؛ (۵) الواقدی: کتاب المغازی، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۵۴ بعد و مواضع کثیرہ؛ طبقات، ص ۶۹؛ (۶) الازرقی: اخبار مکہ (طبع Wustenfeld)، ص ۸۸، ۹۳، ۳۸۵، ۳۶۲؛ (۷) احمد بن حنبل: مسند، ۴:۳۱۵؛ (۸) محمد بن حبیب: المحبّر، حیدر آباد ۱۹۴۲ء ص ۷، ۱۰، ۱۳۰؛ (۹) کتاب التیجان، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۳۰۳؛ (۱۰) ابن قتیبہ: المعارف (مطبوعہ مصر)، ص ۶۵، ۷۸؛ (۱۱) الترمذی: الجامع، ۲:۳۶؛ (۱۲) الطبری: تاریخ (طبع دخویہ)، ۱: ۲۵۰ بعد، ۹۳۰-۹۴۵.

○

اصحاب کہف : قرآن کریم میں اصحاب کہف کا قصہ مختصراً سورہ ۱۸ [الکہف] : ۹ تا ۲۶ میں مذکور ہے اور اسی بنا پر یہ سورۃ الکہف کہلاتی ہے.

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ قریش نے مدینے کے احبار (علما) یہود سے کہا کہ وہ انہیں چند ایسی باتیں بتائیں جن سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امتحان لیں۔ یہود نے تین امور کے متعلق استفسار کرنے کو کہا: (۱) اصحاب کہف؛ (۲) ذوالقرنین اور (۳) روح۔ اصحاب کہف اور ذوالقرنین (آیات ۸۳ تا ۹۸) کاذکر اس سورہ میں ہے جبکہ روح کے متعلق سورہ ۱۷ [بنی اسرائیل] : ۸۵، میں ارشاد موجود ہے.

اصحاب کہف کو قرآن حکیم میں "اصحاب الکہف و الرقیم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کہف عربی میں غار کو کہتے ہیں اور اس معنی میں کسی کو اختلاف نہیں۔ رقیم کے لغوی معنی ایسی لوح یا تختی کے ہیں جس پر کوئی تحریر ہو۔ گویا رقیم بمعنی مرقوم ہے۔ اکثر اہل لغت اور مفسرین کی یہی رائے ہے کہ اس آیت میں رقیم کے معنی ایسی لوح اور تحریر ہی کے ہیں۔ ثعلب اور فراء کی بھی یہی رائے ہے، بلکہ فراء نے اس آیت کی تفسیر میں صراحت کی ہے کہ رقیم ایک دھات کی تختی تھی، جس پر اصحاب کہف کے اسماء، انساب اور قصہ منقوش تھا (ابن الاثیر، ۱: ۲۰۶؛ معجم البلدان: "ہو لوح رصاص" نیز لسان)۔ دوسرا نظریہ رقیم کے متعلق یہ رہا ہے کہ یہ کسی جگہ کا نام ہے۔ زجاج نے کہا ہے کہ یہ اس پہاڑی کا نام ہے جہاں وہ غار تھا۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اس گاؤں کا نام تھا جہاں اصحاب کہف رہتے تھے۔

ایک موقع پر ابن عباسؓ نے بھی یہی کہا ہے (لسان)، ایک اور موقع پر انہوں نے اعتراف کیا کہ مجھے علم نہیں کہ رقیم تحریر تھی یا جگہ (معجم البلدان، بذیل مادہ رقیم)۔ اس میں شبہ نہیں کہ رقیم یا رقیم Rekem یا Rakam سے مشابہ ایک جگہ کا نام تورات میں مذکور ہے (یسعیا ۱۸: ۲۷ - عربی تورات میں راقم ہے، جو زیادہ صحیح نہیں، کیونکہ عبرانی میں اس کی جو املا ہے اسے رقم پڑھا جا سکتا ہے -یہ رقم ایک غیر متعین جگہ ہے *(Dictionary Black Bible)*

اس سے قبل کہ یہ فیصلہ کیا جائے کہ قرآن کریم میں رقیم سے کیا مراد ہے، مناسب ہے کہ اصحاب کہف کا قصہ، جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے، بیان کر دیا جائے، لیکن اس قصے کے سمجھنے کے لیے (جیسا کہ اور قصص قرانی کے فہم کے لیے) یہ ضروری ہے کہ حکایت قصص کے لیے جو قرآنی اسلوب بیان ہے اسے مد نظر رکھا جائے اور ساتھ ہی اس مقصد کو بھی پیش نظر رکھا جائے جس کی خاطر وہ قصہ بیان کیا گیا ہے۔ اگر مقصد کو سمجھ لیا جائے تو اسلوب بیان آسانی سے سمجھ میں آ جاتا ہے کیوں کہ موخرالذکر اول الذکر کا تابع ہے.

قرآن حکیم میں کوئی قصہ محض داستان گوئی کے لیے بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس سے سبق آموزی اور عبرت انگیزی مقصود ہوتی ہے۔ اس کالازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قصے میں سے تمام غیر ضروری تفاصیل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس مقصد کے پیش نظر فقط اہم جزئیات بیان کی جاتی ہیں، اس طرح تمام حشو و زوائد کے حذف کے بعد قصے میں نہایت ایجاز پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرے دوران قصہ میں چونکہ موقع بموقع انسان کو عبرت آموز امور کی طرف متوجہ کیاجاتاہے، اس لیے اس قصے میں بحیثیت قصہ تسلسل قائم نہیں رہتا۔ قرآن کریم سے جو قصہ استنباط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ چند نوجوان تھے، جو اللہ تعالی پر ایمان لے آئے تھے، اللہ تعالی نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا تھا اور انہیں استقامت عطا فرمائی تھی۔ ان کے برعکس ان کی قوم نہ صرف کفر و شرک میں مبتلا تھی، بلکہ ایمانداروں پر طرح طرح کے مظالم کرتی تھی (آیت ۲۰) چنانچہ انہوں نے یہ طے کیا کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر ان لوگوں اور ان کے

معبودوں سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر بھروسا کرتے ہوئے ایک غار میں پناہ گزیں ہو جائیں۔ پھر جب وہ غار میں پناہ گزیں ہوگئے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر نیند طاری کر دی اور وہ اس حالت میں رہے کہ کوئی دیکھنے والا گمان کرتا کہ وہ حالت بیداری میں ہیں۔ ایک مدت کے بعد اللہ تعالیٰ نے جب انہیں بیدار کیا تو انہیں یہ محسوس ہوا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوتے رہے۔ انہیں اس کی صحیح مدت کا اندازہ اس وقت ہوا جب انہوں نے اپنے ایک آدمی کو وہ سکے جو ان کے پاس تھے اور جو اب پرانے ہو چکے تھے دے کر شہر میں اشیاے خوردنی لانے کے لیے بھیجا' اس طرح شہر والوں کو ان کی خبر ہوگئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اب اس ملک میں ایمان والوں کا غلبہ ہوچکا تھا' کیوں کہ انہوں نے اصحاب کہف کے مرنے کے بعد اس غار کے قریب ایک عبادت گاہ تعمیر کر دی۔

اللہ تعالیٰ نے اس قصے کو اپنی نشانیوں (آیات) میں سے ایک عجیب نشانی قرار دیا ہے' ایک تو اس لیے کہ اس اصحاب کہف کو برسوں کی نیند سلا دیا' اتنے عرصے کے لیے کہ حکومت بدل گئی' نئے سکے رائج ہو گئے اور ایمان والوں کا غلبہ ہوگیا۔ دوسرے اس طویل مدت میں ان کے اجسام کو صحیح و سالم رکھا۔ غالبا وہ جس حالت میں عبادت میں مصروف تھے ان کی وہی حالت برقرار رکھی گئی۔ جب وہ اس طویل عرصے کے بعد بیدار ہوے تو وہ آپس میں گفتگو کرتے تھے اور نقل و حرکت بھی کر سکتے تھے' چنانچہ ان میں سے ایک آدمی بازار گیا' وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ نے اس خرق عادت قصے کا مقصد بھی واضح کر دیا ہے۔ وہ یہ کہ جو لوگ قیامت پر ایمان نہیں لاتے وہ جان لیں کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ قیامت کی متعلق برحق ہے اور یہ کہ انسان پر موت کی سی کیفیت خواہ کتنی ہی مدت طاری کیوں نہ رہے وہ زندہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کبھی کبھی اپنا یہ کرشمہ اس دنیا میں بھی انسانوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے(دیکھیے قصہ ابراہیم علیہ السلام'(۲ [البقرہ]: ۲۶۰' قصہ حضرت عزیر (۲ [البقرہ]: ۲۵۹)۔ دوسرے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح اصحاب کہف نے برسوں کی نیند کے بعد جاگنے پر یہ محسوس کیا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں' اسی طرح عام لوگ روز حشر انسان میں بھی یہی محسوس کریں گے (دیکھیے ۲۳ [المومنون] : ۱۱۳)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اہل کتاب میں اس پر بہت بحث ہوتی رہی کہ اصحاب کہف کی تعداد کیا تھی' مگر قرآن حکیم نے اسے کوئی اہمیت نہیں دی' بلکہ ایسی قیاس آرائیوں سے جن کا کوئی فائدہ نہ ہو منع فرمایا(۱۸ [الکہف] : ۲۲)۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق اصحاب کہف کی تعداد سات تھی۔ کئی اور مفسرین نے بھی سات کی تعداد اختیار کی ہے (المراغی' الطنطاوی وغیرہ)۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصحاب کہف کتنی مدت غار میں سوتے رہے۔ اس کے متعلق اگرچہ متعدد اقوال ہیں' لیکن قرآن کریم نے تعداد اصحاب کہف کی طرح تعیین مدت کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی' کیونکہ مقصد قصہ کے لیے یہ دونوں امور غیر ضروری ہیں۔ البتہ سرسری طور پر فرمایا کہ وہ غار میں تین سو نو سال تک رہے۔ بعض مفسرین اور ابوریحان البیرونی نے نو سال کے اضافے سے ایک نکتہ نکالا ہے (المراغی' الطنطاوی' البیرونی: آثار)' وہ یہ کہ ۳۰۰ سال شمسی سال کے ۳۰۹ قمری سال بنتے ہیں' کیونکہ ہر ۱۰۰ سال شمسی کے بعد قمری سالوں میں تین سال کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ جس زمانے کا اور جس ملک کا یہ واقعہ ہے وہاں شمسی سال رائج تھا اور چونکہ عرب میں قمری سال رائج تھا اس لیے قرآن حکیم نے اس حساب سے بھی مدت کا تعین کر دیا۔

بعض مفسرین نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اصحاب کہف کا واقعہ قبل از مسیح' یعنی قصص بنی اسرائیل میں سے ہے یا بعد از مسیح اور آیا اصحاب کہف مسیحی تھے یا کسی اور مذہب کے پیرو۔ جو لوگ اس قصے کو اسرائیلیات میں شمار کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ان تین سوالات میں سے ہے جو یہودیوں نے آپ سے کیے تھے' لیکن مذکورہ روایت سے' جیسا کہ اوپر بیان ہوا' یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نصاریٰ نے بھی آپ سے اس کے متعلق استفسار کیا تھا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا یہ قصہ یا اس سے مشابہ کوئی قصہ کسی زمانے میں عیسائیوں یا یہودیوں میں رائج تھا اور تھا تو کس طرح روایت کیا جاتا تھا؟ بہر حال اس وقت جس صورت

میں یہ قصہ محفوظ ہے وہ مسیحی روایات کا ایک جز ہے اور اس روایت کے اہم اجزا قرآنی قصہ اصحاب کہف سے اتنے مشابہ ہیں کہ یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ قرآن کریم کا اشارہ اسی روایت کی طرف ہے جو اس وقت شام کے نصاریٰ میں رائج تھی اور جس سے یہود بھی واقف تھے۔ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی قصے کے متعلق استفسار کیا ہوگا جو ان میں رائج تھا اور قرآن کریم نے بھی ان کو اسی سے آگاہ کیا ہوگا۔

قرآن کریم نے اس قصے میں ایک اضافہ کیا ہے، یعنی اصحاب کہف کے کتبے کا ذکر کیا ہے، جو مسیحی روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ممکن ہے مسیحی روایتوں نے اسے غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہو یا ان کی نظروں سے قصے کا یہ جز اوجھل ہو گیا ہو، لیکن علام الغیوب سے کوئی جز بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔

یاقوت نے معجم البلدان میں (بذیل مادہ رقیم) اس قسم کے اور غاروں کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً نواح دمشق میں، اندلس میں، قسطنطنیہ کے قریب وغیرہ۔ البیرونی نے خلیفہ معتصم کے زمانے کا ایک واقعہ روایت کیا ہے کہ اس نے علی بن یحییٰ منجم کو اصحاب کہف کا غار دیکھنے کے لیے بھیجا، چنانچہ اس نے ان کی لاشوں کو دیکھا بھی اور چھوا بھی، لیکن البیرونی کا خیال ہے کہ وہ اصلی اصحاب کہف کی لاشیں نہیں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ عیسائی راہبوں کی لاشوں کو غاروں میں رکھ دیا جاتا تھا اور وہ مدت تک تقریباً اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی تھیں (البیرونی: آثار)۔

یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں جو قصہ یہود و نصاریٰ میں رائج تھا انھوں نے اسی کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ و آلہ سے استفسار کیا ہوگا۔ اب تک جو تاریخی ثبوت محفوظ ہیں ان میں افسوس Ephesus کے سات سونے والوں ہی کا قصہ مذکور ہے، بلکہ جس شکل میں محفوظ ہے اس سے اس نام کی پوری وضاحت بھی ہو جاتی ہے جس سے قرآن کریم نے ان سونے والوں کو تعبیر کیا، یعنی اصحاب کہف و الرقیم۔

قرآن کریم نے جس انداز بیان سے اس قصے کو شروع کیا ہے۔ اس سے ایک نکتہ اور نکلتا ہے کہ یہ قصہ اللہ تعالیٰ کی ایک عجب نشانی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی اس سے بھی زیادہ عجیب بے شمار نشانیاں کائنات میں موجود ہیں (الطنطاوی، المراغی اور الخازن)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ؛ (۲) Encyclopaedia Relegious and Ethics؛ (۳) Gibbon: Decline and Fall of the Roman Empire، باب ۳۳؛ (۴) البغوی: تفسیر، ۵: ۲۵۲؛ (۵) ابن الاثیر: تاریخ، ۱: ۲۰۶؛ (۶) المراغی: تفسیر، ۱۵: ۱۱۸ وغیرہ۔

○

اصول : علم عروض میں اصول سے مراد ہے سبب (یعنی دو متحرک حروف یا ایک متحرک اور ایک ساکن حروف کا مجموعہ)، وتد [رکن بان] اور فاصلہ [رکن بان] (یعنی تین یا چار حروف صحیح کا مجموعہ، جس کے بعد ایک حرف ساکن آئے)، انھیں سے ارکان ترکیب پاتے ہیں، نیز دیکھیے مادہ عروض۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ عروض بذیل مادہ۔

○

اعتقاد : یہ ماننا کہ فلاں بات یوں ہے۔ اس (اصطلاح) کا مفہوم محض وہ بھی ہو سکتا ہے جو انگریزی لفظ "Thinking" یا جرمن "glauben" (= سمجھنا، خیال کرنا) سے ادا ہوتا ہے اور اس سے مراد ایسا وجدان بھی ہو سکتا ہے جس میں مکمل وثوق پایا جائے، لہٰذا یہ لفظ بالخصوص تعلیمات مذہبی میں عقیدے کے لیے استعمال ہوتا ہے (Dozy و Lane: Supplement)۔ اس صورت میں یہ کلیہ تصدیق کا مترادف ہے، یعنی کسی چیز کو دل سے بالکل صحیح مان لینا۔ اس میں اور ایمان میں یہ فرق ہے کہ ایمان میں بعض کے نزدیک کام (عمل) اور اعتراف (اقرار) (دونوں) شامل ہیں۔ التفتازانی نے اپنی شرح عقائد النسفی (قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۷) میں اس کی یوں تشریح کی ہے کہ بعض احکام شرعیہ کا تعلق کیفیات عمل کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو فرعیہ اور عملیہ کہلاتے ہیں اور بعض کا تعلق تصدیق قلبی (اعتقاد) کے ساتھ ہوتا ہے اور انھیں اصلیہ اور

اعتقادیہ کہتے ہیں (دیکھیے الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۰ حاشیہ، علی متن السنوسیہ، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ص ۱۱ بعد، "Dict. of Techn.Terms" بذیل مادہ حکم)۔ اسی بنا پر الاعتقادات کا لفظ بہت حد تک العقائد (قوانین شرعیہ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اعتقاد کی ٹھیک ٹھیک تعریف بیان کرنے میں بظاہر متکلمین کو دشواری پیش آئی۔ کشاف اصطلاحات الفنون (ص ۹۵۴) میں اس لفظ کے دو الگ الگ استعمال بتائے گئے ہیں: ایک تو عام مشہور معنی ہیں، یعنی "ایسی بات جو دل میں کم و بیش راسخ ہو" اور دوسرے نادر معنی، یعنی "ایمان و یقین"۔ پہلے معنی ایک حکم ذہنی ہے، جو قطعی (جازم) ہے، لیکن اس میں شک کی گنجایش رہتی ہے (یقبل التَّشکیک) اور دوسرے معنی ایسا حکم ذہنی ہے جو مطلق یا راسخ ہوتا ہے اور اس میں علم بھی شامل ہے ۔(گویا) وہ ایک ایسا حکم ذہنی ہے جس میں شک یا گمان یا ظن کی کوئی گنجایش نہیں۔ بعض اوقات دوسرے مفہوم کو علم الیقین کہتے ہیں، جس سے جہل مرکب خارج ہے، یعنی ایسی جہالت جو اپنی نادانی سے بے خبر ہو۔ دوسرے لوگ اعتقاد کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک وہ اعتقاد جو حقیقت کے مطابق ہو اور دوسرا وہ جو حقیقت کے مطابق نہ ہو۔ دیکھیے مادہ "ایمان"۔

مآخذ : متن مادہ میں مذکور ہیں۔

○

اعتکاف : (ع) (عکف سے باب افتعال کا مصدر، جس کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ پابند ہو کر ٹھیرا رہنا)، شرعی اصطلاح میں عبادت کی ایک شکل، جس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مومن کچھ مدت کے لیے دنیا سے علیحدگی اختیار کر کے مسجد میں بیٹھ جاتا ہے۔ اعتکاف ایک مستحسن فعل (سنت) سمجھا جاتا ہے اور اس کا شمار ان نیک اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کے اندر بجا لانا بے حد مستحسن قرار دیا گیا ہے، تاکہ انسان لیلۃ القدر کی برکات سے بہرہ یاب ہو سکے (بعض فقہا کے نزدیک اعتکاف مسنون کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ رمضان کا آخری عشرہ ہے)۔ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود بھی ماہ رمضان کا آخری عشرہ مدینے کی مسجد میں بحالت صوم گزارا کرتے تھے۔ لیلۃ القدر کے لیے دیکھیے قرآن مجید، ۴۴ [الدخان]: ۲، ۹۷ [القدر]: ۱ تا ۵۔ قرآن و حدیث میں لیلۃ القدر کی تعیین نہیں کی گئی، لیکن اکثر روایات کی رو سے یہ رمضان کی آخری دس راتوں (بالخصوص پانچ طاق راتوں، یعنی ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷ اور ۲۹) میں سے کوئی سی ایک رات ہے ۔ دیگر علما کا خیال ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کی رائے تھی کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ لیلۃ القدر سال کے اس حصے ماہ رمضان سے مخصوص ہے۔

اعتکاف رمضان کی کس تاریخ کو بیٹھا جائے؟ مشہور قول کی رو سے اکیسویں شب کو غروب آفتاب سے قبل، اپنی اعتکاف والی جگہ میں بیٹھ جانا چاہیے۔ اہل حدیث اور ظواہر کے مطابق بیس رمضان المبارک کی صبح کو نماز فجر کے بعد اعتکاف میں بیٹھنا چاہیے۔

مآخذ : (۱) حدیث اور فقہ کی کتابوں میں رمضان اور اعتکاف کا باب؛ (۲) الدمشقی: رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۵۰۔

○

الاعراف : (عربی) عرف کی جمع، "اونچی جگہ" چوٹی۔ قرآن مجید (۷ [الاعراف]: ۴۶) میں حشر کے دن جزا و سزا کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے، اس میں ایک پردے حجاب کا ذکر ہے، جو اصحاب الجنّۃ کو اصحاب النّار سے جدا کرتا ہے، نیز ان لوگوں کا "جو اعراف میں ہیں اور دونوں کو ان کی علامات سے پہچانتے ہیں" (آیہ ۴۸: اصحاب الاعراف)۔ اس عبارت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض علما کی رائے میں "اصحاب الاعراف" غالبًا جنت کے سب سے اونچے درجات میں رہنے والے ہیں، "جو وہاں سے نیچے دوزخ اور جنّت دونوں کو دیکھ سکتے ہیں"۔ ممکن ہے یہ اشارہ خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے رسولوں کی طرف ہو، جو قیامت کے دن اخیار کو اشرار سے الگ الگ کرنے میں دوبارہ برسر عمل ہوں گے (اس جگہ ان کے لیے رجال کا لفظ استعمال کرنا ان معنی کی تصدیق کرتا ہے، کیونکہ رسالت مردوں سے مخصوص ہے)۔ لسان العرب میں بھی ایک قول درج ہے کہ

اصحاب الاعراف انبیاؑ کا گروہ ہیں۔ گویا اعراف بلند مقاموں کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کے مرتبے اور معرفت کی بلندی کا اظہار ہوتا ہے۔

روایتی تفسیر کے مطابق اس آیت (۷: ۴۶) کے آخر میں "لم یدخلوھا" کے الفاظ نیز اگلی آیہ ۴۷ میں (قَالُوْا رَبَّنَا---- الایہ) کا فاعل مقدر "اصحاب الاعراف" ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اصحاب الاعراف---- کم سے کم عارضی طور پر---- نہ جنت میں ہوں گے نہ دوزخ میں، بلکہ دونوں کے درمیان کسی جگہ یا حالت میں ہوں گے۔ (دیکھیے مادہ برزخ)۔ الاعراف قرآن مجید کی ساتویں سورۃ کا نام بھی ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ نبوت پر بحث ہے اور بتایا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے نزول کی کیا ضرورت ہے، کس طرح وحی الٰہی انسان کو شیطان کے حملوں سے محفوظ کر سکتی ہے، کس طرح حق کی مخالفت کرنے والے آخر نامراد رہتے ہیں، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت عامہ کا ذکر ہے اور میثاق شریعت سے میثاق فطرت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر، قاہرۃ ۱۳۳۱ھ، ۷: ۱۲۶ تا ۱۲۹؛ (۲) بل R.Bell: *The Men of the A'raf* در MW، ۱۹۳۲ء، ص ۴۳ تا ۴۸؛ (۳) Tor Andrae: *'Der Usrprung des Islams and des Christentum* Uppsala ۱۹۲۶ء، ص ۷۷ بعد۔

○

اِقامہ: (ع) ایک طرح کی دوسری اذان [رک بآن] جس سے یہ اعلان مقصود ہوتا ہے کہ نماز باجماعت شروع ہو رہی ہے۔ اقامہ صف بندی کے وقت کہی جاتی ہے، جو حتی الوسع مؤذن ہی کہتا ہے، جیسے حدیث میں ہے من اذّن فھو یقیم (احمد: مسند، ۴: ۱۶۹)، جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ مسلم کے الفاظ ہیں المؤذن یقیم (کتاب صلوٰۃ المتاخرین)، لیکن اسے کوئی دوسرا مقتدی بھی کہہ سکتا ہے۔ اقامہ کے کلمات احناف کے نزدیک یہ ہیں: اَللّٰہُ اَکْبَرُ (چار مرتبہ) اَشْھَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ (دو مرتبہ) اَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ (دو مرتبہ) حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ (دو مرتبہ) حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ (دو مرتبہ) قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃُ (دو مرتبہ) اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دو مرتبہ) لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک مرتبہ)۔ دوسرے فقہی مسالک میں کلمات اقامہ تو یہی رہتے ہیں البتہ جس تعداد میں انہیں دہرایا جاتا ہے اس میں کچھ فرق ہے، مثلاً اس کی ایک صورت یہ ہے: اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دوبار)، اَشْھَدُاَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہِ (ایک بار)، اَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ (ایک بار) حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ (ایک بار) حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ (ایک بار) قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃ (دوبار)، اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دو بار)، لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک بار)۔ مالکیوں کے نزدیک اقامہ اس طرح کہی جاتی ہے: اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دو بار)، اَشْھَدُاَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک بار)، اَشْھَدُاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ (ایک بار)، حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ (ایک بار)، اَللّٰہُ اَکْبَرُ (دوبار)، لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ (ایک بار)۔ اکیلے نماز پڑھنے والے کے لیے بھی کتب فقہ میں اقامہ کا کہنا سنت قرار دیا گیا ہے (دیکھیے الفقہ علی المذاھب الاربعہ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۱: ۲۳۵)۔ بعض مستشرقین کا یہ خیال بالکل بے ہودہ ہے کہ اسلام میں اقامہ کا تصور یہود کی نماز سے لیا گیا ہے حالانکہ بخاری (صحیح، کتاب الاذان، باب ۱)، احمد بن حنبل (مسند، ۴: ۴۲ بعد) نے صراحت سے یہ روایت درج کی ہے اور بتایا گیا ہے کہ کس طرح یہ کلمات یہود، نصاری اور مجوس کی طریق کے خلاف اور اسے چھوڑتے ہوئے اختیار کیے گئے (نیز دیکھیے آآ عربی، ۲: ۴۵۵، تعلیقہ از محمد عرفہ)۔

مآخذ: (۱) احادیث کے مجموعوں اور فقہ کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (الدمشقی: رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ۱: ۱۶۷، ص ۱۴ بعد؛ (۲) باجوری (بولاق ۱۳۰۷ھ)، ۱: ۱۶۷۔

○

اقبالؒ: ڈاکٹر شیخ محمد اقبال، ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء / ۲۰ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے (بلدیہ سیالکوٹ کے اندراجات پیدائش و اموات، شائع کردہ روزنامہ انقلاب مورخہ ۷ مئی ۱۹۳۸ء) اور فقیر سید وحیدالدین کی رائے میں ۳ ذوالقعدہ ۱۲۹۴ھ / ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو (دیکھیے روزگار فقیر، طبع دوم، ۱۹۶۳ء، ص ۲۳۷)۔

اقبال کے والد بزرگوار شیخ نور محمد اگرچہ دستکاری سے

روزی کماتے تھے اور بہ لحاظ معاش فارغ البال نہ تھے' لیکن ان کا کردار نہایت پاکیزہ اور مزاج صوفیانہ تھا' جس کی وجہ سے اہل شہران کی بہت عزت کرتے تھے۔

عرفان و تقویٰ اور آداب اخلاق کی پر سعادت فضا میں اقبال نے تربیت پائی اور اس تربیت سے ان کے خداداد جوہر چمک اٹھے۔

دو بھائیوں اور چار بہنوں میں اقبال سب سے چھوٹے تھے۔ ابتدائی تعلیم مکتب میں شروع ہوئی۔ پھر سکاچ مشن سکول میں داخل ہوگئے۔ پرائمری' مڈل اور میٹرک کے امتحانوں میں وظیفہ حاصل کیا۔ ایف اے کا امتحان سکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے پاس کر کے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے۔ بی۔اے کے سالانہ امتحان میں انگریزی اور عربی کے لیے دو طلائی تمغے ملے۔عربی کے امتحان میں پنجاب بھر میں اول رہے۔ ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے (فلسفہ) کا امتحان پاس کیا اور تمغہ پایا۔

گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال کا خاص تعلق پروفیسر ٹی ڈبلیو آرنلڈ' استاد فلسفہ' سے پیدا ہوا' جو عربی کے فاضل تھے اور اپنی کتاب The Preaching of Islam کے باعث شہرۂ آفاق ہیں۔

ایم ۔ اے کرنے کے بعد اقبال ۱۸۹۹ء میں اورینٹل کالج لاہور میں بطور میکلوڈ عربک سکالر (ریڈر) مقرر ہوئے۔ اس دوران میں عارضی طور پر اسلامیہ کالج اور گورنمنٹ کالج میں انگریزی اور فلسفے کے استاد بھی رہے۔ اسی زمانے میں اقبال نے علم الاقتصاد پر ایک کتاب لکھی' جو ان کے اپنے قول کے مطابق اس مضمون پر "اردو میں سب سے مستند کتاب تھی" (مکتوب اقبال' در شاد اقبال' ص ۴۵)۔

۱۸۹۵ء میں حکیم امین الدین بیرسٹر کے مکان (بازار حکیماں' اندرون بھاٹی دروازہ) پر ایک مشاعرے کی طرح ڈالی گئی۔ اس مشاعرے کی ایک مجلس میں اقبال نے طرحی غزل پڑھی۔

اقبال نے بعض دوستوں کے ایما پر انجمن حمایت اسلام کے لیے اپنی مشہور نظم "نالۂ یتیم" لکھی۔ جو ۱۹۰۰ء کے سالانہ اجلاس میں نماز عصر کے بعد پڑھی گئی۔ یہ نظم بے حد مقبول ہوئی۔ اس کے بعد یکم اپریل ۱۹۰۱ء سے مخزن کا اجرا ہوا اور اس میں اقبال کی نظم "ہمالہ" چھپی۔ اس کے ساتھ ہی نئے انداز کی نظموں اور غزلوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری ہوگیا۔ یوں انجمن کے جلسوں اور مخزن کے صفحات کے ذریعے اقبال شعرائے ہند کی صف اول میں ممتاز مقام پر فائز ہوگئے۔

اگست ۱۹۰۵ء میں وہ ولایت گئے اور تین سال وہاں گزارے۔ فلسفے میں اعلیٰ ترین امتحانات کیمبرج (انگلستان) اور میونخ (جرمنی) کی یونیورسٹیوں سے پاس کیے۔پی ایچ۔ڈی کے لیے جو مقالہ لکھا تھا وہ Development of Metaphysics in Persia ("ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا") کے نام سے کتابی صورت میں چھپ گیا ہے۔ چھے ماہ کے لیے لنڈن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کی جگہ عربی کے پروفیسر رہے۔ رہنمائی ملت کا جو مقام بلند اقبال کے لیے روز ازل سے مقرر ہوچکا تھا یہ اس کی ابتدائی جھلک تھی۔

پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے علاوہ وہ ولایت سے بیرسٹر بن کر آئے اور گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر مقرر ہوگئے۔ حکومت نے انھیں کالج کے کام کے ساتھ وکالت کی بھی اجازت دے دی ۔ چونکہ وہ کالج میں مشغول ہونے کے باعث اول وقت میں کچہری نہ جاسکتے تھے' لہٰذا ہائی کورٹ کے ججوں نے اجازت دے رکھی تھی کہ ان کے مقدمات دن کے پچھلے حصے میں پیش ہوا کریں۔ اٹھارہ ماہ بعد انھوں نے پروفیسری چھوڑ دی اور وکالت ہی کو بطور پیشہ اختیار کرلیا(مکاتیب اقبال' حصہ دوم' ص ۱۲۷)۔

دو تین سال کی خاموشی کے بعد ان کی قومی و ملی نظموں کا زرین سلسلہ پھر جاری ہوگیا۔ ان میں سے "شکوہ"' "شمع اور شاعر"' "خضر راہ" اور "طلوع اسلام" انجمن حمایت اسلام کے مختلف جلسوں میں پڑھی گئیں۔ "جواب شکوہ" موچی دروازے کے باہر ایک جلسہ عام میں سنایا گیا۔ ۱۹۱۵ء میں فارسی مثنوی اسرار خودی شائع ہوئی' جو ان کی خاص تعلیمات کا پہلا جامع اور منظم مرقع تھی۔ تین سال بعد رموز بیخودی منظر عام پر آئی' جسے اسرار خودی کا تتمہ سمجھنا چاہیے۔

لفظ "خودی" سے اقبال کی مراد قوت نفس" اور

"رفعت روح" تھی، لیکن اس کے مروجہ مفہوم سے بعض حلقوں میں غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اقبال کی رائے تھی کہ جب انسان میں طورے غلامی راسخ ہوجاتی ہے تو وہ ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور رفعت روح ہو۔ اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے، اسی تعین کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الہی، خودی کے ارتقاء میں پیکار لازم ہے اور عشق کی قوت تسخیر کی بھی بڑی اہمیت ہے، خودی قوی سے قوی تر بھی ہوتی ہے مگر سوال اور خوف جیسی بیماریاں خودی کو ضعیف بھی کرتی ہیں۔ رموز بے خودی میں فرد و ملت کے روابط اور ملت اسلامیہ کی زمانی و مکانی لا انتہائیت سے بحث کی ہے۔

اس کے بعد اقبال کی فارسی اور اردو نظموں کے مجموعے یکے بعد دیگرے شائع ہوے۔ آخری مجموعہ ارمغان حجاز ان کی زندگی میں تیار ہو چکا تھا، لیکن وفات کے بعد چھپا۔ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے چھے خطبے انگریزی زبان میں لکھے تھے، جو مدراس، میسور اور حیدر آباد (دکن) میں پڑھے گئے۔ بعد میں ایک کا اضافہ کیا۔

اقبال نے عملی سیاسیات میں بہت کم حصہ لیا۔ ہندوستان میں اسلام کا مستقبل انہیں پیہم مضطرب رکھتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ دماغی اعتبار سے مسلمانوں پر وہی زمانہ آرہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوتھر کے عہد سے ہوئی۔

سیاسیات میں ان کا نصب العین اسلامی مقاصد کے تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود کے سوا کچھ نہ تھا۔ ان کی پختہ رائے تھی کہ جو اسلامی جماعت مسلمانوں کی بہبود کی ضامن نہ ہو عوام کے لیے باعث کشش نہیں ہو سکتی (مکاتیب اقبال، حصہ دوم، ص ۱۴)۔ مسلم لیگ کا مستقبل بھی ان کے نزدیک اس امر پر موقوف تھا کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے (مکاتیب اقبال، حصہ دوم، ص ۱۵)۔ پنجاب کی اہمیت ان کے نزدیک بہت زیادہ تھی، محض اس لیے کہ انہیں یقین تھا، اسلام کے لیے جو لڑائیاں آئندہ لڑی جائیں گی ان کی رزم گاہ پنجاب ہی ہوگا (مکاتیب اقبال، حصہ دوم، ص ۷۹)۔

۱۹۲۶ء کے انتخابات میں وہ پنجاب کی مجلس قانون ساز کے رکن بنے۔ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الہ آباد کے لیے صدر چنے گئے، جہاں انہوں نے ایک شہرہ آفاق خطبہ پڑھا اور حصول پاکستان کے لیے اس سر زمین میں پہلی مرتبہ صدا بلند کی۔ گول میز کانفرنس کے آخری دو اجلاسوں میں بھی شریک رہے۔ مسلم کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے اسلامی نصب العین کے تحفظ اور مسلمانوں کے قومی حقوق کے حصول کے لیے انہوں نے انتہائی استقامت سے کام لیا۔ ان کے نزدیک ہندی مسلمانوں کے کام اس وجہ سے بگڑتے رہے تھے کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی تھی (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۳۹۷)۔ دسمبر ۱۹۳۳ء میں پنجاب یونیورسٹی نے اور اس سے اگلے سال علی گڑھ یونیورسٹی نے ان کو ڈی۔لٹ (D.Litt) کی اعزازی ڈگری عطا کی۔

۷ جنوری ۱۹۳۵ء کو عیدالفطر کے دن زکام ہوا۔ یخ دانہ پینے سے زکام جاتا رہا تو گلا بیٹھ گیا (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۳۱۳)۔ علاج کے باوجود گلا صاف نہ ہوا تو ڈاکٹروں نے رائے دی کہ جو رگ حلق سے دل کی طرف جاتی ہے اس میں رسولی پیدا ہوگئی ہے، لہذا عمل جراحی ضروری ہے یا بجلی کا علاج کرایا جائے۔ بجلی کے علاج سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہوا، لیکن مرض کا ازالہ نہ ہو سکا۔ ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء ساڑھے پانچ بجے شام کو ان کی بیگم کا انتقال ہوا۔ دو کم سن بچوں کی تربیت کی پریشانی نے صحت پر بہت برا اثر ڈالا۔ انہیں کھانسی اور دمہ شروع ہو گیا۔ کھانسی اٹھتی تو بیہوش ہو جاتے (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۴۱۵)۔ گلا بیٹھتے ہی وکالت ختم ہو چکی تھی۔ والی بھوپال نے مئی ۱۹۳۵ء میں ان کے لیے پانسو روپے ماہانہ کا وظیفہ مقرر کردیا (مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص ۳۶۲)۔

صحت کی طرف سے جب مایوسی ہوگئی تو انہوں نے بچوں کی تولیت بعض عزیزوں اور دوستوں کو سونپ دی۔ دسمبر ۱۹۳۷ء سے بیماری زور پکڑ گئی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو طلوع آفتاب سے کچھ دیر پہلے علم و حکمت اسلامی کا یہ آفتاب ہمیشہ کے لیے غروب ہوگیا۔ شاہی مسجد کے بیرونی احاطے میں صدر

دروازے کے قریب انہیں سپرد خاک کیاگیا اور اس پر ایک خوب صورت مقبرہ تعمیر ہوا۔ تعویذ حکومت افغانستان نے تین لاکھ روپے کے صرف سے تیار کرا کے بطور خراج عقیدت بھیجا۔

اقبال کی پوری زندگی انتہائی سادگی' خودداری اور استغناء میں بسر ہوئی' کبھی کسی سے سوال نہیں کیا' کبھی کسی کا احسان نہ لیا۔ اس لحاظ سے وہ فقر غیور کا ایک نادر پیکر تھے۔ ان کی مجلس کے دروازے سب کے لیے کھلے رہتے تھے۔ادنی و اعلیٰ' امیر و غریب' شناسا و ناشناسا کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ وہ مسلمان نوجوانوں سے مل کر بہت خوش ہوتے تھے۔ ان کی آرزو تھی کہ اسلام کے لیے اپنی دلی تڑپ کو نوجوانوں میں منتقل کردیں۔ اسلام کی حقانیت کا یقین اور ملت اسلامیہ کا درد ان کے رگ و پے میں جاری و ساری تھا۔ ان کے ہاں افکار کی جو ثروت پائی جاتی ہے اس کی مثال اسلامی شعرو ادب میں کم ہی ملے گی۔ اقبال سے سات سو سال قبل رومیؒ نے شرق و غرب' ایران و یونان اور اسلام و عرب کے بہترین افکار کو اپنی مثنوی اور دیوان میں منتقل کر دیا تھا۔ اس کے بعد پچھلے سات صدیوں میں جتنے جدید زاویہ ہائے نگاہ اور افکار نو پیدا ہوئے اقبال ان سے بوجہ اتم بہرہ مند ہوئے اور انہوں نے ایک بالغ نظر محقق کی حیثیت سے اس سرمائے سے فائدہ اٹھا کر حقیقی اسلامی زندگی کی قدریں انتہائی پر تاثیر انداز میں اس طرح واضح کر دیں کہ وہ آنے والی نسلوں کے لیے صدیوں تک روشنی کا بلند ترین مینار بنی رہیں گی۔

تصانیف: (۱) بانگ درا (منتخب اردو نظموں کا مجموعہ)؛ (۲) بال جبریل (اردو)؛ (۳) ضرب کلیم (اردو)؛ (۴) اسرار خودی (فارسی) اس کا منظوم اردو ترجمہ ترجمان اسرار کے نام سے مسٹر جسٹس ایس۔ اے ۔رحمٰن نے اور انگریزی ترجمہ ڈاکٹر نکلسن نے شائع کیا؛ (۵) رموز بیخودی (فارسی)؛ (۶) پیام مشرق (فارسی) جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے Goethe کے "مغربی دیوان" کا جواب؛ (۷) زبور عجم (فارسی): مع گلشن راز جدید و بندگی نامہ؛ (۸) جاوید نامہ(فارسی): اطالوی شاعر دانتے Dante کی Divine Comedy ("طربیہ خداوندی") کا جواب؛ (۹) مسافر (فارسی): سفر نامہ افغانستان' پہلی بار آرٹ پیپر پر تھوڑی سی تعداد میں چھاپی گئی؛ (۱۰) پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (فارسی): یہ مثنوی پہلی مرتبہ ۱۹۳۶ء میں مع مسافر شائع ہوئی؛ (۱۱) ارمغان حجاز (فارسی):اس کے ساتھ ابلیس کی مجلس شوریٰ اور چند دیگر اردو نظمیں بھی شامل ہیں؛ (۱۲) *The Development of Metaphysics in Persia* (فلسفۂ عجم)؛ پہلی مرتبہ لنڈن میں چھپی (۱۹۰۸ء)'(۱۳) *The Reconstruction of Religious thought in Islam* (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ): یہ چھے لیکچروں کا مجموعہ ہے اور (۱۴) مکاتیب کے مختلف مجموعے۔

ان کے علاوہ اقبال کے متعدد انگریزی اور اردو مضامین اور کئی لیکچر مختلف رسالوں میں شائع ہوئے اور بعض کتابوں کے خاکے ان کے ذہن میں تھے۔

مآخذ : متن میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ: (۱) اقبال کی اپنی تصانیف؛ (۲) مولوی عبدالرزاق حیدرآبادی: کلیات اقبال' حیدرآباد (دکن)' ۱۳۴۳ھ؛ (۳) انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں کی روئدادیں؛ (۴) کشمیری میگزین کی جلدیں' بابت ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ء؛ (۵) شاد اقبال' مرتبہ سید محی الدین قادری زور' حیدرآباد (دکن)۱۹۴۲ء؛ (۶) اقبالنامہ' مرتبہ شیخ عطاء اللہ' ۲ جلد' لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۷) (چراغ حسن حسرت: اقبالنامہ' تاج کمپنی' لاہور؛ (۸) محمد طاہرفاروقی: سیرت اقبال' لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۹) احمدالدین: اقبال' لاہور ۱۹۲۶ء؛ (۱۰) مقالات یوم اقبال' مرتبہ انٹر کالجیئٹ برادر ہڈ' لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۱۱) مقالات یوم اقبال' مرتبہ انٹر کالجیئٹ برادر ہڈ' لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۱۲) محمود نظامی : ملفوظات اقبال' لاہور؛(۱۳) یوسف حسین: روح اقبال حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۱ء؛ نیز دیکھیے مقالہ اقبال' در آآآ بذیل مادہ.

○

اقرار : (ع) اقبال و اعتراف۔ اگر ملزم کسی مقدمے میں قاضی کے سامنے اقرار کرلے کہ مستغیث سچ کہتا ہے تو شریعت اسلامیہ کے مطابق کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی' قاضی اپنا فیصلہ فورا دے سکتا ہے۔ تاہم اقرار صرف اسی وقت قابل قبول سمجھا جائے گا جب اقرار کرنے والا بالغ اور

سلیم الحواس ہو اور بغیر کسی دباؤ کے قاضی کے سامنے اقرار کرے۔ کسی سے جبراً اقرار لینے کی تدابیر سے کام لینا قطعاً ممنوع ہے۔ افعال میں مختار ("رشید") ہونا چاہیے۔ اگر کسی مقدمے میں کسی الزام کی صحت ایک بار تسلیم کی جا چکی ہے تو بعد میں اس اقرار کی تنسیخ ناجائز ہوگی۔

شریعت میں اپنی بلا نکاح اولاد کو تسلیم کرنے کی کوئی وقعت نہیں، حدیث میں ہے: لڑکا خاوند ہی کا ہے اور بدکار کے لیے پتھر ہیں، (البخاری، کتاب البیوع، باب ۳)۔ اگر کسی ولد حلال کی ولدیت مشتبہ ہو جائے اور خاوند واضح الفاظ میں اسے اپنا بیٹا مان لے تو کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔

دوسری صورتوں میں بھی شخصی نسب "اقرار" کے ذریعے سے مسلم ہو جاتا ہے اور بعض حالات میں کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی، مثلاً کوئی بالغ مسلمان مرد بیان کرے کہ فلاں شخص اس کا باپ یا بھائی یا چچا ہے، لیکن رشتے کا یہ دعوی اگر کسی ایسے شخص کے متعلق کیا گیا ہو جو ابھی زندہ ہے تو ضروری ہے کہ وہ (زندہ انسان) اس "اقرار" کی تصدیق کرے، بشرطیکہ وہ عدم بلوغ یا ضعف دماغی کے باعث تصدیق سے معذور نہ ہو۔ اگر اقرار ذرا دور کے رشتہ داروں کے بارے میں ہو (مثلاً بھائی یا چچا) تو یہ ضروری ہے کہ جن لوگوں کے واسطے سے رشتے کا دعوی کیا گیا ہے (مثلاً باپ، دادا) وہ مر چکے ہوں۔

مآخذ : (۱) فقہ کی کتابوں میں باب الاقرار۔

○

اللہ : (ع) خداوند تعالیٰ کا نام ۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ ۲۶۹۷ بار مذکور ہوا ہے۔ دنیا کی ہر زبان میں اللہ تعالیٰ کے وجود و ہستی کو بیان کرنے کے لیے مختلف اسما و صفات پائے جاتے ہیں، مگر اس مقصد کے لیے عربی اور مسلم زبانوں میں مستعمل لفظ " اللہ " ان سب میں منفرد ہے۔ اپنی بے مثال معنویت کی بنا پر کسی دوسری زبان میں اس کا مترادف لفظ موجود نہیں ہے ۔ "راغون" کے نزدیک یہ لفظ "اللہ تعالیٰ کا ذاتی نام جامد للفرد (نہ کسی سے مشتق اور نہ اس سے کوئی مشتق)

دورِ جاہلی کے ذخیرہ اشعار کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے

کہ یہ لفظ اس دور میں بھی اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کے لیے مستعمل تھا۔ بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ جاہلی عربوں کے ہاں لفظ "الہ" تو مطلق معبود کے معنوں میں مروج تھا، مگر لفظ اللہ صرف اور صرف ذات باری کے لیے مخصوص تھا۔ تاہم قرآنی تعلیمات کے زیر اثر اس کے سلبی و ایجابی مفہوم کا تعین ہوا۔

سلبی اعتبار سے اولاً تو یوں کہ اسلام نے آکر ہر قسم کے شرک (انسان، شجرو حجر اور حیوان پرستی) کی مذمت کی اور واضح کیا کہ اس ایک یکتا و منفرد ذات کے سوا کوئی ہستی بھی عبادت و پرستش کے لائق نہیں، ثانیاً اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس کے متعلق، جو طرح طرح کی غلط فہمیاں اور اوہام و خیالات فاسدہ پائے جاتے تھے، ان کا رد کیا اور بتلایا کہ وہ ذات ہر قسم کے عیوب و نقائص سے پاک و برتر ہے، وہ ابتدا اور انتہا کی حدود و قیود سے پاک و مبرا ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا نہ وہ کسی کی اولاد ہے اور نہ اس کی کوئی اولاد، اس جیسا کوئی اور نہیں ہے۔ وہ نہ جسم ہے نہ عرض، نہ جوہر ہے اور نہ مصور (کسی خاص و متعین شکل و صورت والا)، نہ محدود ہے اور نہ معدود، نہ متحیز (خاص جگہ گھیرنے والا) ہے اور نہ مترکب۔ اس کے اعضا ہیں نہ جسم کے حصے۔ اس کی تعریف ماہیت (اشیا کی مجانست) سے کی جا سکتی ہے اور نہ رنگ، ذائقہ وغیرہ سے اسے متمیز کیا جا سکتا ہے۔ اسے کوئی نہیں دیکھ سکتا، مگر وہ سب کو دیکھتا ہے کوئی جگہ اور کوئی شے اس کے علم اور قدرت سے باہر نہیں ہے ۔ نہ اسے نیند آتی ہے اور نہ اونگھ، اسے تھکان ہوتی اور نہ تعب۔ وہ اپنی سب مخلوق سے بے نیاز ہے، مگر مخلوق اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ اصطلاح شریعت میں ذات باری کے متعلق عقیدے کے اس سلبی پہلو کو تسبیح (ہر عیب سے پاک سمجھنا) اور تنزیہ (ہر عیب و نقص سے مبرا ثابت کرنا) کہا جاتا ہے، یہ تسبیح و تنزیہ بھی تصور باری کا اہم ترین حصہ ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اللہ رب العزت کا جو ایجابی تصور ہے، اسلام نے اس کے بھی خط و خال واضح کیے ہیں اور بتلایا ہے کہ وہ ذات مطلق کائنات کی بے مثال تخلیق کنندہ (فاطر،

بدیع، مبدع، خالق، خلاق) ہے، وہ واجب الوجود ہے (ہمیشہ سے موجود، از خود موجود اور از خود قائم)، ہمیشہ سے زندہ (الحی) اور ہر چیز کی حیات و بقا اور فنا و زوال کا سبب (محیی و ممیت)، وہی تمام کائنات (بشمول انسان، حیوان، حجر و شجر) کا مربی اور اس کے نظم و نسق کو چلانے والا (مدبّر) ہے۔ وہ ہر آن نئی شان میں ہوتا ہے۔ وہ قادر و قدیر، علیم (کہ کوئی ذرہ بھی اس کے علم سے باہر نہیں)، السمیع (سننے والا) البصیر (دیکھنے والا) اور الشائی والمرید (آزاد ارادے کا مالک) ہے، اس کا حکم پل بھر میں پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے، وہ ازل سے متکلم ہے، قرآن مجید لفظاً و معناً کلام اللہ ہے۔ الغرض وہ ہر قسم کے کمالات سے متصف ہے، توحید باری کے اس حصے کو "تکبیر" "تقدیس" اور "تحمید" کے الفاظ میں مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ اسلام کا ذات باری سے متعلق یہ تصور بلاشبہ اس کے وجود و ہستی کے شایان شان ہے، نیز کائنات کے عمیق مشاہدے اور وسیع غور و فکر کا آئینہ دار بھی ہے۔

صفات باری کا مسئلہ: قرآن حکیم اور احادیث مبارکہ میں اللہ تعالٰی کی ذات مطلق کا جو تصور پیش کیا گیا ہے۔ اس کا نمایاں ترین وصف اللہ تعالٰی کے لیے صفات خیر کا اثبات ہے۔ اسے عقائد کی کتابوں میں مختصراً یوں بیان کیا جاتا ہے کہ "اللہ تعالٰی صاحب صفات ازلیہ ہے "جو ازل سے اس کے ساتھ قائم ہیں" انہی صفات باری کو اسماے حسنی (اللہ تعالٰی کے اچھے اچھے نام) بھی کہا جاتا ہے، اسمائے حسنٰی کی نسبت قرآن حکیم کی یہ صراحت معنی خیز ہے کہ "اللہ تعالٰی سے انہی اسمائے مبارکہ کے ذریعے دعا مانگنی چاہیئے۔

اسمائے حسنٰی یوں تو لامحدود ہیں اسی بنا پر قرآن حکیم میں تمثیلی پیرایہ بیان میں واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی کی صفات (کلمات) کو قلمبند کرنے کے لیے زمین کے تمام سمندروں کا پانی (اگر سیاہی بن جائے تو) بھی ناکافی ہے، مگر ان میں سے بڑی بڑی اور اہم صفات کو قرآن حکیم کے چیدہ چیدہ مقامات کے علاوہ بعض احادیث میں بھی یکجا کر دیا گیا ہے۔ "سنن ترمذی کی روایت میں اللہ تعالٰی کے ننانوے نام جمع ہیں۔ ان اسمائے حسنی سے اللہ تعالٰی کی صفات کمال کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے اور واضح ہوتا ہے کہ وہ نہ تو کسی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے میں بھی مجبور ہے اور نہ عاجز و درماندہ۔ اس کی قدرت طرح طرح کے پہلوؤں سے انسان اور دوسری مخلوقات کی مدد اور دستگیری کرنے کے لیے ہر گھڑی آمادہ و مستعد ہے۔ صفات باری کا یہ مسئلہ ہمیشہ معرکۃ الاراء مبحث رہا ہے۔ فلاسفۂ یونان صفات باری کے منکر تھے، معتزلہ اسے خدا سے الگ تصور کرتے تھے، جبکہ اشاعرہ نے "لاعو ولا غیرہ" کا مسلک اختیار کیا۔

تعطیل و تشبیہ کی حکمت: قرآن حکیم میں ایک طرف تو ذات الٰہیہ کے سلسلے میں تعطیل اور تجرید دونوں کی نفی کی گئی ہے، کیونکہ ان دونوں کا انجام اللہ تعالٰی کی ذات و صفات کی نفی پر ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض "بت پرست" مذاہب اور یہود و نصارٰی کی اختیار کردہ تجسیم (جسم و تحیّز) کی بھی مکمل طور پر تردید کی گئی ہے، مگر دوسری جانب بعض صفات الٰہیہ کے بیان کے لیے تشبیہ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، جس کی حکمت اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان اپنے محسوسات اور مشاہدات کی بنیاد پر اس ماورائی قوت کا ادراک کر سکے، جو اپنی کامل و مکمل صورت میں اس کائنات میں موجود ہے، بالفاظ دیگر اس کا مقصد افہام و تفہیم میں سہولت پیدا کرنا ہے، ورنہ قرآن حکیم میں صاف لفظوں میں اللہ تعالٰی کے لیے مثالیں بیان کرنے سے روکا گیا ہے، اور واضح کیا گیا ہے کہ قرآنی مثالوں کو حقیقت پر محمول نہ کیا جائے۔

اس سلسلۂ تشبیہ کی ایک خوبی یہ ہے کہ جوں جوں انسانی ذہن میں اللہ تعالٰی کی شان کبریائی کا شعور پختہ ہوتا ہے، یہ جملہ تشبیہات اور ترکیبیں ایک ہی ذات میں مرتکز ہوتی نظر آتی ہیں اور انسان پکار اٹھتا ہے کہ یہ سب صفات ایک ہی ذات، یعنی اللہ سے وابستہ ہیں، توحید فی الذّات بلکہ توحید فی الصفات کی یہ کامل و مکمل شکل ہے، جو انسانی ذہن میں پیدا ہو سکتی ہے اس کے ساتھ چونکہ ہمارے ذہن میں تنزیہ کا جذبہ اس سے پہلے سے موجود ہوتا ہے، لہٰذا اس تشبیہ سے انسانی فکر و نظر صحیح راستے سے بھٹکنے نہیں پاتے، یوں تشبیہ و تنزیہ کا یہ عمل حمد و ثنا کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔

کائنات میں خداوند تعالٰی کی کارفرمائیاں: ذات الٰہیہ

"حق" یا منطق و فلسفہ کی زبان میں ذات مطلقہ ہے' حق کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کا کوئی عمل بھی حکمت سے خالی نہیں ہے' لہذا اس نے انسانوں کی تخلیق میں تسویہ' تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا ہے۔ یوں اس کی مشیت ایک عالمگیر قانون کی طرح ہر جگہ کار فرما ہے' اشیا کے انہی خواص کو' جس سے ظاہر بیں آنکھیں دھوکا کھا جاتی ہیں' قرآن حکیم میں "سنت الہیہ" قرار دیا گیا ہے' جس میں کوئی رد و بدل نہیں۔ اس قانون قدرت نے' ہر شی کو ایک خاص فطرت پر پیدا کر کے' کائنات میں ایک خاص نظم و ربط اور حسن و جمال پیدا کر دیا ہے' یہی "عدل و صدق" ہے' جو سنت الہیہ کا ایک اہم پہلو ہے۔ اس سے خداوند تعالی اور اس کے قانون کے متعلق پھیلے ہوئے "جبریت" کے غلط تصور کی بھی نفی ہو جاتی ہے' گو یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ اللہ تعالی کی صفت رحمت کو پیش نظر رکھنے کے ساتھ اس کے قہر و غضب کا تصور بھی ضروری ہے' اس سے انسانی اعمال میں توازن و اعتدال اور توافق پیدا ہوتا ہے۔

اسی پس منظر میں قرآن حکیم میں مستعمل لفظ "انا" اور "نحن" کا عقدہ کھلتا ہے' وہ یوں کہ "انا" کا اشارہ ذات باری کی احدیت و یکتائی کی طرف اور نحن سے ذات حق کا جلال و جمال اور اس کی کبریائی مراد ہوتی ہے۔ یہ "انا" ہی کا شعور و ارادہ ہے' جو عالم خلق و امر کی صورت میں ہمارے سامنے ہے اور جس کا مرجع و مآل خود اسی کی ذات ہے۔ اگرچہ واقعہ اس کی غیر متناہی انا کا تصور نہیں کیا جا سکتا' مگر ہم مجبورا اسے اپنے متناہی علم و شعور کی روشنی میں سمجھ سکتے ہیں۔

دلائل قدرت و توحید: اللہ تعالی کی ذات احد کو سمجھنے کے لیے منطقیانہ یا فلسفیانہ استدلالات کے بجائے ہمیں خود کائنات اور اس کے مظاہر کی طرف رجوع کرنا چاہیے' کائنات ہی کا مطالعہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر قرآن حکیم میں مظاہر قدرت کے بیان پر خاص زور دیا گیا ہے۔ انہی کو قرآن حکیم میں آفاق و انفس کی آیات (نشانات) کہا گیا ہے' گویا کائنات کے گوشے گوشے میں بکھرے ہوئے مظاہر اس کی آیات حوادث و تغیرات اس کی آیات' تمام تاریخ اس کی آیات تمام عالم انسانی' انفرادی اور اجتماعی زندگی' قوموں کا عروج و زوال اس کی آیات ' غرض یہ کہ زمین کے ذرے ذرے سے لیکر فلک الا فلاک تک سب اس کی آیات ہیں۔ مختصرا تمام عالم خلق و امر اس کی آیت ہے۔

مظاہر قدرت پر غور و فکر کی دعوت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اپنے علم اور عقل کے ذریعے اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں' جو کائنات اور اس کے مظاہر کے پیچھے کام کر رہی ہے' کیونکہ یہی حقائق علم کا مدلول اور وسیلہ ہیں نہ کہ محض مجرد تصورات اور منطقی قیاسات۔

اس غور و فکر اور مطالعے سے بہت جلد ہم پر یہ حقیقت منکشف ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالی کے خلق و امر میں ایک تدبیر اور ایک حکمت ہے' اسی غایت اور حکمت نے تمام کائنات کو ایک سوچے سمجھے منصوبے کی شکل میں ڈھال دیا ہے' جس کا اپنا ایک انداز ہے' جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نہ کوئی حادثہ یونہی رونما ہوتا ہے اور نہ کوئی عمل بے نتیجہ رہتا ہے۔

اللہ تعالی کی تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل: جو کائنات کو ایک نئی آفرینش کے لیے تیار کر رہا ہے اور جس کا نتیجۃ ہے ' حرکت' اقدام اور آمادگی یہ اس امر کی دلیل ہے کہ خلق اور تسویہ' تقدیر اور ہدایت کائنات کا تارو پود ہیں۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیت ہے' جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم پورے اعتماد سے اس کے عمل اور کردار کے سہارے اس سے اور زیادہ قریب ہونے اور اسے سمجھنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔

اگر کائنات کا وجود ربط و نظم سے خالی ہوتا' تو حصول علم بھی ممکن نہ ہوتا اور نہ زندگی کو قائم رکھنے کا کوئی راستہ ملتا۔ گو اس سے جبریت کا وہ مفہوم اخذ کرنا نادانی ہے' جو گذشتہ صدی میں مادہ پرست یورپ نے اخذ کیا تھا' کیونکہ ہمارا علم اور ہماری فہم محدود ہے' ہم بسا اوقات وہ حکمت و مصلحت نہیں جان سکتے جو قدرت کو اپنے قوانین میں ملحوظ ہوتی ہے۔

اللہ تعالی کے وجود ہستی پر پوری کائنات ایک عظیم الشان دلیل پیش کرتی ہے۔ یہ کائنات کیسی دل کش ہے اور کتنا حسین منظر ہے' عالم جمادات' نباتات و حیوانات' دریا' پہاڑ

سمندر، لہریں، وادیاں اور پھل پھول، ہرے بھرے کھیت، چرند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مساکن، ہماری گزر گاہیں، ہمارے پالتو جانور بیشک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے جس کی انتہاے غایت اور حکمت کو سمجھنا ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔

اس کائنات میں سے "عالم انسانی" اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ ایک مشاعر بالذات، بامقصد اور بامعنی ہستی ہے، لہٰذا وہی اس تخلیق کا ایک مقصد اور غایت ہے، اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے براہ راست اسے مخاطب کیا اور اسے مکلف ٹھیرایا۔ اللہ تعالیٰ کی اسی قدرت اور حکمت کے ذریعے مسئلۂ تقدیر اور جزا و سزا کو سمجھا جاسکتا ہے، اسی سے قیامت اور حشر و نشر نیز جنت و دوزخ کا عقیدہ مفہوم ہوتا ہے۔

الٰہیات اسلامیہ کے مختلف مسالک: الٰہیات اسلامیہ کے مسالک میں مذہب اعتزال کا نام سرفہرست ہے۔ اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی پہلو اختیار کیا اور خود کو "اصحاب" توحید و عدل کے نام سے موسوم کیا، لیکن ان کا تمام نقطۂ نظر منطقی تھا، جس کی بنا پر اسلام محض ایک عقیدہ سا بن کر رہ گیا تھا، چنانچہ فقہا اور محدثین نے قرآن و حدیث کے زیر اثر ان کے خلاف آزادانہ آواز اٹھائی اور ڈٹ کر ان کی مخالفت کی۔ بعد ازاں معتزلہ کے خلاف ایک عقلی رد عمل شروع ہوا، جس کی قیادت امام ابو الحسن الاشعری نے کی، جو پہلے معتزلی رہ چکے تھے۔ انہوں نے معتزلہ کے بر خلاف صفات باری کو عین ذات مانا نہ عین غیر۔ اشاعرہ کا واسطہ چونکہ عقل پرستوں سے تھا، اسی بنا پر انہوں نے انہی کے حربوں سے کام لیکر مخالفین کی تردید کی، مگر رفتہ رفتہ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی کہ انہیں شاید عقل کا رد منظور ہے، حالانکہ اشاعرہ عقل کے خلاف نہ تھے۔ البتہ انہوں نے "یونانیت" کے خلاف جس کامیابی اور خوبی سے احتجاج کیا، اس کا اعتراف اہل مغرب بھی کرتے ہیں۔ بقول علامہ اقبال اشاعرہ کے مسلک کی جدید تعبیر سے الٰہیات جدید کی تدوین کی جاسکتی ہے۔

ابوالحسن علی اشعریؒ کے زمانے ہی میں ابومنصور الماتریدیؒ نے مذہب ماتریدیہ کی بنیاد رکھی، جنہوں نے زیادہ تر مسلک احناف کی ترجمانی کی۔ مشہور قول کے مطابق اہل سنت والجماعت کے ان دونوں مسالک میں الٰہیات سمیت ۴۰ کے قریب مسائل مختلف فیہ ہیں۔

الٰہیین کی طرح حکماے اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذات الٰہیہ تھی، اسی سلسلے میں الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن طفیل، ابن باجہ اور ابن رشد وغیرہ کے نام سامنے آتے ہیں، جنہوں نے قدیم فلسفہ یونان اور نئے مذہبی نظریات کو ملا کر فلسفے کی ایک نئی روایت کو پروان چڑھایا۔ انہیں مسیحی فلاسفہ کے بر خلاف مذہب اسلام کے عقائد کی فلسفیانہ تطبیق و ہم آہنگی میں زیادہ دقت محسوس نہیں ہوئی، چنانچہ ابن رشد کا قول ہے کہ عقل ایمان کی ضد نہیں، بلکہ دراصل ایک ہی صداقت ہے۔ حکماے اسلام نے علم کے ایک اور ذریعے وجدان (Intuition) کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ ان کے ہاں متصرفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں، چنانچہ الفارابی کے متعلق یہ ثابت ہے کہ وہ بایزید بسطامیؒ کے ہاں آیا جایا کرتا تھا اور وہ متصوفانہ زندگی بسر کرتا تھا۔

"اخوان الصفا" کے رسائل میں فلسفہ، مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم گڈ مڈ ہیں۔ خیال ہے کہ اسمٰعیلیہ کی الٰہیات میں یہی رسائل بطور ماخذ مد نظر رہے ہونگے، اسی طرح شیخ مقتول شہاب الدین السہروردیؒ نے حکمت اشراق میں حکماے یونان و ایران تک سبھی سے فائدہ اٹھایا۔

صوفیہ کا طریقہ گو جذب و محبت پر مبنی ہے، مگر وہ بھی یکسر قیاسات منطق اور مجرد فکر سے عاری نہیں۔ مثال کے طور پر الجیلی (صاحب الانسان الکامل) اور ابن عربیؒ کی تحریریں، بلکہ یہ حقیقت ہے کہ اسلامی فلسفے کا اہم اور بڑا حصہ صوفیا کی تحریروں میں ملتا ہے۔ عقلی اور صوفیانہ دونوں طرح کے نظریات ابن عربیؒ کے نظریہ "وحدت الوجود" میں انتہا کو پہنچ جاتے ہیں، اس نظریئے کی رو سے اصل وجود اور ہستی صرف اللہ تعالیٰ کی ہے، باقی سب اس کا ظہور و تمثل ہیں، لیکن چونکہ اس فلسفے کی بعض تعبیرات غیر اسلامی نظریات و عقائد سے ہم آہنگ ہو جاتی ہیں، اسی بنا پر جلد ہی اس کے خلاف رد عمل پیدا ہوا۔ اس رد عمل کی ابتدا تو ابن عربی کے زمانے ہی سے ہو چکی تھی، مگر اس کے خلاف باقاعدہ اور منظم طریقے پر حضرت مجدد الف ثانیؒ نے

کام کیا اور وحدۃ الوجود کی جگہ وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا۔

الٰہیات اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل خاکے میں ہم الغزالی، الشہرستانی، ابن حزم اور ابن تیمیہؒ کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، جنھوں نے لگے بندھے طریقے سے ہٹ کر اس موضوع پر کام کیا۔

متاخر دور میں ملا صدرا اور ملا باقر داماد کا کام بھی قابل ذکر ہے، مگر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کو ان میں امتیاز حاصل ہے، جنھوں نے زیادہ تر تطبیق و توفیق پر زور دیا ہے۔ الٰہیات جدیدہ میں شاعر مشرق علامہ اقبال کا نام سرفہرست ہے، جنھوں نے قدیم و جدید خیالات کو ملا کر الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کی بنیاد رکھی۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ اللہ، در آ آ آ، بذیل مادہ۔

○

الہام : الہام کے لغوی معنی ہیں نگلنا، نگلوانا یا گلے سے نیچے اتارنا یا (کسی چیز کو دوسری چیز میں) جذب کر دینا۔

قرآن مجید میں یہ لفظ صرف ایک بار وارد ہوا ہے، **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوٰهَا** (۹۱ [الشمس]: ۸)۔ الطبری (۳۰: ۱۵ بعد) نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے نفس کو فجور اور تقوٰی کا طریقہ بتا دیا، اسی طرح الفراء کا قول ہے و **هَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ** (= ہم نے نفس کو دونوں راستے بتا دیئے) اور ابن عباسؓ کا قول ہے کہ نفس کے لیے نیک راہ اور بد راہ دکھا دی۔

الحاکم نے المستدرک میں ابن جابر سے حدیث نقل کی ہے کہ اللہ نے اسمٰعیلؑ کو عربی زبان الہام کی۔ شرح العقائد النسفیہ (ص ۴۱) میں بھی ایک حدیث ہے، **الهمنی ربّی** (میرے رب نے میرے دل میں یہ بات ڈالی)، مگر الجندی، جس نے شرح العقائد کی ہر حدیث کی تخریج کا التزام کیا ہے، اس حدیث پر خاموش ہے۔

ابن خلدون نے الہام کو وجدان (intuition) کی ایک صورت خیال کیا ہے (مقدمہ، ۲: ۳۳۱)۔ ابن حزم کے نزدیک الہام طبیعت کا مترادف ہے (الفصل، ص ۱۷۵)۔ عہد حاضر کے مسلمان مفکرین بھی الہام کی تعبیر اسی رنگ میں کرتے ہیں۔

امام راغب نے لکھا ہے کہ الہام کے معنی ہیں کسی کے دل میں کوئی بات ڈال دینا اور القا کرنا، لیکن یہ لفظ ایسی بات کے القا کے ساتھ مخصوص ہو چکا ہے جو اللہ تعالٰی کی طرف سے کسی کے دل میں ڈالی جاتی ہے۔ اسے **لمۃُ الملک** یا **نفثٌ فی الروع** سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ایک لمہ (وسوسہ) فرشتے کا ہوتا ہے اور ایک لمہ (وسوسہ) شیطان کا۔ امام راغب لکھتے ہیں کہ ایک دوسری حدیث میں ہے: روح القدس نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی (مفردات، تحت مادہ ل ہ م)۔ لسان العرب میں ہے: الہام کے معنی ہیں جو دل میں ڈالا جائے (تحت مادہ ل ہ م) اور پھر یہ حدیث نقل کی ہے کہ الٰہی میں تیری رحمت کا خواستگار ہوں، میرے دل میں ایسی بات ڈال دے جو میری رشد و ہدایت کا موجب ہو۔ گویا الہام سے مراد اللہ تعالٰی کی طرف سے دل میں کسی شے یا بات کا القا ہے۔ السیوطی کے نزدیک یہ ایسا القا ہے جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے یا اس سے روک دے اور ابن الاثیر اور السیوطی نے لکھا ہے کہ الہام وحی کی ایک قسم ہے جس سے اللہ تعالٰی اپنے بندوں میں سے جسے چاہے سرفراز فرماتا ہے (دیکھیے ابن الاثیر: النہایہ، السیوطی: الدر المنثور، تحت مادہ ل ہ م)، صاحب تاج العروس نے الہام کے معنی بیان کیے ہیں: فیض الٰہی کے طور پر کسی فکر و خیال کا دل میں اتار دینا۔

قرآن مجید کی آیت (۹۱ [الشمس]: ۸) کے معنی ابن عباسؓ سے بین، علم اور عرف مروی ہیں (ابن جریر، ۳۰: ۱۱۶، قاہرہ ۱۳۲۱ھ) گویا اس آیت میں دو مضمون بیان ہوئے ہیں: ایک تو یہ کہ اللہ تعالٰی نے انسان کو طرح طرح کی قوتوں اور طاقتوں کے ساتھ پیدا کر کے اس کی فطرت کو ایک جامع قانون پر مبنی کر دیا ہے اور اس کی پیدائش ہی میں کچھ اس قسم کی خاصیت رکھ دی ہے کہ جب وہ کسی کام میں غور و تدبر کرتا ہے تو اس کے لیے مناسب تدبیریں اسے سوجھ جاتی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے انسانوں کو الہام کے ذریعے بتا دیا ہے کہ فجور کی راہیں کونسی ہیں اور تقوٰی کی کونسی۔ گویا اللہ

تعالٰی نے ایک تو انسان کے اندر فکری قویٰ رکھے ہیں، پھر اللہ تعالٰی کا نور بھی اسے مل جاتا ہے، آنکھ کی بینائی سے مل کر رہبری کا سامان کرتی ہے۔ غرض الہام خدائی نور ہے جو ان قلوب کو ملتا ہے جن کی فطرتیں صالح ہوتی ہیں۔ شیطانی وسوسے کو ہم فیضان الٰہی سے تعبیر نہیں کر سکتے اور الہام فیضان الٰہی ہے۔ پھر الہام کا ذریعہ فرشتہ ہے اور وسوسہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے (احیاء، ۳ : ۱۹)۔

الہام علم و ادراک کا سرچشمہ بھی ہے۔ علم بذریعہ اکتساب اور علم بذریعۂ الہام میں امام غزالیؒ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ علم بذریعۂ اکتساب میں تو ہم خود تمہید قواعد کی رو سے کسی علمی حقیقت کو حاصل کرتے ہیں اور الہام میں وہ حجاب جو قلب اور حقائق علمیہ میں حائل ہوتا ہے از خود رفع ہو جاتا ہے۔

محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی تفسیر میں آیہ قرآنی وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰهِيْمَ بِالْبُشْرٰى (۲۹[العنکبوت]: ۳۱) کے ذیل میں لکھا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی، جو فطرۃً نہایت لطیف واقع ہوا ہے، جب بذریعۂ مجاہدات و ریاضت تصفیۂ و تزکیہ حاصل کرلیتا ہے تو اسی سے مبادی مجردہ عالیہ (یعنی فرشتوں) کے ساتھ اتصال قوی یا ضعیف ہوتا ہے۔اسی نسبت سے اللہ تعالٰی ایسے حقیقی علوم کے دروازے اس پر کھول دیتا ہے جو دوسروں کی قدرت سے باہر ہوتے ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے علوم غیب کے حصول کے پانچ ذرائع پر روشنی ڈالی ہے، جن میں سے پہلا ذریعہ الہام ہے۔ دراصل الہام میں نفس انسانی کو عالم غیر مادی سے تعلق پیدا ہوتا ہے جس سے وہ ان معارف و حقائق کو حاصل کرتا ہے جن کے ادراک کے لیے عام حواس کام نہیں دیتے، چنانچہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ انبیاؑ فطرۃً ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بشریت سے ملکیت کی طرف منقلب ہونے کا خاصہ موجود ہوتا ہے۔ وہ آن کی آن میں روحانیت کے افق اعلٰی میں پہنچ کر ملائکہ کی حقیقت کو حاصل کر لیتے ہیں اور خطاب الٰہی کو سنتے ہیں۔ اسی حالت کا نام حالت وحی ہے۔ یہ حالت کسبی نہیں اور نہ محنت و کوشش سے حاصل ہو سکتی ہے (المقدمۃ السادسہ، ۱ : ۳۴۵ بعد، طبع علی عبدالواحد وافی، ۱۹۵۷ء)۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید (۹۱[الشمس]: ۸)، مع تفاسیر مختلفہ، بالخصوص: (۲) الطبری، ۳۰ : ۱۱۵ بعد؛ (۳) الزمخشری: الکشاف، طبع Lees، ص ۱۶۱۲؛ (۴) الرازی: مفاتیح، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۸ : ۴۳۸؛ (۵) البیضاوی، طبع فلائشر، ۲ : ۴۰۵؛ (۶) عربی لغت کی کتب متداولہ؛ (۷) علی الہجویری: کشف المحجوب، ص ۲۷۱؛ (۸) الراغب: المفردات، ص ۴۷۱؛ (۹) ابن حزم الاندلسی: الفصل، ۵ : ۱۷؛ (۱۰) الغزالی: احیاء، ۳ : ۱۶ بعد۔

○

الیاس (علیہ السلام) : ایک نبی۔ قرآن مجید نے آپ کا تذکرہ انبیاؑ میں کیا ہے اور وہاں یہ نام دو جگہ آیا ہے (۶ [الانعام]: ۸۵ اور ۳۷[الصٰفّٰت]: ۱۲۳ تا ۱۳۲)، جہاں آپ کو "الیاسین" بھی کہا گیا ہے۔ مذکورہ بالا آیات میں حضرت الیاسؑ کی رسالت کا اعلان ہے۔ انہیں بنی اسرائیل کے ان انبیاؑ میں شمار کیا گیا ہے، جنہوں نے اپنی پوری زندگی دولت و ثروت اور جاہ و جلال سے بے نیاز رہ کر بسر فرمائی۔ ان کی قوم اللہ تعالٰی سے برگشتہ ہو کر بعل نامی بت کی پرستار ہو گئی تھی۔ انہوں نے لوگوں کو اصنام پرستی سے روکا اور دین حق کی دعوت دی۔ سورۃ الانعام میں حضرت الیاسؑ کو حضرت نوحؑ کی ذریت میں سے قرار دیا گیا ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاسؑ حضرت ادریسؑ ہی کا نام ہے (کتاب الانبیا باب ۴)، حضرت ادریسؑ کو حضرت آدمؑ کے بعد پہلا نبی بھی قرار دیا گیا ہے---- (ابن سعد: طبقات، ۱/ ۱: ۱۶)۔ اس طرح ان کا زمانہ حضرت ہودؑ سے پہلے متعین ہوتا ہے۔ اور حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے کہ حضرت نوحؑ اور حضرت ادریسؑ کے زمانے میں ایک ہزار سال کا فرق تھا۔ ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ حضرت ادریسؑ حضرت نوحؑ کے اجداد میں سے نہیں، بلکہ انبیاے بنی اسرائیل میں سے تھے۔ یہ بھی مدنظر رہنا چاہیے کہ قرآن مجید نے الیاسؑ اور ادریسؑ کا تذکرہ جدا جدا ناموں سے اور علیحدہ علیحدہ کیا ہے۔

لفظ الیاسؑ کی ایک قراءت الیاسین بھی ہے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے : "لفظ الیاسؑ میں دوسرا لغت الیاسین ہے، جیسے

اسمٰعیل میں اسمٰعین۔ توراۃ میں الیاس کا ذکر سلاطین کی دونوں کتابوں میں ہے۔

بقول الجوالیقی الیاس ایک عجمی کلمہ ہے، لیکن بعض لوگوں کو اس سے اختلاف ہے، کیونکہ عرب عام طور پر غیر عربی الفاظ کو معرب کر لیا کرتے تھے (دیکھیے آ آ، عربی، بذیل مادہ)۔ بہرحال اس میں شبہہ نہیں کہ یہ کلمہ عبرانی نام ایلیا یا ایلیاہ ہی ہے، جس کے معنی ہیں "یہوہ" (YHWH= میرارب)، یہودیوں کے ہاں یہ لفظ اللہ تعالی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

توراۃ میں ایلیا کو تشبی کہا گیا ہے، جس سے قیاس ہوتا ہے کہ ان کا تعلق تشبہ نام کے کسی مقام یا گھرانے سے تھا۔ انہوں نے جلعاد میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ولہاؤزن (Wellhausen) نے ان کے بارے میں لکھا ہے: وہ تن تنہا پورے جاہ و جلال کے ساتھ اپنے دور پر چھائے ہوئے ہیں، لیکن ان کی شخصیت تاریخ کے بجائے افسانوی روایات میں محفوظ ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ٦ الانعام: ۸۴ تا ۸٦ و ۳۷ الصّٰفّٰت: ۱۲۳ تا ۱۳۲، نیز مختلف تفاسیر، بالخصوص: (۲) تفسیر ابن کثیر (اردو ترجمہ، مطبوعہ کراچی، پارہ ۲۳، ص ۴۴ ببعد)، (۳) تفسیر فتح المنان، المشہور بہ تفسیر حقانی، طبع یازدھم، لاہور ۱۹۵۱ء، ٦: ۱۵٦ ببعد؛ (۴) ابن جریر، تحت آیات متعلقہ؛ (۵) البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۱؛ (٦) مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹؛ (۷) احمد: مسند، ۳: ۲٦، (۸) عہد نامہ قدیم، الملوک الاول و الثانی؛ (۹) الجوالیقی: المعرب، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸٦۷ء، ص ۸؛ (۱۰) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۴۱۵، ۵۴۰ ببعد؛ (۱۱) دیار بکری: تاریخ الخمیس، ۱: ۷، ۱، (۱۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۳۱، (۱۳) محمد عرفہ: تعلیقات، بذیل مادہ الیاس، در آ آ (عربی)، ۲: ٦۰۵ ببعد؛ (۱۴) محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، دھلی ۱۹۴۳ء، ۲: ۱۲۴ ببعد۔

○

اِمَام: مادہ ا م م سے اسم، بر وزن فِعَالٌ، بمعنی من یوتم بہ، یعنی جس کا قصد کیا جائے اور جس سے ہدایت پائی جائے یا جس کی پیروی کی جائے، خواہ وہ انسان ہو یا کتاب.. امام کے معنی راستے کے بھی ہیں (دیکھیے ۱۵ [الحجر]: ۷۹)۔ یہاں امام کے لفظ میں اس شارع عام کا ذکر ہے جو یمن سے بحر احمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ حجاز اور مدین سے ہوتی ہوئی خلیج عقبہ کے کنارے سے خم کھا کر تیاء کو کاٹتی ہوئی غزہ پہنچتی تھی اور جس کے کنارے اصحاب الایکہ اور قوم لوط کی بستیاں آباد تھیں۔ قدیم زمانے سے ھند، یمن، مصر، شام اور روم کے سفر کا یہی راستہ تھا۔ امام کے اور معنی بھی ہیں: ساھول کا تاگا، دیوار کے ردوں کو سیدھا کرنے کے لیے معمار کی پٹنی، مثال اور حدی خوان، پیش نماز (لسان العرب) نیز تسبیح کا وہ لمبا دانہ جو شمار کے دانوں سے الگ سرے پر گندھا ہوتا ہے (نوراللغات) راہ بر اور سپہ سالار کے لیے بھی امام کا لفظ استعمال ہوتا ہے (تاج العروس)، چنانچہ ابوداود کی حدیث (کتاب الجہاد، باب ۳۴) میں امام سے سپہ سالار بھی مراد لے سکتے ہیں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، کلام اور لغت وغیرہ علوم کے عظیم ماہروں کو بھی امام کہا گیا ہے، (تاج)، خصوصاً اس سے قرآن مجید کے وہ نسخے مراد ہیں جو حضرت عثمانؓ نے حضرت ابو بکرؓ کے عہد کے تیار کردہ نسخے سے نقل کروا کر اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھجوائے تھے۔ الامام سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات بابرکت بھی مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح خلیفہ کو بھی امام کہا گیا ہے۔ ملوک یمن بھی اب تک امام کہلاتے ہیں (تاج)۔ امیر کو بھی امام کہتے ہیں۔

شیعہ (اثنا عشری) امام کا خطاب حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں سے پہلے گیارہ افراد سے مخصوص سمجھتے ہیں (رکّ بہ اثنا عشریہ)، مگر فرقہ سبعیہ کے نزدیک اس کے مستحق صرف پہلے سات امام ہیں۔ شیعوں کے نزدیک امام تمام مسائل سے آگاہ ہوتا اور معصوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک امامت کا ثبوت صرف نص سے ہوتا ہے اور حضرت علیؓ اس نص کے اعتبار سے امام اول مقرر ہوئے، جو غدیر خم کے مقام پر نازل ہوئی۔ وہ امام کا ھاشمی ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ امامیہ کے نبی اکرمؐ کے بعد پہلے امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے اور ان کے نزدیک اس پر نص ظاہری موجود ہے۔ ان کے نزدیک امام کی نامزدگی رفع اختلاف کے لیے ضروری ہے، لیکن چار اماموں کی امامت کی

تعیین کے بعد امامیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا۔

اشاعرہ، جبائیہ اور بعض دوسروں کے نزدیک امام کا قرشی ہونا شرط ہے، لیکن خوارج اور بعض معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ (جبائیوں کے تصور امامت کے بارے میں دیکھیے الشہرستانی : الملل، ص ۱۰۷)۔ اهل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نص سے یا اجماع امت سے یا اهل الحل والعقد کی منظوری سے ہوتی ہے۔ امامت کے لیے مفتی محمد عبدہ، نے الولایۃ العامہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور لکھا ہے کہ اس کے لیے انتخاب ضروری ہے (تفسیر، ۸ : ۱۰۳)۔ متکلمین نے امام کے لیے کم و بیش آٹھ شرائط بیان کی ہیں (البستانی : دائرۃ المعارف، ۴ : ۳۵۲)۔ امام کے فرائض اور ذمے داریوں کے متعلق دیکھیے البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱؛ ابو داؤد، کتاب الخراج و الامارۃ، باب ۱۲؛ الترمذی، کتاب الدیات، باب ٦؛ احمد : مسند، ۳:۲۸، ۹۲ و ٦ : ۲۴؛ شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ، قاہرہ ۱۲۸٦ھ، ۲ : ۱٦۰ ببعد۔

مآخذ : ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن مقالہ میں آ چکا ہے : (۱) الماوردی : الاحکام السلطانیۃ، ص ۳ تا ۳۳؛ (۲) الشہرستانی : الملل، ۱۲۲؛ (۳) المسعودی : مروج، مطبوعہ پیرس، ۱ : ۷۰ ببعد و ٦ : ۲۴ ببعد؛ (۴) الراغب الاصفہانی : المفردات، بذیل مادہ؛ (۵) ابو عبیدہ : مجاز القرآن، قاہرہ ۱۳۷۴ھ، ۱ : ۳۵۴، ۳۸٦؛ (٦) ابن قتیبہ : تفسیر غریب القرآن، ص ۲۳۹، ۲۵۹؛ (۷) السرخسی : المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴-۱۳۳۱ھ، بمواقع کثیرہ؛ (۸) محمد اعلی التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸٦۲ء، ص ۹۲، ۴۴۱؛ (۹) محمد صدیق حسن خان : اکلیل، بھوپال ۱۲۹۴ھ۔

○

امام باڑہ : (اماموں کا احاطہ)، برصغیر پاک و ہند میں جس عمارت میں محرم کی مجالس منعقد ہوتی ہیں اور وہاں اس وقت تعزیئے بھی رکھے جاتے ہیں جب انہیں جلوس میں نکالنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات اس عمارت کو اس کے بانی اور اس کے خاندان کے لیے مقبرے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ مشہور ترین امام باڑے لکھنؤ، مرشد آباد اور لاہور وغیرہ میں ہیں۔

مآخذ : (۱) Mrs. Mir Hassan Ali: *Observations on the Mussulmauns of India* آکسفرڈ ۱۹۱۷ء، ص ۱۹؛ (۲) H.G.Keene: *Handbook of Lucknow*، کلکتہ ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۳۔

○

امام الحرمین : دیکھیے الجوینی۔

○

امام شاہ : گجرات بھارت کے ست پنتھی فرقے کا بانی۔ اس کا پورا نام امام الدین عبدالرحیم بن حسن تھا۔ وہ تقریباً ۸۵٦ھ/۱۴۵۲ء میں اچ میں پیدا ہوا اور احمد آباد کے قریب بمقام پرانہ ۹۲٦ھ/ ۱۵۲۰ء میں فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی پر داستان و افسانہ کی فضا چھائی ہوئی ہے اور ان کے متعلق ہندوانہ انداز کی بہت سی کراماتیں مشہور ہیں۔ مختصر یہ کہ جب اسے اپنے باپ کے جانشین کی حیثیت سے پیر تسلیم نہ کیا گیا تو وہ پنجاب چھوڑ کر گجرات چلا آیا، جہاں شاہ محمود بیگڑا کے عہد (۸٦۳ھ/ ۱۴۵۸ء تا ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء) میں اس نے زراعت پیشہ لوگوں میں اپنی تبلیغ میں بڑی کامیابی حاصل کی اور ایک طرح کے سلسلے کی بنیاد رکھی، لیکن یہ سلسلہ جلد ختم ہو گیا اور اس نے دعوے داروں کے ایک بڑے کنبے کی صورت اختیار کر لی، جو ہر وقت آپس میں یا کاکاؤں، یعنی نو مسلموں کے نمایندوں اور مذہبی اوقاف کے مہتمموں کے ساتھ لڑنے جھگڑنے میں مصروف رہتا تھا۔ امام شاہ کو ست پنتھ کی کئی کتابوں کا مصنف سمجھا جاتا ہے، جو ہندوانہ طرز میں گجراتی زبان میں لکھی ہوئی ہیں، اس کے بعد اس کا بیٹا نر محمد شاہ (جسے اسلامی صورت میں بعض اوقات نور محمد بھی کہا جاتا ہے) اس کا جانشین ہوا، جسے مظہر امام قرار دیا گیا۔ اس نے ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ء میں وفات پائی۔ مسلسل ہندو مت کے اثرات قبول کرنے کے باعث اس پنتھ نے ایران کے نزاری اماموں سے تعلق منقطع کر لیا اور وہ اسلامی عناصر جو ابتداءً اس کے عقائد میں شامل تھے بڑی حد تک ختم ہوتے چلے گئے نیز دیکھیے Gazetteer

of the Bombay Presidency، ۴ : ۲۸۷ تا ۲۹۰ و ۲/ ۹.

○

اُمّۃ : (ع) اس کے عمومی معنے قوم اور جماعت ہیں، مگر خاص طور سے وہ جماعت جس میں کوئی امر مشترک پایا جائے (مفردات)۔ یہ لفظ حالت، نعمت، شان، طریق، سنت، وقت، زمانہ، مدت اور شریعت کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ الاخفش نے تصریح کی ہے کہ امۃ باعتبار لفظ واحد ہے اور باعتبار معنی جمع (عمدۃ القاری، ۵ : ۱۹۸)۔

امۃ کے لفظ میں امر مشترک لازمی ہے، خواہ یہ اشتراک مذہبی وحدت کی بنا پر ہو یا جغرافیائی یا نسلی وحدت کی وجہ سے، خواہ اس امر مشترک اور رابطے میں امۃ کے اپنے اختیار کو دخل ہو یا نہ ہو۔ اسی بنا پر مدینے پہنچ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو "میثاق" تیار کیا اس میں مسلمان اور ان کے غیر مسلم حلیف قبائل شامل تھے (ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۳۴۱)۔

امۃ کے معنی بے نظیر انسان کے بھی ہیں اور معلم خیر کے بھی (لسان)۔

لغوی لحاظ سے امۃ کا مادہ ا م م ہے اور لفظ اُمّ (=والدہ) کا بھی یہی مادہ ہے اور تمام مستند اصحاب لغت نے یہی لکھا ہے (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس)۔ قرآن میں وارد ہوا ہے: ہم نے ایک امۃ معدودہ کے لیے ان کا عذاب ملتوی کر دیا (۱۱ [ہود]: ۷)، (۱۲ [یوسف]: ۴۵)۔ یہاں اس کے معنی وقت اور مدت ہیں۔ ابن درستویہ نے لکھا ہے کہ جہاں بھی امۃ کے معنی مدت کے ہوں گے وہاں اس کا مضاف محذوف ہوگا اور مضاف الیہ مضاف کے قائم مقام لکھا جائے گا (الشوکانی : فتح القدیر، ۳ : ۲۹، مصر ۱۳۵۰ھ)۔ اسی طرح قرآن مجید (۴۳ [الزخرف]: ۲۱ ببعد) میں ہے: ہم نے اپنے آباؤ اجداد کو ایک امت پر پایا، یعنی طرز عمل یا رواج پر۔

قرآن مجید میں لفظ امۃ (جمع : امم) مختلف معنوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد کل قوم ہے مگر قوم کے کسی جزو پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے۔ انسانوں پر ہی نہیں جنوں کے لیے بھی حتی کہ چرند و پرند کی بھی امتیں (۶ [الانعام]: ۳۸) ہوتی ہیں۔ غرض ہر جگہ امۃ سے جماعت مراد ہے، لیکن ایک جگہ استثنائی طور پر اس کا اطلاق ایک فرد واحد پر بھی ہوا ہے: حضرت ابراہیمؑ ایک امت تھے (۱۶ [النحل]: ۱۲۰)۔ بعض لغت نویس یہاں امۃ سے امام مراد لیتے ہیں۔ الزمخشری نے اس کی دو توجیہات پیش کی ہیں: ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ کو تمام کمالات و فضائل کا جامع ہونے کی وجہ سے امۃ کہا گیا ہے، یعنی اللہ تعالٰی کے لیے یہ مشکل نہیں کہ تمام جہان کی خوبیاں ایک شخص میں جمع کر دے۔ دوسری توجیہ یہ کہ امۃ کا لفظ بمعنی ماموم ہو، یعنی حضرت ابراہیمؑ تعلیم خیر میں لوگوں کے مقتدیٰ اور امام تھے۔ اسی طرح ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ معاذؓ بن جبل ایک امہ ہیں، کیونکہ امۃ اسے کہا جاتا ہے جو لوگوں کو خیر کی تعلیم دے (الکشاف، ۲ : ۶۴۲، قاہرہ ۱۳۶۵ھ)۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں امۃ کے معنی بے نظیر انسان ہیں۔

قرآن مجید میں نسل انسانی کی وحدت پر بار بار زور کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ظہور اسلام کے بعد جب امت محمدیہ کی تشکیل ہوئی تو اس میں بلا امتیاز نسب و وطن دنیا بھر کے انسانوں کو شامل ہونے کی دعوت دی گئی، لہذا امت محمدیہ ایک عالمگیر انسانی امت ہے، جس میں عرب و عجم کی تفریق ہے نہ مشرق و مغرب کی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ میں تشریف لائے تو آپؐ نے جو ریاست قائم کی اس میں مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی باوجود اختلاف مذہب و قومیت ریاست کا جزو بن گئے۔ اس کی بنا میثاق مدینہ، یعنی اس معاہدے، پر تھی جو مسلمانوں اور یہود و نصاری کے مابین طے پایا تھا۔ یہ گویا اتحاد انسانی کے تصور کو عملی شکل دینے کی تمہید تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اسلامی ریاست کا دائرہ وسیع ہوا، حتی کہ اس کی حدود تین براعظموں میں پھیل گئیں، تو امت اسلامیہ صرف عربوں تک محدود نہ رہی، بلکہ ہر مسلمان، خواہ اس کی قومیت کچھ بھی ہو، عرب یا ایرانی، ترک یا بربر یا کچھ اور، اس میں شامل ہوتا چلا گیا۔ بعینہٖ اسلامی ریاست نے بھی ہر مذہب و ملت کے افراد کو، خواہ یہود ہوں یا نصاری، بدھ ہو یا زرتشی، اپنے نظام سیاست میں ہر طرح کے حقوق اور

آزادی دے کر جگہ دی۔ یہ امر ایک عالمگیر انسانی معاشرے کے تصور کی تقویت کا باعث ہوا (نیز دیکھیے مادہ قوم' ملت' ملل).

مآخذ: (۱) کتب تفسیر و حدیث کے علاوہ عربی لغات' مثلاً لسان العرب' تاج العروس وغیرہ میں بذیل "امة"؛ (۲) الراغب الاصفہانی : مفردات' بذیل مادہ؛ (۳) E.W.Lane: An Arabic English Lexicon' ۱: ۹۰؛ (۴) A.J.Wensink: A Handbook of Early Muhammandan Traditions' لائڈن ۱۹۲۷ء' بذیل مادہ Community' نیز اس کا عربی ترجمہ : مفتاح کنوز السنة' بذیل "امہ"؛ (۵) وہی مؤلف: المعجم المفہرس' بذیل "امہ"؛ (٦) ابن الاثیر: النہایة' بذیل مادہ.

○

اُمّ الکتاب: قرآن مجید میں ام الکتاب کا کلمہ تین دفعہ استعمال ہوا ہے (۳[آل عمران]: ۷؛ ۱۳[الرعد]: ۳۹؛ ۴۳[الزخرف]: ۴)۔ ام ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری چیز کے وجود یا آغاز یا تربیت کے لیے بطور اصل ہو۔ مشہور ماہر لغت خلیل بن احمد (م ۱۷۰ھ/۷۸٦ء) کا قول ہے کہ ہر وہ چیز جس میں اس کے جملہ متعلقات سما جائیں وہ ان کی امّ کہلاتی ہے (مفردات' تحت مادہ)۔ علاوہ ازیں امَ وہ مرکز اور مرجع ہے جہاں بہت سی چیزیں آکر مل جاتی ہیں (تاج' تحت مادہ' روح المعانی' ۳ : ۸۰)۔ گویا ام درحقیقت وہ اصل' اساس' بنیاد اور جڑ ہے جس سے کوئی چیز پیدا ہوتی یا جس سے دوسری چیزیں متفرع ہوتی ہیں اور جو اس کا اہم ترین حصہ ہوتا ہے۔ پس اُمّ الکتاب سے مراد شریعت اور دین کے اصول و مبانی ہیں۔ محکم کی تشریح روح المعانی میں یہ دی گئی ہے : یعنی جس کے مطالب واضح' جس کی دلالت عیاں اور جس کی عبارت مستحکم ہو اور جس کا مفہوم متعین کرنے میں کسی اشتباہ کی گنجائش نہ ہو۔ امام راغب نے اس کی تشریح میں لکھا ہے : جس میں نہ لفظاً کوئی شبہہ وارد ہو سکتا ہو اور نہ معنیً (مفردات' تحت ح ک م) اور حاکم کو حاکم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو ظلم و فساد سے روکتا ہے' پس خلل اور فساد کو روکنے پر یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ پس اُمّ الکتاب وہ آیات ہیں جو اپنے مطالب کی توضیح کے لیے کسی دوسری چیز کی محتاج نہ ہوں' اپنی جگہ راسخ اور مستحکم ہوں' فساد و خلل سے روکنے والی ہوں' جن میں الفاظ و معانی کی جہت سے کوئی شبہہ وارد نہ ہو سکے۔

قرآن مجید کی سورۃ الفاتحہ کو بھی امّ الکتٰب کہا گیا ہے' جس کا دوسرا نام امُّ القرآن بھی ہے (ابن جریر' ۱: ۱۰۷)۔ یہ نام اسی وجہ سے ہے کہ سورۃ الفاتحہ قرآن کا مبدا' متن' دیباچہ اور مقدمہ ہے' وہ اس کے مضامین کی جامع ہے' یا اس لیے کہ ہر نماز میں پہلے اسے پڑھا جاتا ہے (لسان)۔ ام الکتٰب سے مراد لوح محفوظ بھی لی گئی ہے' کیوں کہ وہ تمام علوم کا منبع ہے اور اسی کی طرف تمام علوم منسوب ہوتے ہیں اور وہ سب کتب سماوی کے لیے بطور امّ ہے (روح المعانی)۔ ام الکتٰب سے علم ازلی بھی مراد لیا گیا ہے (روح المعانی)۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ام الکتٰب قرآن مجید ہے' از اول تا آخر (لسان: ۲: ۴' ابن جریر' تحت ۳ [آل عمران] : ۵).

مآخذ: ابن جریر الطبری :جامع البیان' طبع احمد شاکر' ٦: ۱۷۰؛ (۲) عنایة القاضی علی تفسیر البیضاوی' تحت آیت بالا؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب' تحت آیت؛ (۴) ابو السعود: تفسیر' تحت آیت؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی' دمشق' ۳ : ۸۰؛ (٦) طنطاوی جوہری : الجواہر' قاہرہ ۱۳۴۴ھ' ۲ :۳۹ ببعد.

○

ام کلثومؓ: حضرت خدیجہ الکبریٰؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی جو عمر میں حضرت رقیہؓ سے چھوٹی اور حضرت فاطمہؓ سے بڑی تھیں (ابن ہشام' ص ۱۲۱)۔ ابن حجر نے الاصابہ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ حضرت فاطمہؓ سے چھوٹی تھیں یا بڑی۔ اولاد نہ تھی' لیکن مشہور ام کلثوم کے نام سے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت سے چار برس قبل ولادت ہوئی۔ یہ روایت کہ آپ کی شادی صغر سنی میں عتبہ (طبقات' ۸ : ۱۲۵' میں عتیبہ) بن ابو لہب سے ہوئی' صحیح نہیں اور نہ یہ درست ہے کہ بعثت سے پہلے یہ شادی ہوئی کیونکہ درست یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صاحبزادیوں میں سے سب سے بڑی

حضرت زینب تھیں (الاستیعاب) اور بعثت کے وقت ان کی عمر صرف دس سال تھی۔ جب سب سے بڑی بیٹی اتنی کم سن تھیں تو ظاہر ہے کہ حضرت ام کلثوم کی عمر تو بہت ہی کم ہو گی (الاصابۃ)، یعنی صرف چار سال۔ کہا جاتا ہے کہ جب سورۂ لہب نازل ہوئی تو عتیبہ نے ابو لہب کے کہنے سے انہیں طلاق دے دی (الاصابہ)۔ طبقات میں اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی مذکور ہے کہ رخصتی نہیں ہوئی تھی اسی طرح حضرت عثمانؓ سے شادی کے ذکر میں لکھا ہے کہ وہ دوشیزہ تھیں اور یہی ابن منیرہ کی تحقیق ہے (الاصابہ، ۸: ۱۲۵)۔ بالفاظ دیگر شادی نہیں صرف نسبت کر دی گئی تھی گو اس میں بھی کلام ہے، اس لیے کہ سورۂ لہب کی تفسیر میں مفسرین نے اس واقعے کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف علمائے انساب ہیں جو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، مگر اس کی کوئی سند نہیں دیتے، چنانچہ ابن حجر العسقلانی نے بھی اس کی صحت تسلیم نہیں کی (الاصابہ، ۴: ۴۶۶)۔

حضرت ام کلثومؓ نے والد ماجد اور والدہ ماجدہ کی آغوش شفقت میں تربیت پائی، تا آنکہ ہجرت کا زمانہ آیا تو آپ بھی حضرت سودہؓ اور حضرت فاطمہؓ کے ساتھ مدینہ منورہ تشریف لائیں (الطبری، ۳ / ۴: ۲۴۴)۔ حضرت رقیہؓ کے انتقال کے بعد آپ کا نکاح ربیع الاول ۳ھ / ستمبر ۶۲۴ء میں حضرت عثمانؓ سے ہو گیا۔ رخصتی اسی سال جمادی الأخریٰ میں ہوئی۔ اس وقت آپ کی عمر انیس سال تھی۔ نبی اکرمؐ نے حضرت عثمانؓ سے آپ کی شادی منشائے الٰہی کے مطابق کی تھی (الاصابہ)۔

حضرت عثمانؓ سے شادی کے ساڑھے چھے سال بعد شعبان ۹ھ میں، کہ آپ کا سن صرف ۲۵-۲۶ برس تھا، آپ کا انتقال ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ کے گھر میں آپ نے بڑے آرام سے زندگی گزاری۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آپ کی وفات سے بڑا صدمہ ہوا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ جب حضرت ام کلثومؓ کو قبر میں اتارا گیا تو آپؐ اشک بار تھے۔ قبر میں اتارنے والوں میں حضرت ابو طلحہؓ بھی تھے۔ حضرت اسماءؓ بنت عمیس اور حضرت صفیہؓ نے غسل دیا (طبقات، ۸: ۲۵)۔ کلثوم کے لفظی معنی ہیں جس کا چہرہ گول اور بھرا ہوا ہو (لسان)۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، طبع لائڈن ۱۹۰۴ء، ۸: ۲۵ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wustenfeld ۱۸۶۰ء، (۳) الطبری، طبع ڈ خویہ ۱۸۹۰ء، مع اشاریہ؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، مصر ۱۲۸۶ھ؛ (۵) البخاری: صحیح، مطبعۃ المیمنیۃ، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، مصر ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء ۴: ۴۶۶؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء، ۴: ۴۹۳؛ (۸) شبلی: سیرۃ النبی، اعظم گڑھ؛ (۹) سعید انصاری: سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۳۴۱ھ۔

○

اُمُّ الْمُؤْمِنِیْن: (مومنوں کی ماں، جمع: اُمّہاتُ الْمُؤمنین)، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے ہر ایک کے لیے یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں (بخاری، کتاب العمرۃ (باب ۳)، کتاب التفسیر (باب ۸)، کتاب النکاح، باب ۱۲؛ ابو داؤد، کتاب البیوع (باب ۸۹)؛ ابن ماجہ، کتاب الاحکام، باب ۱۴)۔

"امّ المؤمنین" کا لقب پہلی بار حضرت زینبؓ بنت جحشؓ کے ولیمہ نکاح (یکم ذوالقعدہ ۵ھ / ۲۴ مارچ ۶۲۷ء) کے موقع پر استعمال ہوا۔

ام المؤمنین سے مراد ہے مؤمنوں کی (دینی) ماں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امہات المؤمنین ہیں اور ان کی تعظیم و احترام اور احکام شریعت میں ان کا تتبعّ مسلمانوں کے لیے واجب ہے۔ اولاد کی تربیت میں ماں کے عقائد اور اس کے اعمال کو بہت دخل ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے "نساء النبی"، یعنی امہات المؤمنین کو خطاب کرتے ہوئے ان پر بعض ذمہ داریاں بھی عائد کی ہیں: فرمایا کہ تمھاری حیثیت اور تمھارا مرتبہ عام عورتوں کی طرح نہیں۔ اگر تم غیر مردوں سے بات کرو تو معقول اور باوقار طریقے پر بات کرو۔ تمھیں چاہیے کہ گھر میں ٹھیرو، پردے میں رہو، صلوٰۃ و زکوٰۃ کی پابندی کے علاوہ اللہ تعالیٰ تمھاری تطہیر، یعنی تہذیب نفس، تصفیۂ قلب اور تزکیۂ باطن چاہتا ہے۔ امہات المؤمنین کو یہ حکم بھی دیا گیا کہ نبیؐ کے قرب اور صحبت میں رہ کر تم پر واجب ہے کہ

تمھارے گھروں میں اللہ کی اور دانائی کی جو باتیں پڑھی جاتی ہیں انھیں سیکھو، یاد کرو اور دوسروں کو سکھاؤ۔ آخر میں یہ فرمایا کہ یہ قطعاً جائز نہیں کہ نبی کریمؐ کے بعد آپؐ کی ازواج میں سے کوئی کسی اور سے نکاح کرے (دیکھیے ۳۳[الاحزاب]: ۳۰ تا ۳۴ و ۵۳)، چنانچہ تاریخ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے بھی آپؐ کے بعد کسی اور شخص سے نکاح نہیں کیا (انفرادی طور پر امہات المؤمنین کے حالات کے لیے دیکھیے، بذیل مادہ)۔

"امہات المؤمنین" کے عنوان سے متقدمین کی چند مؤلفات ملتی ہیں (امہات المؤمنین کی فہرست کی لیے دیکھیے ابن ہشام، ابن سعد، ابن حبیب، ابن درید وغیرھم)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید (سورۃ الاحزاب، مع تفاسیر مختلف؛ (۲) الصحاح الستہ، مع شروح؛ (۳) ابن حبیب: المحبّر، ص ۷۷ بعد؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ بعد، ۱۰۱ تا ۱۱۳، ۱۴۱ بعد، ۱۴۶، ۱۴۹؛ (۵) الطبری: تاریخ، بامداد اشاریہ؛ (۶) البلاذری: انساب، ۱ : ۴۵۶؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴: ۳۹۳-۳۹۴؛ (۸) ابن قتیبہ: المعارف، طبع Wüstenfeld، بامداد اشاریہ؛ (۹) ابن درید: الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۲۱ بعد۔

○

اُمّ وَلَد: لغوی معنی= بچے (لڑکے یا لڑکی) کی ماں۔ اصطلاح میں ام ولد اس باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے نکاح کر لیا ہو اور اس کے بطن سے مالک کا بچہ پیدا ہوا ہو۔ خواہ صحیح و سالم اور پورے دنوں کا ہو اور خواہ ساقط، شوہر کی وفات سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔

یہ اصطلاح قرآن مجید میں موجود نہیں، لیکن بعض آیات سے اس کی توجیہ نکلتی ہے، (۴[النساء]: ۳)، یعنی "اگر (تم نکاح کرنا چاہو اور) تمھیں اندیشہ ہو کہ یتیم لڑکیوں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو انھیں اپنے نکاح میں نہ لاؤ (بلکہ) جو عورتیں تمھیں پسند آئیں ان سے نکاح کر لو (دوسری عورتوں سے جو تمھیں پسند آئیں نکاح کر لو۔ ایک وقت میں) دو دو، تین تین، چار چار تک کر سکتے ہو، بشرطیکہ ان میں انصاف کر سکو (یعنی سب کے حقوق ادا کر سکو اور سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کر سکو)، اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر چاہیے کہ ایک بیوی سے زیادہ نہ کرو، یا پھر جو عورتیں (لڑائی کے قیدیوں میں سے) تمھارے ہاتھ آگئی ہیں (انھیں بیوی بنا کر رکھو)، بے انصافی سے بچنے کے لیے ایسا کرنا زیادہ قرین صواب ہے" بعض لوگوں کا یہ خیال کہ نکاح کے بغیر لونڈیوں سے مقاربت جائز ہے، اسلامی شریعت (قرآن و سنت) کی روح کے خلاف ہے۔

البیضاوی نے مذکورہ بالا دوسری آیت کی تفسیر کرتے ہوے لکھا ہے: اس آیت سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ لونڈیوں اور غلاموں کا نکاح کر دینا فرض ہے۔لونڈیوں کے نکاح کی تائید مزید قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی ہوتی ہے (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۲۲۲ و ۴[النساء]: ۳، ۲۵)۔

اسلام نے غلامی کے مسئلے کو جس طرح حل کیا وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اسلام نے آزاد و غلام کا فرق بڑی حکمت سے مٹایا اور برے طریقوں کی، جو راسخ ہو چکے تھے، آہستہ آہستہ مگر مؤثر انداز سے اصلاح کی۔ ان طریقوں میں ایک لونڈیوں کا نکاح بھی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی آزادی اور ماں بن جانے پر ان کے حقوق کا اعلان بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔

اسلام نے اُمّ ولد کو جو غیر معمولی حقوق دیے ان میں ایک یہ ہے کہ اُمّ ولد (خاوند کی وفات کے بعد) آزاد قرار پاتی ہے، خواہ بچے کا اسقاط ہی ہوا ہو۔ اس کی آزادی اس حد تک مسلّم ہو جاتی ہے کہ اسے نہ فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے۔

اُمّ ولد کی اولاد بشرائط آقا کے ترکے کی وارث ہوتی ہے۔ گویا اس لونڈی کو بیوی ہی سمجھا جاتا ہے ورنہ وارث کا حق کیسے ملتا؟ طبقات ابن سعد کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تراجم کے سلسلے میں حرائر اور امہات الولد کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں اور بھی بہت سی جزئیات مل جاتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُمّ ولد اور اس سے پیدا ہونے والے بچے کو اسلام نے غیر معمولی حقوق دیئے ہیں۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید اور مختلف تفاسیر' بالخصوص البیضاوی' تحت آیات مذکورہ بالا؛ (۲) کتب حدیث میں بالخصوص کتاب الطلاق' کتاب النکاح' کتاب العتق' وغیرہ؛ (۳) راغب : المفردات' بذیل "ملک"؛ (۴) الدمشقی : البدایہ والنہایہ' ۴: ۱۵۹' ۱۹۶' ۲۹۵؛ (۵) الشوکانی : نیل الاوطار' ۶ : ۲۲۳؛ (۶) ابن قدامہ : المغنی' ۱۲ : ۴۸۸؛ (۷) فرید وجدی : دائرۃ المعارف' ج ۷' بذیل الرق؛ (۸) چراغ علی : اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام ؛ (۹) مفتی عبدالقیوم : اسلام اور غلامی ؛ (۱۰) سعید احمد : اسلام میں غلامی کی حقیقت' مطبوعہ دہلی.

○

اُمّی : رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک لقب جو قرآن مجید میں دو بار وارد ہوا (نیز دیکھیے السیوطی: الجامع الصغیر' ۱ : ۸۳) اور ارشاد نبوی ہے: میں نبی امی' صادق اور ذکی ہوں (الجامع الصغیر' ۱ : ۸۹).

مفسرین کے ایک طبقے نے لفظ "امی" سے "ناخواندہ' ان پڑھ" کے معنی مراد لیے ہیں' بعض نے کہا ہے کہ امی وہ شخص ہے جو لکھنا خوب نہ جانتا ہو.

اس لقب کی اصل کے سلسلے میں علما نے کئی توجیہات پیش کی ہیں۔ الزجاج نے تصریح کی ہے کہ امی وہ ہے جو امت عرب کی صفت پر ہو۔ چونکہ لکھنے پڑھنے سے ناواقفیت (نزول قرآن کے زمانے تک) عربوں کی مخصوص صفت تھی اور اسی بنا پر وہ دوسری امتوں سے جدا تھے' بعض نے امی کو عامی کی طرح سمجھا ہے' کیونکہ عامی وہ ہے جو عامۃ الناس کی صفت پر ہو۔ بعض علما نے امی کو ام (=ماں) سے منسوب خیال کیا ہے' یعنی وہ شخص جو بچپن سے باپ کے سائے سے محروم ہو کر ماں یا دایہ کے پاس پرورش پاتا رہا اور اسے کوئی علم و فن یا نوشت و خواند سیکھنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مجازاً ناخواندہ کو بھی امی کہا جانے لگا.

"امی" آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا لقب ہے اس اعتبار سے کہ آپ نے کسی استاد سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا اور نہ کسی اور انسان ہی کے آگے زانوے تلمذ تہہ کیا۔ اللہ تعالی نے تصریحاً قرآن مجید میں آپ کی یہ صفت بیان فرمائی ہے' ارشاد ہے: اس سے پہلے نہ تو تم کوئی کتاب ہی پڑھتے تھے اور نہ اپنے دائیں ہاتھ سے کچھ لکھ سکتے تھے ورنہ یہ باطل پرست یقیناً شبے میں پڑ جاتے۔ (۲۹ [العنکبوت]: ۴۸) ابن قتیبہ نے اس آیت کے ذیل میں بیان کیا ہے : وہ آپ کو اپنی کتابوں میں امی (کے نام سے مذکور) پاتے ہیں۔ (تفسیر غریب القرآن' ۳۳۸)۔ اس میں ایک حکمت الٰہیہ یہ بھی تھی کہ استاد کی فضیلت آپ پر ثابت نہ ہو' نیز یہ کہ کلام اللہ کو مخالف لوگ آپ کے اکتسابی علوم و فنون کا نتیجہ نہ سمجھ لیں' چنانچہ امی ہونا آپ کے حق میں صفت مدح ہے جو دوسروں کے حق میں نہیں (روح المعانی' ۹ : ۷۰).

ابن حجر العسقلانی نے اس پر بحث کی ہے اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امی محض تھے (فتح الباری' قاہرہ ۱۳۴۸ھ' ۷ : ۴۰ ببعد)۔ شبلی نعمانی نے لکھا ہے : "آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھنا نہیں آتا تھا' اسی بنا پر آپ کو اُمّی کہتے ہیں۔ بے شبہہ امّی ہونا آپ کا فخر ہے اور خود قرآن مجید میں یہ وصف شرف و عزت کے موقع پر استعمال ہوا ہے".

مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے کہ "عربی میں امی ایسے آدمی کو کہتے ہیں' جو پیدائشی حالت پر ہو' لکھنے پڑھنے اور علم و فن کی باتوں سے آشنا نہ ہو' چنانچہ عرب کے باشندے بھی امی کہلائے' کیونکہ تعلیم و تربیت سے آشنا نہیں ہوتے تھے (ترجمان القرآن' ۲ : ۳۸ تا ۳۹).

مآخذ : (۱) متن میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ: (۲) صحاح ستہ' بامداد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' بذیل مادہ؛ (۳) ابن ہشام' ص ۲۴۰' ۷۷ ببعد' ۸۰۴ ببعد؛ (۴) وہی مصنف : تفسیر' طبع محمود شاکر' ۲ : ۲۵۸ و ۳ : ۴۴۲ ببعد و ۶ : ۲۸۱' ۲۸۲' ۵۲۲؛ (۵) الزمخشری: الکشاف' ۱: ۲۲۲؛ (۶) ابن کثیر: تفسیر' قاہرہ ۱۹۳۷ء' ۱ : ۱۱۶؛ (۷) السہیلی : الروض الانف' ۱ : ۲۳۰؛ (۸) تاج' ۸ : ۱۹۱؛ (۹) السیوطی : الجامع الصغیر' قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۱۰) الطنطاوی : جواہر القرآن.

○

امیر المؤمنین : (مومنوں کا امیر یا حاکم)۔ یہ لقب سب سے پہلے حضرت عمرؓ بن الخطاب نے خلیفہ منتخب ہونے پر اختیار فرمایا ---- (مقدمہ ابن خلدون، طبع وافی، ۲ : ۵۷۸ ببعد)، "امیر" [حاکم] سے مراد وہ شخص ہے جسے "امر" یعنی حکم یا قیادت تفویض کی جائے۔ (اس میں فوجی قیادت بھی شامل ہے) اور اس عام مفہوم کے مطابق اسے کلمہ "المؤمنین" کی طرف مضاف کر کے اس سے وہ "امیر" مراد لے جاتے تھے جنھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں اور آپؐ کے بعد مختلف اسلامی مہموں کی قیادت سپرد کی گئی، جیسے حضرت سعد بن ابی وقاص [رک باں] کو "امیر" کہا گیا۔ وہ جنگ قادسیہ میں ایرانیوں کے خلاف اسلامی افواج کے قائد تھے، لیکن حضرت عمرؓ نے جو اپنے لیے "امیر المؤمنین" کا لقب اختیار کیا تو گمان غالب ہے کہ یہ قرآن مجید کے تابع ہو گا، ارشاد ہے: اللہ تعالی، اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو (۴ [النساء]: ۵۸)۔ عہد فاروقی سے خاتمہ خلافت تک، یعنی جب تک خلافت کو ایک منظم ادارے کی حیثیت حاصل رہی، امیر المؤمنین کا اعزازی لقب صرف خلفا کے لیے مخصوص رہا۔ اگر کوئی بادشاہ اسے اختیار کر لیتا تھا تو اس سے یہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ مدعی منصب خلافت بھی ہے (دیکھیے مادۂ خلافت، خلیفہ)، خواہ خلافت کے عام مفہوم میں، جیسے بنو امیہؓ، بنو عباس اور فاطمی خلفا تھے، یا مستقل اسلامی حکومت کے معنی میں، جیسے اندلس میں ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء سے بنو امیہ تھے (دیکھیے عبدالرحمن ثالث) یا المغرب میں بنو مؤمن۔ ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء میں جب عباسی خلافت ختم ہو گئی تو مصر کے مملوک سلاطین نے قلیل عرصے کے لیے اسے خلافت مطلقہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا، یہاں تک کہ قاہرہ میں خود انھوں نے عباسی خلفا کا ایک جدید سلسلہ قائم کر لیا (دیکھیے بنو العباس)۔ المغرب میں بنو حفص کا دعوی بنو مرین نے تسلیم نہیں کیا اور آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں اپنے لیے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا۔ بعد کے تمام مراکشی شاہی خاندانوں نے بھی ان کا تتبع کیا۔

شیعوں کا فرقہ امامیہ "امیر المؤمنین" کا لقب صرف حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مخصوص سمجھتا ہے۔ اسمٰعیلیوں کا ہر فرقہ اسے اپنے اپنے مسلمہ خلفا کے لیے استعمال کرتا ہے۔ زیدی شیعوں کے نزدیک ہر وہ علوی جو بزور شمشیر اپنے اقتدار کو منوا لے خود کو امیر المؤمنین کہلوا سکتا ہے، مثلاً یمن کے زیدی امام۔

لفظ امیر المؤمنین کا استعمال خوارج کے ہاں تاہرت کے رستمیوں کے سوا بہت شاذ ہے۔

کبھی کبھی اس اصطلاح کا اطلاق کسی نسبت سے مجازاً بعض بڑے بڑے علما پر بھی کیا گیا ہے، مثلاً مشہور محدث شعبہ بن الحجاج کو "امیر المؤمنین فی الروایۃ" کہا گیا (ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۷: ۱۴۴)، اسی طرح مشہور نحوی ابو حیان غرناطی کو "امیر المؤمنین فی النحو" (المقری، نفح الطیب، ص ۸۲۶).

مآخذ : (۱) البخاری، کتاب الادب؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، مطبع الوطن ۱۲۹۸ھ؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ، طبع علی عبدالواحد وافی ۱۳۷۸ھ / ۱۹۵۸ء؛ (۴) شبلی نعمانی: الفاروق؛ نیز دیکھیے عام مآخذ تحت مقالہ خلافت و خلیفہ.

○

انجیل : نصاریٰ کی کتاب مقدس کا نام جس کا ذکر قرآن مجید میں متعدد بار آیا ہے۔

نام اور وجہ تسمیہ: بعض لغت نویسوں نے لفظ انجیل کو مادہ ہ۔ ن۔ ج۔ ل سے (بمعنی اصل، نہاد) سے استخراج کر کے عربی الاصل قرار دیا ہے، اس کا دوسرا تلفظ اَنجیل (بفتح الہمزہ) بھی ہے (بمعنی ایسی کتاب جس میں سطریں ہوں)، مگر اس کا عربی الاصل ہونا درست نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ یونانی الاصل کلمہ ہے، جس کی معنی خوش خبری اور بشارت کے ہیں۔ چنانچہ متعدد عرب محققین، مثلاً صاحب منتہی الارب، الخفاجی، الزمخشری اور مفتی محمد عبدہ وغیرہ اسی کے حق میں ہیں۔ چونکہ قدیم تین اجزائے انجیل سریانی سے ترجمہ ہو کر عربی میں آئے، اس لیے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ کلمہ سریانی کی وساطت سے عربی میں آیا۔

انجیل اصلاً عبرانی زبان میں تھی، مگر مرور ایام سے جس

طرح عبرانی متن ناپید ہو گیا ہے' اسی طرح یہ بھی پتہ نہیں چلتا ہے کہ عبرانی میں اس کا نام کیا تھا۔ انجیل کو عہد نامہ جدید (New Testament) کا نام عیسائیوں نے دوسری صدی میں دیا۔

انجیل سے مراد بنیادی طور پر وہ چار کتب ہیں' جو حضرت عیسیٰؑ کے حالات و اقوال پر متی' مرقس' لوقا اور یوحنا نے لکھیں (یا ان کی طرف منسوب ہیں)۔ مسیحیت کی ابتدائی تاریخ میں بہت سی اناجیل موجود تھیں' مگر اتھانسیوس (Athanasius = ۲۹۷ - ۳۷۱ء) کی کوششوں سے مجلس نیقیا (Nicaca) کے بعد' اس کے فیصلے کے مطابق باقی سب اناجیل متروک (Apocry Phal) ہو گئیں (متروک اناجیل کے لیے رکّ بہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ' بذیل مادہ)۔

اناجیل کے علاوہ عیسوی ادب میں ایک بڑی تعداد ایسے مکتوبات کی بھی ہے جو حواریوں کی طرف منسوب ہیں اور ہر فرقہ اپنے خیالات کی تائید میں انہیں پیش کرتا ہے۔ ان تمام خطوط کی تعداد ایک سو تیرہ تک شمار کی جاتی ہے۔ مسیحیت کا یہ تمام ذخیرۂ ادب باہم دگر مختلف ہے' بلکہ ان کے زمانے کی تعیین پر بھی اتفاق نہیں۔

خود حضرت عیسیٰؑ اور ان کے حواری اپنے لیے بائبل (عہد نامہ قدیم) کو کافی گمان کرتے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ کے بیس سال بعد تک کسی کو نئی کتاب کا خیال تک نہ آیا۔ جب آیا تو عہد نامہ قدیم کا نمونہ سامنے رکھ کر عہد نامہ جدید کی تکمیل کر لی گئی۔ اس کی تکمیل میں اتھانسیوس کو بڑی مرکزیت حاصل ہے' اسی کی کوشش سے مجلس نیقیا میں فیصلہ ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت جامع الوہیت و ناسوتیت ہے' اسی نے ۳۶۷ء میں عہد نامہ جدید کو موجودہ شکل دی۔ ۳۸۲ء میں اس کے اجزائے ترکیبیہ کا فیصلہ ہوا۔ جس کے مطابق عہد نامہ جدید میں اناجیل اربعہ کے علاوہ' رسولوں کے اعمال' پولوس کے تیرہ مکتوبات' عبرانیوں کے نام خط (محرر غیر معلوم)' یعقوب' پطرس یوحنا اور یہوداہ کے آٹھ خطوط اور آخر میں مکاشفۂ یوحنا وغیرہ شامل کیے گئے۔ تاہم اس کا معین تصور قائم ہونے میں مزید ایک صدی لگ گئی' جبکہ دو مزید صدیوں میں اس میں بعض کتابوں کے اضافے اور نکالے جانے کا سلسلہ جاری رہا۔ ۶۹۲ء میں جا کر مسیحی دنیا کے سواد اعظم نے ایک مکمل کتاب پر اتفاق کیا۔ گو تعداد اجزا کے اعتبار سے آج بھی مختلف فرقوں کی اناجیل میں فرق پایا جاتا ہے' مثلاً کیتھولک بائبل ۷۲ اور پروٹسٹنٹ ۶۶ اجزائے کتب پر مشتمل ہوتی ہے۔

تحریف انجیل: بعض مسیحی علما نے انجیل کے متن کی تصحیح کے لیے جان توڑ کوششیں کیں' تاکہ مسیحی دنیا کو ایک انجیل پر متفق کیا جا سکے' مگر اس تحقیق و تفتیش کا نتیجہ برعکس نکلا۔ چند قدیم نسخوں کے ساتھ جب موجودہ انجیل کے نسخوں کا موازنہ کیا گیا تو ایک جرمن محقق ڈاکٹر مل (Mill) کے مطابق تیس ہزار اور جان جیمس و بلنسلین کے مطابق دس لاکھ اختلافات پائے گئے۔ ان میں سے بعض اختلافات تو شدید نوعیت کے تھے' بعض حصے الحاقی ثابت ہوئے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ انجیل میں تحریف ہوئی ہے' چنانچہ ڈاکٹر مل (Mill) نے ۱۷۰۷ء اور ویٹ شٹائین (Wetstein) نے ۱۷۵۱ء میں بڑی تحقیق سے تحریف انجیل کا اثبات کیا ہے۔ تحقیق نگاروں کے مطابق تحریف بائبل کی حسب ذیل وجوہ ہیں:

(۱) ناقلوں کی غفلت؛ (۲) غلط نسخوں سے نقل؛ (۳) محض قیاساً تصحیح کی کوششیں؛ (۴) بعض مسیحی فرقوں نے اپنے عقائد و خیالات کو تقویت پہنچانے کے لیے بھی تحریف کا سہارا لیا ہے' چنانچہ تحریف اناجیل کی بابت یہودی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ مسیحیت کے ہر لحہ بدلنے والے رویئے اور مزاج نے نوشتوں کو ہر مرحلے پر متاثر کیا ہے۔ اناجیل اربعہ کے قدیم ترین مخطوطات میں بھی' جو بوزنطی' اسکندری اور مغربی نامی تین اقسام میں منقسم ہیں' متعدد جگہ شدید اختلافات پائے جاتے ہیں۔

انجیل کی حیثیت کے متعلق اس وقت مسیحیوں میں تین نقطۂ نگاہ پائے جاتے ہیں: (۱) قدامت پرست مسیحی بائبل و انجیل کو خدا کا بے خطا اور غلطی سے منزّہ کلام سمجھتے ہیں؛ (۲) جدت پسند مسیحیوں کا خیال ہے کہ بائبل کا تاریخی انکشافات' طبیعیات اور سائنس کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے اور بائبل بھی عام کتابوں کی طرح ایک کتاب ہے' جو تنقید سے بالاتر نہیں؛ (۳) آزاد خیال مسیحیوں کا جن میں سے ایک جماعت "ٹوبنگن سکول"

کے نام سے معروف ہے' یہ کہتا ہے کہ عہد نامہ جدید زیادہ تر پولوس کے خیالات کا عکس ہے۔

انجیل کی اصلی زبان: اب تک یہ بات طے نہیں ہو سکی کہ انجیل کی اصلی زبان کون سی تھی۔ عام قیاس یہ ہے کہ اس کی زبان عبرانی' سریانی یا آرامی میں سے کوئی ایک ہو گی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قدیم ترین جو اجزا دریافت ہوے ہیں وہ یونانی ترجمے کی صورت میں ہیں' جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی اصل گم ہو چکی ہے۔

انجیل کے تراجم: مسیحی دنیا میں انجیل کے یونانی ترجمے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے' یونانی' لاطینی اور سریانی میں ترجمے ہوے۔ اسی سے عربی ترجمہ (نواح اواخر چہارم صدی عیسوی) ہوا۔ ۶۰۰ء تک اس کا آٹھ زبانوں میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ پندرھویں صدی تک بیس' اٹھارھویں صدی تک اکثر' انیسویں صدی تک ۵۶۷ اور ۱۹۲۸ء تک ۸۵۶ زبانوں (بولیوں) میں اس کا ترجمہ ہو چکا تھا۔

انجیل کی متعدد شروح لکھی گئیں' مگر آباے کلیسا کا لکھا ہوا تشریحی مواد بڑی حد تک ضائع ہو چکا ہے' جو باقی بچا ہے اسے محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

انجیل کی نسبت اسلامی نظریہ یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تصدیق (و بشارت) کے لیے اتاری گئی۔ قرآن حکیم میں جہاں انجیل کا ذکر آیا ہے' وہاں بیشتر علما (مثلاً القرطبی صاحب الاحکام' امام فخر الدین رازی وغیرہ) نے وہ تعلیم مراد لی ہے' جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی' موجودہ انجیل نہیں' بعض شیعی مجتہدین کا بھی یہی فتویٰ ہے۔

بہت سے مسلم علما اناجیل سے واقف تھے' چنانچہ تاریخ نویسوں میں سے الیعقوبی' المسعودی اور البیرونی وغیرہ نے اور عام مسلم علما و محققین میں سے علامہ ابن تیمیہؒ' ابن حزمؒ اور ابن کثیرؒ وغیرہ نے نہ صرف اناجیل کا مطالعہ کیا' بلکہ اس کے واقعات و قصص پر تنقید بھی کی ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ انجیل' در آ آ آ' بذیل مادہ.

انسؓ بن مالک: بن النضر بن ضمضم بن زید بن حَرام بن جُندب بن عامر بن غَنم بن عدی بن النجّار' مشہور صحابی' خادم رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم' امام' مفتی' قاری و معلم قرآن' محدث' جلیل القدر اور نامور راوی' انصاری' خزرجی' مدنی' ابو ثمامہ اور ابو حمزہ کنیت' ہجرت سے نو دس برس پہلے پیدا ہوے۔ ان کا باپ' مالک' اسلام سے محروم رہا' لیکن ان کی والدہ ام سلیمؓ بنت ملحان مشرف بہ اسلام ہو کر مدینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا بیٹا (انسؓ بن مالک) بطور خادم قبول فرمایئے۔ یہ آپؐ کی خدمت کرے گا' چنانچہ وہ مدینے میں نو دس برس تک آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت کرتے رہے (اعلام النبلاء)۔ حضرت ام سلیمؓ نے ابو طلحہ انصاریؓ کے اسلام لانے کے بعد ان سے شادی کر لی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ام سلیمؓ کے لیے جنت کی بشارت بھی دی تھی (احمد: مسند' ابو داؤد الطیالسی)۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ عمر بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نہ تو کبھی مجھ پر ناراض ہوے اور نہ برا بھلا کہا' یہاں تک کہ کبھی یہ بھی نہ فرمایا کہ یہ کام کیوں کیا یا یہ کیوں نہیں کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی لیے دعا کی تو ان کے مال و جان میں بڑی برکت ہوئی۔ انہوں نے لمبی عمر پائی اور اولاد کی تعداد سو سے تجاوز کر گئی (البخاری؛ مسلم اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور کبار صحابہ کرامؓ سے بکثرت احادیث روایت کی ہیں اور تقریباً ایک سو راویوں نے ان سے روایت کی ہے۔ حضرت انسؓ کی مرویات کی تعداد ۲۲۸۶ ہے۔ جن میں سے متفق علیہ احادیث ۱۸۰' البخاری میں منفرداً ۸۰ اور مسلم میں منفرداً ۷۰ ہیں۔ ان کی اولاد سے بھی احادیث کی بکثرت روایت ہوئی۔ مشہور بصری محدث ابو عمیر عبدالکبیر بن محمد بن عبداللہ بن حفص بن ہشام (م ۲۹۱ھ) بھی انہیں کی اولاد میں سے ہیں (جمهرة انساب العرب)۔ حضرت انسؓ جب حدیث روایت کر چکتے تو احتیاطاً کہا کرتے تھے: او کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (یا جیسے رسول خداؐ نے فرمایا' احمد: مسند).

حضرت انسؓ نے آٹھ جنگوں میں شرکت کی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت انسؓ کو بحرین کا محصل بنا کر بھیجا تھا (البخاری، کتاب الزکوٰۃ)۔ محمد بن سیرینؒ فارس میں ان کے کاتب رہے (المحبر، ص ۴۷۹)۔ حضرت عمرؓ نے انہیں اور ان کے بھائی البراءؓ بن مالک کو بصرے میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے ساتھ مغیرہؓ بن شعبہ کے خلاف ابوبکرہؓ کے الزامات کی تحقیق کے لیے مقرر کیا تھا (انساب الاشراف)۔ حضرت ابن زبیرؓ کے عہد میں کچھ دن بصرے کی امامت بھی کرائی۔ حجاج نے سختی کی تو خلیفہ عبدالملک نے معذرت کی اور حجاج کو ڈانٹا اور معافی مانگنے کا حکم دیا (اعلام النبلاء)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں ابوحمزہ کی کنیت عطا کی (اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے ایک سو تین سال کی عمر پائی اور ۹۳ھ (بقول بعض ۹۱ یا ۹۲ھ) میں بمقام بصرہ وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۷: ۱۰؛ (۲) ابن عساکر: تہذیب، ۳: ۱۳۹؛ (۳) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۷۱؛ (۴) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، ۱: ۳۷۶، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ؛ (۵) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۱: ۳۵؛ (۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۱: ۱۲۷؛ (۷) ابن قتیبہ: کتاب المعارف (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۵؛ (۸) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۹) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۹۸؛ (۱۰) ابن حزم: جوامع السیرۃ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۱) وہی مصنف: جمہرۃ انساب العرب (بمدد اشاریہ)، مطبوعہ مصر؛ (۱۲) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اول (بمدد اشاریہ)، مطبوعہ مصر؛ (۱۳) وہی مصنف: فتوح البلدان (بمدد اشاریہ)؛ (۱۴) الطبری: تاریخ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۵) احمد بن حنبلؒ: مسند، ۳: ۹۹، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۹۳، ۲۴۸ و ۶: ۴۳۰؛ (۱۶) ابوداؤد الطیالسی: مسند، حدیث ۱۹۸۷، ۲۰۲۷؛ (۱۷) البخاری، کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الوصایا؛ (۱۸) وہی مصنف، التاریخ الکبیر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ؛ (۱۹) مسلم، کتاب الفضائل، کتاب فضائل الصحابہ؛ (۲۰) الترمذی، کتاب المناقب.

○

اَلْاِنْسَانُ اَلْکَامِلُ: اس اصطلاح کو، جس کے لغوی معنی مکمل انسان کے ہیں، مسلمان صوفی اعلیٰ ترین نمونہ انسانیت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اس سے مراد وہ مرد خدا شناس ہے جس نے ذات باری تعالیٰ سے اپنی بنیادی وحدت کا احساس پورے طور پر کر لیا ہو۔ ابو یزید بسطامیؒ (م ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء)، جن کا حوالہ القشیری نے اپنے رسالہ (قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۴۰ س ۱۲ ببعد) میں دیا ہے، کہتے ہیں کہ جو صوفی بعض اسماے الٰہیہ سے متصف ہوتا اور آگے بڑھ جاتا ہے وہ کامل اور تام ("الکامل التام") بن جاتا ہے۔ اس قسم کے صوفی کو ہم "الانسان الکامل" بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ اصطلاح غالبًا سب سے پہلے ابن العربی نے اپنی تحریروں میں استعمال کی (دیکھیے فصوص الحکم، باب ۱)۔ عبدالکریم (بن ابراہیم) الجیلیؒ (م لواح ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء) کی ایک مشہور و معروف تصنیف کا نام بھی الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر و الاوائل ہے (اردو ترجمہ، از فضل میراں، کراچی ۱۹۶۲ء)۔ صوفیہ اپنے نظریہ انسان کامل کی بنیاد عقیدۂ وحدت الوجود پر رکھتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف خدا پر ہو سکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے یا نظر آتا ہے محض اعتباری و اضافی ہے۔ اسی قسم کا، لیکن اس سے کچھ مختلف نظریہ حلاج نے بھی پیش کیا (دیکھیے کتاب الطواسین، طبع Massignon، ص ۱۲۹ ببعد)۔ ابن العربیؒ کہتے ہیں: "انسان اپنی ذات میں صورت خداوندی اور صورت کائنات دونوں کو جمع کر لیتا ہے۔ وہی ذات الٰہیہ کا اس کے جملہ اسما و صفات کے ساتھ مظہر ہے۔ ہمارا وجود اس کی موجودگی کی صرف خارجی شکل ہے۔ جس طرح خدا کا وجود ہمارے وجود کے لیے ضروری ہے، بعینہٖ ہمارا وجود بھی اس کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے"۔

الجیلیؒ نے، جسے بعض تفصیلات میں ابن العربیؒ سے اختلاف ہے، اس نظریے کو بڑے مکمل اور باضابطہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ اس کا استدلال کچھ یوں ہے: ذات وہ ہے جس کی طرف اسما و صفات منسوب ہوتے ہیں، گو حقیقت میں ذات اور صفات میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ وجود مطلق یا وجود محض عبارت ہے صرف ذات بلا انکشاف اسما و صفات لوازم سے اور عمل انکشاف کا مطلب ہے باطنیت کے درجے سے نیچے اترنے کا عمل، جس کی تین منزلیں ہیں: (۱) احدیہ؛ (۲) ھویہ اور (۳)

اپنے۔ عمل انکشاف ہی وہ نقطہ ہے جہاں اسما و صفات ظاہر ہوتی ہیں اور ہمیں ان سے ذات کا علم ہوتا ہے۔ ان کے ابلاغ کا ذریعہ ہے انسان کامل کی تجلی' جو ذات مطلق سے اپنے صدور اور پھر اسی میں اپنے رجوع کا مثالی نمونہ ہے۔ بالآخر ذات الٰہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ پہلے درجے کا نام تجلی اسما اور دوسرے درجے کا نام تجلی صفات ہے۔ سالک کو یہ تجلیات حسب استعداد و ظرف' یعنی جتنا اس کا علم وسیع اور ارادہ قوی ہو' حاصل ہوتی ہیں۔ بعض انسانوں پر خدا اپنے آپ کو اپنی صفت حیات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے' بعض پر صفت علم اور بعض پر صفت قدرت اور ایسے ہی دوسری صفات کے ذریعے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی صفت کا اظہار مختلف صورتوں میں ہو جاتا ہے' آخری درجہ تجلی ذات کا ہے' جس سے انسان کامل میں الوہیت کے انداز پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب وہ کائنات کا قطب اور اسے قائم و برقرار رکھنے کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا بنی نوع انسان کا فرض ہے کہ اس کے سامنے سرتسلیم خم کر دے' کیونکہ وہ "خلیفۃ اللہ فی الارض" ہوتا ہے (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۲۸)۔ یوں خدائی اور انسانی دونوں قسم کی صفات سے متصف ہو کر وہ خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان ایک رابطہ بن جاتا ہے۔ الجیلی نے صفات الٰہیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں: (۱) ذات (احدیت' ابدیت' خالقیت اور اسی طرح کی دوسری صفات)' (۲) صفات جمال' (۳) صفات جلال اور (۴) صفات کمال۔ جمال' جلال اور کمال کی صفات کا ظہور اس دنیا میں بھی ہوتا ہے اور آخرت میں بھی۔ یہ صرف انسان کامل ہے جس سے صفات الٰہیہ کا نمایاں اظہار ہوتا ہے اور وہی ہے جسے حیات الٰہیہ سے پورا پورا حصہ ملتا ہے۔ قرآن پاک کی ایک آیت (۳۳[الاحزاب]: ۷۲) کی صوفیانہ تفسیر کی رو سے عالم اصغر کے درجے تک پہنچنے کا یہ فریضہ انسان نے خود برضا و رغبت بطور ایک امانت خدا کے ہاتھ سے قبول کر لیا تھا۔ اس کی ذات میں روحانی اور مادی ہر شے کا نمونہ موجود ہے۔ یہ امر ناگزیر تھا کہ اسلامی عقائد کی بنا پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو انسان کامل کا مثالی نمونہ تصور کیا جائے' کیونکہ راسخ العقیدہ مسلمان یہ مانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تخلیق روز ازل ہی سے ہو چکی تھی۔ الجیلی نے صاف صاف لفظوں میں وضاحت کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اکمل ترین انسان ہیں اور جتنے بھی انبیا اور اولیا ہیں ان کا مرتبہ آپ سے کم ہے۔ اس عقیدے میں بھی اسلام کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے کہ انسان کامل کے لیے شریعت کی پابندی ضروری ہے۔

مآخذ: (۱) متن مادہ میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ (۱) محمود شبستری: گلشن راز' طبع Whinfield' اشعار ۳۱۲ تا ۵۶۱؛ (۲) Tholuck: *sufismus*' باب ۴؛ (۳) Palmer: *Oriental Mysticism*' باب ۳؛ (۴) ڈاکٹر محمد اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia* جس میں الجیلیؒ کے فلسفیانہ نظریات کا بہترین اور مفصل ترین بیان ملتا ہے' (اس سلسلے میں اقبال کے مرد کامل کا تصور بھی قابل مطالعہ ہے' دیکھیے (۵) یوسف حسین خان: روح اقبال؛ (۶) خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال وغیرہ)؛ (۷) نکلسن: *The Mystics of Islam*' باب ۶.

○

الانصارؓ: مدینے کے بنو اوس و خزرج اسلام لانے کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور مسلمانوں کے حامی و ناصر بن گئے۔ اوس اور خزرج دونوں حارثہ بن ثعلبہ بن عمرو مزیقیاء الازدی القحطانی کے بیٹے تھے' ان کی والدہ قیلہ بنت الارقم تھی۔ اسی وجہ سے اوس و خزرج کو بنو قیلہ بھی کہتے ہیں (فتوح البلدان' ص ۲۳' جمہرۃ انساب العرب' ص ۳۸۱)۔ ان کی آمد سے پہلے مدینے میں یہود آباد تھے۔ جب ارم کے سیلاب سے سد مارب میں شگاف آگیا تو قبیلہ ازد کے لوگ یمن سے نکلے۔ ان میں سے اوس و خزرج مدینے میں آ بسے (فتوح البلدان' ص ۲۳)' اوس مدینے کے جنوب میں اور خزرج مدینے کے اندر وسط آبادی میں۔ یہ قبائل ایک عرصے تک یہود کے زیر تسلط رہے اور زراعت' تجارت اور صنعت و حرفت میں ان کے کارندے بنے رہے۔ بعد ازاں بیرونی امداد حاصل کر کے قبائل اوس و خزرج نے یہود سے نجات حاصل کی' مگر ایک اور مصیبت میں گرفتار ہو گئے۔ آپس میں لڑائیاں چھڑ گئیں۔ کچھ یہودی قبائل نے اوس کی پشت پناہی کی اور کچھ

نے بنو خزرج کی (تفاصیل تاریخ ابن خلدون میں دیکھیے)۔ ان معرکوں میں یوم الدرک، یوم الربیع اور یوم بعاث زیادہ مشہور ہیں۔

بنو قیلہ کسی صاحب کتاب نبی پر ایمان لانے کے خواہشمند تھے۔ انہوں نے یہود سے یہ بھی سن رکھا تھا کہ ایک نبی آنے ولا ہے۔ ان کی یہ تمنا تھی کہ وہ دوسرے لوگوں سے پہلے اس آنے والے نبی پر ایمان لا کر یہود کی طرح اہل کتاب بن جائیں، نیز اس نبی کی بدولت دونوں متحارب قبیلوں میں دوستی اور محبت لوٹ آئے اور آئے دن کی لڑائیوں سے نجات مل جائے۔ جب نبوت کے نویں سال بنو خزرج کے چھے آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لائے تو یہ انہیں خواہشات کی ایک کڑی کی تکمیل تھی۔

حضرت مصعبؓ بن عمیر اور اسعدؓ بن زرارہ کی کوششوں سے اسلام کا پیغام مدینے کے ہر گھر میں پہنچنے لگا۔ حضرت مصعبؓ قرآن مجید پڑھاتے اور تبلیغ کرتے اور حضرت اسعد امامت کراتے تھے۔

نبوت کے گیارھویں سال تہتر انصاری مسلمانوں نے حج کے موقع پر عقبہ میں، ایام تشریق کی درمیانی شب کا ایک تہائی حصہ گزرنے کے بعد، چپکے چپکے آکر آپؐ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ان کے ساتھ دو انصاری عورتیں بھی تھیں (جوامع السیرۃ، ص ۷۵؛ ابن خلدون، ۱: ۳۰۸)۔ ایک بنو مازن ابن النجار کی ام عمارہ نسیبہ بنت کعب بن عمرو تھیں اور دوسری بنو سلمہ کی ام منیع اسماء بنت عمرو بن عدی (الطیالسی، ۲: ۹۳؛ زاد المعاد، ۲: ۵۱)۔ اول الذکر خاتون بڑی فاضلہ، مجاہدہ، بہادر، نڈر اور جانباز تھیں۔ احد، حدیبیہ، حنین اور یمامہ کی جنگوں میں شرکت کی۔ جنگ احد، میں اپنے خاوند اور دو بیٹوں سمیت شریک ہوئیں۔ مشکیزہ اٹھائے زخمیوں کو پانی پلاتیں، مرہم پٹی کرتیں اور لڑائی میں حصہ لیتے ہوے بہادری کے جوہر دکھاتی تھیں۔

بیعت عقبۂ ثانیہ میں انصار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہاتھ پر یہ عہد کیا کہ وہ آپؐ کی اسی طرح حفاظت کریں گے جس طرح اپنی عورتوں اور بچوں کی کرتے ہیں۔ یہ بھی طے پایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ انصار کی درخواست پر یثرب ہجرت کر جائیں گے۔

رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان میں سے بارہ نقیب مقرر فرمائے، نو بنو خزرج سے اور تین بنو اوس سے (انساب، ۱: ۲۵۳)۔

اسلام نے اوس و خزرج کی دیرینہ عداوت و دشمنی کو محبت و اخوت میں تبدیل کر دیا اور یہود کی اقتصادی اجارہ داری اور سیاسی تفوق کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ انصار نے اسلام کی حمایت و نصرت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اپنی بے مثال قربانی اور نصرت سے اسلام کی شان و شوکت کو دوبالا کر دیا۔ ان کی جاں نثاری اور فداکاری کی داستانوں سے تاریخ بھری پڑی ہے۔ غزوۂ بدر میں دو سو تیس سے زائد انصار نے شرکت کی، جن میں بنو خزرج کے ایک سو ستر جاں نثار تھے، باقی بنو اوس کے۔ کل ستر اونٹوں میں سے اکیلے حضرت سعدؓ بن عبادہ الانصاری الخزرجی نے بیس اونٹ دیئے تھے (الاستبصار فی نسب الانصار، بحوالہ الانصار و الاسلام، ص ۹۹)۔ بدر کے چودہ شہدا میں آٹھ انصاری تھے (جوامع السیرۃ، ص ۱۴۶)۔ غزوۂ احد میں مہاجرین کے دوش بدوش انصار بھی بکثرت شریک ہو کر بڑی بے جگری سے لڑے، ستر شہدا میں چھیاسٹھ انصاری تھے۔ بعض کے جسموں پر ستر ستر زخم تھے۔ شہدا کی فہرست ابن ہشام، جوامع السیرۃ، انساب الاشراف اور سیر اعلام النبلاء وغیرہ میں موجود ہے۔ یوم بئرمعونہ کے شہدا میں بھی انصار نمایاں ہیں۔ انصاری خاتون حضرت عفراء بنت ثعلبہ النجاریہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کے سات بیٹے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ جنگ بدر میں شریک ہوے۔ چھے مختلف غزوات میں شہید ہوے اور ان کی نسل صرف ایک لڑکے عوف سے چلی (المحبر، ص ۳۹۹ بعد)۔ یہ شرف بھی ایک انصاری حضرت عبداللہ بن زید الخزرجی کے حصے میں آیا کہ انہیں خواب میں اذان بتائی گئی (جمہرۃ، ص ۳۶۱)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انصار کے جود و کرم کی تعریف فرمائی (کتاب البخلاء، ۲: ۱۰۶)۔ حضرت ابیؓ بن کعب انصاریؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلے کاتب بننے کا شرف حاصل ہوا (انساب الاشراف،

۱: ۵۳۱)۔ کعب ابن اشرف یہودی اور دیگر شرپسند دشمنان اسلام کے سر کچلنے کا شرف بھی انصار کے حصے میں آیا (انساب، ۱: ۳۷۴؛ سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۶)۔ حضرت حنظلہ بن ابی عامر (شہید احد) کو "غسیل الملائکہ" کا لقب ملا، حضرت عاصم بن ثابت بن ابی الافلح (شہید یوم رجیع) کو "حَمِیُّ الدَّبر" کا (ابن خلدون)، حضرت المنذر بن عمرو بن خنیس (شہید بئر معونہ) کو "المعنق لیموت" کا (جمہرۃ)، حضرت خزیمہ بن ثابت بن الفاکہ کو "ذوالشہادتین" کا (انساب، ۱: ۵۰۹)، حضرت سعدؓ بن معاذ کی شہادت پر عرش الٰہی سے مسرت و فرحت کا اظہار کیا گیا۔ انصار میں تنہا حضرت اوس بن خولی بن عبداللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تدفین کے وقت قبر میں اترے (جمہرۃ، ص ۳۵۵)۔ حضرت ابوبکر الصدیقؓ کے انتخاب کے وقت انصار کو وزرا کا لقب دیا گیا (انساب، ۱: ۵۸۲)۔ انصار میں سب سے پہلے حضرت اسیدؓ بن الحضیر (یا بشیرؓ بن سعد) نے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی (حوالۂ مذکور)۔ حضرت سہل بن مالک انصاریؓ نے مدینے میں صحابہؓ میں سے سب سے آخر وفات پائی (جمہرۃ، ص ۳۶۶)۔ انصار نے مہاجرین کو اپنے کاروبار اور باغات کے پھلوں میں شریک کر لیا۔ اخوت کی بنا پر مہاجرین کو انصار کا ورثہ ملنے لگا، لیکن بعد میں قرآن مجید نے اس وراثت کو ختم کر دیا (البخاری، کتاب الکفالہ)۔ مہاجرین نے بھی خوب محنت سے کام کیا اور انصار سے جو کچھ لیا تھا واپس کر دیا (البخاری، کتاب الھبہ)۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پیش نظر یہ بھی تھی کہ انصار کو بحرین کی آمدنی اور جاگیر عطا کر دی جائے (البخاری، کتاب الجزیہ)۔

کتب تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ انصار میں عظیم المرتبت اور جلیل القدر محدث، فقیہ، راوی، شاعر، قاضی، قاری اور مفتی پیدا ہوئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شعرا میں حضرت عبداللہؓ بن رواحہؓ، حضرت حسان بن ثابتؓ او حضرت کعب بن مالکؓ کے اسما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انصار کے کئی خاندان مشرق و مغرب کے ممالک اسلامیہ میں جا بسے۔ اس سلسلے میں ابن حزم نے جمہرۃ انساب العرب میں مفید معلومات بہم پہنچائی ہیں۔ اندلس کے مختلف علاقوں میں انصار کے آثار ملتے ہیں۔ اشبیلیہ میں شوش الانصار کے نام سے ایک بستی آباد تھی۔ ابن منظور صاحب لسان العرب بھی ایک انصاری خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ انصار کے کارناموں کی داد شعرا نے بھی دی ہے، من جملہ ان قصائد کے کعبؓ بن زہیر نے بھی ایک قصیدہ رائیہ فی مدح الانصار لکھا ہے (براکلمان، تعریب عبدالحلیم النجار، ۱: ۱۵۷)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بھی انصار سے بڑی محبت تھی۔ آپؐ ان کی خدمات و ایثار و قربانی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انصار کی محبت کو آپؐ نے جزو ایمان قرار دیا۔ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والا شخص انصار سے بیر نہیں رکھ سکتا۔ انصار سے بغض رکھنے کو منافقت قرار دیا ہے۔ آپؐ نے انصار، ان کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا فرمائی ہے (البخاری، کتاب مناقب الانصار؛ ابو داؤد الطیالسی، ۲: ۱۳۶-۱۳۸)۔

اسلام سے پہلے انصار کی عادت تھی کہ حج سے واپسی پر گھروں میں دروازوں سے داخل نہ ہوتے، بلکہ پچھواڑے سے آتے، اس پر قرآن مجید کی آیت: "اور یہ نیکی نہیں کہ تم گھروں کے پچھواڑے سے آؤ، بلکہ نیکی تو اس شخص کی ہے، جس نے تقویٰ اختیار کیا اور گھروں میں ان کے دروازے سے آؤ"۔ (۲ [البقرۃ]: ۱۸۹) نازل ہوئی (مسلم: کتاب التفسیر)۔

مآخذ: (۱) القرآن المجید، ۲ [البقرۃ]: ۱۸۹؛ ۸ [الانفال]: ۷۲-۷۴؛ ۹ [التوبہ]: ۱۰۰، ۱۱۷؛ ۵۹ [الحشر]: ۹؛ ۶۱ [الصف]: ۱۴؛ (۲) ابوداؤد الطیالسی: المسند (تبویب، منحۃ المعبود فی ترتیب مسند الطیالسی ابی داؤد، تالیف احمد عبدالرحمن البنا الساعاتی)، ۲: ۹۳، ۱۳۶ تا ۱۳۸، مصر ۱۳۷۲ھ؛ (۳) البخاری، کتاب الایمان، کتاب مناقب الانصار، کتاب العمرۃ، کتاب الحرث و المزارعہ، کتاب الھبہ، کتاب الجزیہ، کتاب المظالم و الغصب، کتاب الکفالہ؛ (۴) مسلم: کتب التفسیر؛ (۵) ابن سعد: الطبقات، ۱/۱: ۱۳۵ بعد، ۱/۲: ۱ بعد، ۳/۲: ۲۱ (نیز بامداد اشاریہ)؛ (۶) ابن حبیب: المحبر، ص ۲۶۸ (نیز بامداد اشاریہ)، حیدر آباد دکن ۱۳۶۱ھ؛ (۷) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب (طبع عبدالسلام ہارون)، ص

۳۳۲ تا ۳۶۶، ۴۷۰ تا ۴۷۲، ۴۸۱، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۸) ابن حزم: جوامع السیرۃ (طبع احسان عباس)، ص ۷۵، ۷۶ (نیز بامداد اشاریہ)، مصر ۱۹۵۶ء؛ (۹) ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۲۶۰؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۲: ۴۵ ببعد؛ (۱۱) وہی مصنف: اسد الغابہ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ؛ (۱۲) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۳: ۵۱ ببعد؛ (۱۳) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳: ۱۴۵ ببعد، قاہرہ ۱۳۵۸ھ؛ (۱۴) ابن القیم: زاد المعاد، ۲: ۵۰ ببعد، مصر ۱۳۴۷ھ / ۱۹۲۸ء؛ (۱۵) ابن منظور: لسان العرب، (مادہ: نصر، اوس، خزرج)؛ (۱۶) ابو الفداء: تاریخ، ۱: ۱۰۷؛ (۱۷) البلاذری: انساب الاشراف (طبع محمد حمید اللہ)، ۱: ۲۳۸ ببعد (نیز بامداد اشاریہ)، مصر ۱۹۵۹ء؛ (۱۸) وہی مصنف: فتوح البلدان، ص ۹ تا ۲۳، قاہرہ ۱۳۱۹ھ؛ (۱۹) السہیلی: روض الانف، ۱: ۱۳ ببعد، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۲۰) صبحی الصالح: النظم الاسلامیہ (بامداد اشاریہ)، بیروت ۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۵ء؛ (۲۱) الطبری: تاریخ، ۲: ۲۳۴ (نیز بامداد اشاریہ)؛ (۲۲) عبدالدائم البقری: الانصار والاسلام، قاہرہ ۱۳۶۴ھ/ ۱۹۴۵ء؛ (۲۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، الجزء الاول (مادہ، اوس، خزرج) دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۲۴) القسطلانی: المواہب اللدنیہ، ۱: ۷۶ ببعد؛ (۲۵) امین دویدار: صور من حیاۃ الرسول، ص ۲۱۸ تا ۲۳۱، ۲۵۰ تا ۲۵۵، ۳۶۱، مصر ۱۹۵۸ء.

○

اوتاد: (ع، واحد: وتد)، لغوی معنی: میخیں، (وَتَدَ کے معنی ہیں کسی چیز میں میخ لگا کر میں نے اسے مضبوط کیا۔ قرآن مجید میں پہاڑوں کو اوتاد کہا گیا ہے (۷۸ [النبا]: ۷)، نیز فرعون کو ذوالاوتاد لکھا ہے۔ مفسرین نے اس کی مختلف توجیہیں کی ہیں، دیکھیے روح المعانی، البیضاوی، کشاف، ابن جریر).

صوفیہ کے ہاں رجال الغیب کے نظم مراتب میں تیسرے طبقے کے لوگ۔ یہ نظام چار مقدس افراد پر مشتمل ہوتا ہے، جنہیں العمود (= ستون) بھی کہا جاتا ہے [رکّ بہ ابدال]۔ اوتاد میں سے ہر ایک کے ذمے (دنیا کے) چار بنیادی نقطوں میں سے ایک کی نگرانی ہوتی ہے اور اس کی اپنی جائے سکونت اسی نقطے کے مرکز میں ہوتی ہے (نیز رکّ بہ اولیا؛ نیز تھانوی: کشاف؛ بذیل مادہ وتد۔ علم عروض میں اس اصطلاح کے لیے رکّ بہ عروض).

○

الاوس: مدینہ منورہ کے دو بڑے عرب قبیلوں میں سے ایک، دوسرا قبیلہ خزرج ہے۔ عہد قبل از اسلام میں یہ دونوں قبیلے اپنی ماں (قیلۃ بنت الارقم) کے نام پر بنو قیلہ اور ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد انصار رسول یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مددگار کہلائے (رکّ بہ الانصارؓ).

لفظ "الاوس" کے معنی عطیہ ہیں (لسان) (نیز اس کے معنی ہیں عوض۔ اوس بھیڑیئے کو بھی کہتے ہیں۔ اوس لغوی لحاظ سے آس یوس کا مصدر ہے۔ جاہلیت میں اوس اللات (لسان) اور اوس مناۃ (جمہرۃ انساب العرب) مشہور تھے۔ اسلامی عہد میں اسے بدل کر اوس اللہ کر دیا گیا (لسان)۔ اب اوس کا لفظ بنو واقف، خطمہ، وائل اور امیہ بن زید (قبائل) کے لیے مخصوص سا نظر آتا ہے، لیکن بظاہر ان چاروں قبیلوں کو مدینے کے "دستور" میں صرف بنو الاوس کہا گیا ہے (ابن ہشام، ص ۳۴۱ تا ۳۴۳).

حسب روایت قصہ یوں ہے کہ عمرو مزیقیاء جب اپنے ساتھیوں کو لیکر یمن سے نکلا تو کچھ عرصے کے بعد اس کی اولاد میں پھوٹ پڑ گئی۔ الاوس اور الخزرج غسّان سے الگ ہو کر یثرب (یعنی مدینے) میں فروکش ہو گئے۔ اس وقت اس شہر کا نظم و نسق یہودی قبائل کے ہاتھ میں تھا۔ ایک زمانے تک بنو قیلہ یہودیوں کے ماتحت رہے۔ پھر الخزرج کی شاخ سالم (قواقلہ) کے ایک شخص مالک ابن عجلان کے زیر قیادت خود مختار ہو گئے اور کھجور کے کچھ درخت نیز بعض قلعے (آطام، واحد: اُطُم) ان کے حصے میں آئے۔ مالک کا ہم عصر اور اس کا مد مقابل ایک اور شخص احیحہ بن الجلاح تھا، جس کا تعلق بنو اوس کی ایک شاخ بنو عمرو بن عوف سے تھا.

اس میں شبہہ ہے کہ اس زمانے میں الأوس (یا الخزرج) کوئی مستقل قبائلی وحدت رکھتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا

ہے کہ عملاً ان دونوں قبیلوں کی شاخیں مستقل اور مؤثر وحدت رکھتی تھیں، جنھیں بطون (Clans) کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ ہجرت سے پہلے کی دہائیوں میں مدینے میں جو باہمی جھگڑے تھے وہ عموماً انہیں دو قبیلوں اوس اور خزرج کے درمیان تھے، لیکن مآخذ میں ان جھگڑوں کا بھی ذکر ہے جو ان کے بطون کے یا بطون کے ذیلی خانوادوں کے درمیان ہوتے رہتے تھے۔ گمان غالب یہ ہے کہ الاوس اور الخزرج کا بطور قبائل تصور اس لیے پیدا کیا گیا تھا کہ ان بطون کے درمیان، جو ایک دوسرے کے حلیف تھے، زیادہ قریبی تعلقات قائم کیے جائیں۔ یہ تصور ہجرت سے کچھ عرصہ پہلے معرض وجود میں آیا تھا اور ہجرت کے بعد اور زیادہ مضبوط ہو گیا۔

اوس اور خزرج کی باہمی عداوت کا نتیجہ جنگ بعاث کی صورت میں برآمد ہوا۔ الاوس اور ان کے حلفا کو فتح ہوئی، لیکن ان کا قائد حضیر مارا گیا۔ اس جنگ کے بعد صلح تو نہیں ہوئی، لیکن بڑے پیمانے پر مزید لڑائیوں کا سلسلہ بند ہو گیا۔

یہ صورت حال تھی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے پہلے الخزرج اور اسکے بعد الاوس سے گفت و شنید شروع کی۔ الخزرج تقریباً سب کے سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ ہو گئے، لیکن اوس کے بہت سے لوگ، یعنی خطمہ، وائل، واقف اور امیہ بن زید کے بطون اور عمرو بن عوف کے کچھ افراد کنارہ کش رہے۔ بایں ہمہ عبدالاشہل کے سردار سعدؓ بن معاذ بن النعمان کا قبول اسلام مدینے میں فروغ اسلام کے لیے ایک فیصلہ کن واقعہ ثابت ہوا۔ سعدؓ جنگ بدر سے اپنی وفات (۵ھ/ ۶۲۷ء) تک بنو قیلہ، یعنی انصار [رک بآں] میں سرکردہ مسلمان رہے۔ اوس اور خزرج کے درمیان ناچاقی رفتہ رفتہ ختم ہو گئی، اور حضرت ابوبکرؓ کے منصب خلافت پر فائز ہونے کے بعد تو اس کا ذکر کبھی سننے میں بھی نہیں آتا۔ قبیلہ اوس کی تعداد خزرج سے کم تھی لیکن قوت اور بہادری میں اوس ہی کا لوہا مانا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے اسلامی جنگوں میں بھی اوس کی تعداد کم رہی۔ جنگ بدر میں دو سو تیس انصار میں سے صرف اکسٹھ اوسی تھے۔ بنو الاوس مدینے کے باہر کچھ فاصلے پر سکونت پذیر تھے (جوامع السیرۃ، ص ۱۲۹، ۱۳۰)۔

مآخذ: (۱) السمہودی: وفاء الوفاء، قاہرہ ۱۹۰۸ء، ۱: ۱۱۶ تا ۱۴۰؛ (۲) وہی مصنف: خلاصۃ الوفاء، مکہ ۱۳۱۶ھ؛ (۳) ابن الاثیر، ۱: ۴۹۲ تا ۵۱۱؛ (۴) A:Nicholson: *Literary History of the Arabs*، ص ۱۷۰؛ (۵) لسان العرب، بذیل اوس؛ (۶) ابن سعد: طبقات، ۳/ ۲، ۲؛ (۷) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۷، ۳۲۹ تا ۳۳۶، ۴۷۰، ۴۷۱؛ (۸) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بامداد اشاریہ؛ (۹) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۱۰) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۵۰، ۵۱، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۱) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۱: ۳۱۹، (۱۲) وہی مصنف: نہایۃ الارب، مطبوعہ بغداد؛ (۱۳) ابن درید: الاشتقاق، ۲۶۰، (۱۴) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ۲۱۱، (۱۵) ابن خلدون: تاریخ، اردو ترجمہ از ڈاکٹر عنایت اللہ، ۱: ۱۸۵، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) الزبیدی: تاج العروس، بذیل اوس؛ (۱۷) الاغانی بامداد اشاریہ۔

○

اوقاف: رک بہ وقف۔

اہل حدیث: کبھی اہل الحدیث [رک بآں] (اصحاب الحدیث)، اہل السنۃ [رک بآں]، اہل الاثر، سلفی اور اثری کا ہم معنی ہو کر، کبھی ایک معین مخصوص مسلک اور تحریک کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس خاص نام، یعنی اہل حدیث (نہ کہ اہل الحدیث) کی ابتدا تقریباً دو صدی قبل ہوئی، مگر اہل حدیث علما اپنا سلسلہ قدیم اصحاب الحدیث اور اہل الحدیث سے ملاتے ہیں۔ ابراہیم میر سیالکوٹی نے تاریخ اہل حدیث میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے متقدمین نے بھی اس مسلک کا ذکر کیا ہے (ص ۱۳۱-۱۳۲)؛ بلکہ یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ یہ مخصوص مسلک خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں بھی موجود تھا اور بعد میں ہر دور میں ہمیشہ موجود رہا (کتاب مذکور، ص ۱۲۶) (المقدسی، م ۳۷۵ھ؛ احسن التقاسیم) تاہم بطور ایک منظم و معین و مخصوص گروہ اہل حدیث کا لقب یا اصطلاح اس زمانے میں (خصوصاً برصغیر پاک و ہند میں) اختیار کی گئی جب بعض مخالف جماعتوں نے اس جماعت کو بعض

مشترک عقائد کی بنا پر محمد بن عبدالوہاب نجدی کی طرف منسوب کر کے وہابی کہنا شروع کیا۔ ابراہیم میر نے لکھا ہے کہ اہل حدیث کو وہابی کہنا اس لیے غلط ہے کہ اول الذکر کو جس امر میں حنفی اور شافعی مقلدین سے اختلاف ہے اسی امر میں وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب سے بھی اختلاف کرتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۲۷)۔ ان کا خیال ہے کہ لقب اہل حدیث بمعنی عاملین بالحدیث و السنۃ ہر دور میں استعمال ہوتا رہا۔ عملی اور نظری اعتبار سے سید نذیر حسین معروف بہ شیخ الکل حضرت میاں صاحب (م ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء) نے ہندوستان میں اس مسلک کی تنظیم کی اور اس کے استحکام کے لیے بہت کام کیا۔ پھر ان کے سیکڑوں تلامذہ نے اسے بطور تحریک ملک کے گوشے گوشے میں پہنچا دیا۔

اہل حدیث مسلک کے مؤرخ شاہ ولی اللہ، بلکہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کو بھی اہل حدیث میں شامل کرتے ہیں (تاریخ اہل حدیث، ص ۱۵۰)، اسی طرح شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اور سید احمد بریلویؒ کو بھی اہل حدیث سے منسلک قرار دیتے ہیں، مگر یہ رائے اختلافی ہے، تاہم اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ ان بزرگوں نے دین میں حدیث کی مخصوص اور قطعی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے، اگرچہ حدیث کی طرح تفسیر بھی خاندان شاہ ولی اللہ کا خاص موضوع رہا ہے۔

اہل حدیث خود کو اہل السنۃ میں شامل کرتے ہیں۔ ابراہیم میر کے نزدیک چونکہ ان کی روش سنت نبوی اور سیرت صحابہ کی پابندی ہے اس لیے اس کا نام اہل حدیث ہو گیا (ص ۷۹)۔ ان کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ حدیث و سنت اسلامی شریعت کا حقیقی سر چشمہ ہیں۔ وہ دین و شریعت کے معاملات میں تقلید شخصی کے قائل نہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نجدی کا ہم مسلک ہونے سے انکار کرتے ہیں، کیونکہ مؤخرالذکر امام احمدؒ ابن حنبل کے مقلد ہیں، مگر اہل حدیث کسی ایک امام کی تقلید کو ضروری خیال نہیں کرتے۔

بہر حال اہل حدیث تقلید شخصی کے علاوہ توحید کے مسئلے میں ایک خاص تجریدی نظریہ رکھتے ہیں۔ وہ خدا کی خدائی میں کسی جن و انس کو دخیل نہیں سمجھتے، انبیاے کرامؑ کی عصمت اور عبودیت و بشریت کے بہ شدت قائل ہیں اور علم غیب صرف خداے تعالیٰ کے لیے جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مجالس میلاد، زیارت مقابر اور انعقاد عرس سب بدعت میں داخل ہیں۔

عبادات کے ظاہری امور میں وہ قراءت سورہ فاتحہ خلف الامام اور آمین بالجہر کے قائل اور اس پر عامل ہیں اور جہری نمازوں میں بسم اللہ بھی بالجہر پڑھ لیتے ہیں۔ ماہ رمضان میں بسلسلہ قیام اللیل آٹھ رکعت تراویح ادا کرتے ہیں۔ نماز جنازہ جہری کے قائل و عامل ہیں۔ ایک مجلس میں تین طلاقوں کے قائل نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو عالم الغیب نہیں جانتے۔ انبیاءؑ کو ان کی ظاہری قبور میں زندہ نہیں مانتے اور نہ کسی نبی کو حاضر و ناظر جانتے ہیں۔ اذان میں ترجیع و تثویب کے قائل ہیں۔ نماز میں ہاتھ سینے پر باندھتے ہیں، رفع یدین ان کا معمول ہے۔

بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں" اہل حدیث کا مسلک برصغیر پاک و ہند میں ایک تحریک کی صورت میں پھیل گیا، چنانچہ دہلی میں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کے نام سے ایک ملک گیر تنظیم قائم ہوئی، جس نے مکتبوں اور درس گاہوں کے قیام، مبلغوں کے وعظ و ارشاد اور جلسوں کے انعقاد کے ذریعے پورے ملک میں تحریک و مسلک اہل حدیث کو عام کیا۔ ۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے ساتھ مسلکی تنظیم و تبلیغ کے لیے دو بڑے ادارے معرض وجود میں آئے۔ ایک مغربی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مغربی پاکستان اور دوسرا مشرقی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مشرقی پاکستان کے نام سے۔ قیام پاکستان سے پہلے مؤخرالذکر ادارے کا نام "کل بنگال آسام اہل حدیث جمعیت" تھا۔

مآخذ : (۱) احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۲۹۳، عدد ۳۱۷، و ۶: ۹۶، عدد ۴۱۵۷، وغیرہ (طبع احمد محمد شاکر) قاہرہ؛ (۲) البخاری، کتاب الرقاق، باب ۵۱؛ (۳) الدارمی: السنن، مقدمہ، دمشق ۱۳۴۹ھ؛ (۴) ہمام بن منبہ: الصحیفۃ (طبع محمد حمید اللہ)، حیدر آباد (نیز محمد حمید اللہ: اقدم تدوین فی الحدیث النبوی، طبع المجمع العلمی، دمشق ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء)؛ (۵) حاکم: معرفۃ علوم

الحدیث، طبع معظم حسین، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۶) ابن حزم: اسماء الصحابہ الرّواۃ (مطبوع مع جوامع السیرۃ، مصر)؛ (۷) یحیٰی العامری الیمنی: الریاض المستطابہ فی جملۃ من روی فی الصحیحین من الصحابہ، مطبوعہ ہند، ۱۳۰۳ھ؛ (۸) ابن الجوزی: اخبار اہل الرسوخ فی الفقہ و التحدیث، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۹) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ، مطبوعہ المطبعۃ المنیریہ، مصر (اردو ترجمہ عبدالرزاق ملیح آبادی: العلم و العلماء، مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء)؛ (۱۰) وہی مصنف: تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۷۰، ۷۲، ۷۶، وغیرہ۔

○

اہل السنّۃ و الجماعہ : مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں (سنی اور شیعہ) میں سے مقدم الذکر کا نام۔ علمائے اہل سنت اس کی تشریح یوں کرتے ہیں: سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم پر عمل پیرا ہونے والے لوگ۔ باقاعدہ شکل میں یہ مسلک چوتھی صدی ہجری میں عباسی خلیفہ المتوکل علی اللہ (۲۳۲ھ/۸۴۷ء تا ۲۴۷ھ/۸۶۱ء) کے عہد میں رائج ہوا (دیکھیے الشیشی: الفرق الاسلامیہ، بحوالہ محمد علی الزعبی: لاسنۃ و لا شیعۃ، ص ۶۷)۔

امام راغب فرماتے ہیں کہ "سنۃ النبی" حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ طریق ہے جس پر آپؐ عملی زندگی میں کار بند رہے۔ سنت کی ضد بدعت ہے (آ آ، عربی، ۱۲: ۲۸۱)۔ سنت میں خلفائے راشدین کی سنت بھی شامل ہے (ابو داؤد، ۴: ۲۸۱)۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کی ترکیب کے بارے میں سلیمان ندوی نے لکھا ہے: "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرز زندگی اور طریق عمل کو سنت کہتے ہیں۔ جماعت کے لغوی معنے تو گروہ کے ہیں، لیکن یہاں جماعت سے مراد جماعت صحابہ ہے"۔ البغدادی نے اہل السنۃ و الجماعہ ہی کو تہتّرواں فرقہ، یعنی "فرقۂ ناجیہ" قرار دیا ہے، جس میں اہل الرای اور اہل الحدیث، ہر دو گروہوں کے فقہا، قرا، محدثین اور متکلمین شامل ہیں، جو اللہ کی وحدانیت، اس کی صفات، نیز نبوت، امامت، آخرت اور دیگر اصول دین پر متفق ہیں۔ بڑے بڑے ائمہ، مثلاً امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام ثوریؒ وغیرہ اسی جماعت میں شامل ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۲۰)۔

اہل السنۃ و الجماعۃ تمام صحابہ کرام (مہاجرین و انصار) کو عادل اور مومن تسلیم کرتے ہیں اور ان کے خلاف لب کشائی یا حرف گیری سے قطعی اجتناب کرتے ہیں (الفرق، ص ۳۰۹)۔ ان کے نزدیک بدری صحابہؓ سب کے سب جنتی ہیں۔ عشرہ مبشرہ کی شان میں گستاخی کو حرام سمجھتے ہیں۔ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام ازواج مطہرات اور اولاد امجاد کے احترام و محبت کے قائل ہیں۔ حضرت امام حسنؓ، امام زین العابدینؒ، امام باقرؒ، امام جعفر صادقؒ، امام موسیؒ اور امام علی رضاؒ اور تابعین کے احترام و محبت کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۳۵۲ تا ۳۵۴)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت اور جنگ جمل اور صفین کے واقعات نے امت کے اتحاد کو زبردست نقصان پہنچایا۔ اس کے علاوہ دوسرے ادیان اور فلسفیانہ افکار رکھنے والی اقوام سے اختلاط کے باعث اسلام میں بحث و مناظرہ کی ابتدا ہوئی، افکار میں ایک اضطراب کا معرکہ اٹھ کھڑا ہوا اور کئی ایک فرقے پیدا ہو گئے۔ اس دور پر فتن میں جمہور امت الگ تھلگ رہے اور ان متخاصم گروہوں کے فعل کو اجتہادی غلطی اور اشتباہ پر محمول کرتے ہوئے ان کے بارے میں لب کشائی سے بھی اجتناب کرتے رہے اور ان کے معاملے کو اس ذات کے سپرد کیا جو نیتوں کی حقیقت اور دلوں کے بھید سے آگاہ ہے۔

مصلحین امت نے ہر دور میں ملت اسلامیہ کو افتراق سے بچانے کی کوشش کی ہے۔ ایسی ہی ایک کوشش اہل السنۃ و الجماعہ کی جامع اصطلاح ہے، جس کے دائرے میں زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو لانے کی کوشش کی گئی۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کی اصطلاح لفظی اعتبار سے اگرچہ دیر کے بعد ظہور میں آئی، مگر عملی طور پر ملت کی غالب اکثریت آغاز ہی سے اس پر کاربند تھی اور ایسے مصلحین کی بھی کمی نہیں رہی جو ملت کی وحدت کے لیے ہمہ تن سرگرم رہے، مثلاً الاشعری سے پہلے المحاسبی (م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) نے اہل سنت کے عقائد کی تائید کی اور اس کے لیے علم کلام کو استعمال کیا [رک بہ الاشعریؒ و المحاسبی]۔ ہر

کلمہ گو کو تکفیر سے محفوظ رکھنے کا خیال بھی ہمیشہ موجود رہا (الشہرستانی: الملل و النحل، ص ۱۰۵)۔

تیسری/چوتھی صدی ہجری میں اہل السنۃ والجماعۃ کی تائید و حمایت کے لیے اور معتزلہ کے رد عمل کے طور پر دو طاقتور تحریکیں اٹھیں۔ ان میں سے ایک تو اشاعرہ کی تحریک تھی، جس کے بانی ابوالحسن الاشعریؒ [رکّ باں] تھے۔ دوسری تحریک ماتریدیہ کی ہے، جس کے بانی ابو منصور الماتریدیؒ (م ۳۳۳ھ/۹۴۴ء) [رکّ بہ ماتریدیہ] تھے۔ دونوں تحریکوں کا مقصد ایک ہی تھا، یعنی اہل السنۃ و الجماعۃ کے عقیدے کی حمایت۔ الماتریدی کے کلامیہ مسلک کی تائید و حمایت جن ممتاز حنفی علما نے کی ان میں علی بن محمد البزدویؒ (م ۴۱۳ھ)، علامہ تفتازانیؒ (م ۷۹۳ھ)، علامہ النسفیؒ (م ۵۳۷ھ) اور علامہ ابن الہمامؒ (م ۸۶۱ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح امام اشعری کے کلامیہ مسلک کی تائید میں بھی علما کی ایک بڑی جماعت میدان میں آئی۔ ان میں امام ابوبکر الباقلانیؒ (م ۴۰۳ھ)، عبدالقاہر البغدادیؒ (م ۴۲۹ھ)، علامہ ابن عساکرؒ (م ۴۹۲ھ)، امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) اور امام فخرالدین الرازیؒ (م ۶۰۶ھ) کے نام بڑی اہم اور ممتاز حیثیت رکھتے ہیں (ظہرالاسلام، ۴: ۷۳)۔

اہل السنۃ و الجماعہ کے عقائد کو خلفا و سلاطین کی حمایت و سرپرستی بھی حاصل رہی۔ عباسی خلفا میں سے خلیفہ المتوکل علی اللہ کے دور میں اہل سنت کے مسلک کا فروغ ہوا اور اس مسلک کو سرکاری سرپرستی اور حمایت حاصل ہوئی۔ مصر اور شام میں سلطان صلاح الدین ایوبی (م ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) اور ان کے وزیر القاضی الفاضل نے مسلک اہل السنۃ و الجماعہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت دی۔ بدعات کو ختم کرنے کے لیے فرمان جاری کیے گئے اور مدارس میں مالکی و شافعی فقہ کی تدریس کا سلسلہ شروع ہوا (ظہر الاسلام، ۴: ۹۷)۔ اسی طرح مغربی افریقہ اور اندلس میں بھی مسلک اہل السنۃ والجماعۃ کو سرکاری حمایت حاصل ہوئی۔ محمد بن تومرت (۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء) الموحدون کا سربراہ تھا اور اس نے امام غزالیؒ کی خدمت میں زانوے تلمذتہہ کیا تھا۔ جب خدا نے اسے اقتدار بخشا تو اس نے جو کچھ اپنے استاد سے سیکھا تھا اسے عملی طور پر نافذ کیا (ظہرالاسلام، ۴: ۹۸)۔ دولت غزنویہ کے سربراہ اور فاتح سومنات سلطان محمود غزنوی نے بھی مسلک اہل السنۃ و الجماعہ کی پر زور حمایت کی اور اسے سرکاری مسلک کی حیثیت دے کر تقویت و تائید بخشی (ظہرالاسلام، ۴: ۹۹)۔

مآخذ : (۱) لسان، بذیل اہل، سنت، جمع؛ (۲) تاج، بذیل اہل، سنہ، جمع؛ (۳) الراغب: مفردات القرآن، بذیل اہل و سنۃ؛ (۴) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین، بعدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: کتاب اللمع، بیروت ۱۹۵۲ء؛ (۶) البغدادی: الفرق بین الفرق؛ (۷) النسفی: العقائد النسفیہ؛ (۸) شیخ زادہ: نظم الفرائد و جمع الفوائد، ۱۳۲۳ھ؛ (۹) کمال الدین البیاضی: اشارات المرام، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۰) الغزالی: عقیدۃ اہل السنۃ؛ (۱۱) محمد ابو زہرہ: المذاہب الاسلامیہ؛ (۱۲) فخر الدین الرازی: تاسیس التقدیس؛ (۱۳) سید سلیمان ندوی: رسالۃ اہل السنۃ والجماعہ، اعظم گڑھ ۱۳۳۶ھ؛ (۱۴) ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) النسفی: عمدۃ العقائد؛ (۱۶) ملا علی قاری: شرح فقہ الاکبر، لاہور ۱۳۰۰ھ؛ (۱۷) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۸) P.K.Hitti: *History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۴۰ء۔

○

اہلُ الصُّفہ : یا اصحابُ الصفہ۔ صفہ کے معنی ہیں سائبان (دیکھیے شبلی: سیرۃ النبی) یا وہ چبوترہ جس پر گھاس پھوس کی چھت ہو (لسان، تحت ص ف ف)۔ الصفہ، (جس کی طرف اہل الصفہ منسوب ہیں)، مدینے کی مسجد نبویؐ کے شمالی سرے پر واقع تھا۔ اس میں وہ مہاجرین پناہ لیتے تھے جن کا کوئی گھربار تھا نہ ذریعۂ معاش۔ احادیث میں ان کے لیے "اضیاف الاسلام" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں (البخاری، کتاب الرقاق، باب ۱۷؛ الترمذی، کتاب القیامہ، باب ۳۶؛ احمد: المسند، ۲: ۵۱۵)۔ یہ لوگ اپنا زیادہ وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت میں بسر کرتے تھے اور ذکر و فکر میں مصروف رہتے تھے۔ تصوف و زہد کی کتابوں میں انہیں زہد و تقوی کی مثال کے طور پر پیش

کیا گیا ہے۔

شبلی نے سیرۃ النبی (۱: ۲۹۲) میں لکھا ہے کہ اکثر صحابہؓ مشاغل دینی کے ساتھ ہر قسم کا کاروبار کرتے تھے، مگر کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے اپنی زندگی صرف عبادت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تربیت پذیری کے لیے وقف کر دی تھی۔ یہ لوگ دن کو بارگاہ نبوت میں حاضر رہتے اور حدیثیں سنتے اور رات کو اسی چبوترے پر سو رہتے۔ حضرت ابو ھریرۃؓ بھی انھیں لوگوں میں تھے۔ مرتضٰی زبیدی نے تحفۃ اہل الزلفۃ فی التوسل باہل الصفہ کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس میں تراوے اصحاب صفہ کا ذکر تھا (تاج، تحت ص ف ف)۔ ابو عبدالرحمن محمد بن حسین السُّلمی الازدی النیسابوری (م ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء) نے بھی ان کی ایک تاریخ مرتب کی ہے (براکلمان، ۱: ۲۱۷)۔ السُّلمی کو صوفیہ کے حالات، ان کی روایات اور ان کے ماثور اقوال جمع کرنے کا بہت شوق تھا، مگر حافظ ذہبیؒ کے نزدیک یہ روایات ضعیف ہیں۔ السیوطی نے بھی ایک مختصر سا رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے۔ اس میں سو نام ہیں (شبلی: سیرۃ النبی)۔

اصحاب الصفہ میں خصوصاً حضرت ابو ھریرۃؓ، ابو لبابہؓ، واثلہؓ بن الاسقعؓ، ابو ذر غفاریؓ، قیسؓ، غفاریؓ، عبدالرحمنؓ بن کعب الاصمؓ، جرھدؓ بن رزاح الاسلمی، اسماءؓ بنت حارثہ، اسلمی، ابو طلحہؓ بن عبداللہ النضری اللیثی اور البراءؓ بن مالک وغیرہ کے نام ملتے ہیں (ابن سعد، طبقات؛ الہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۹۷ تا ۹۹)۔ متأخرین کی کتابوں میں بعض نام ایسے بھی ملتے ہیں جو دراصل اصحاب صفہ میں سے نہ تھے، مثلاً اوسؓ بن اوس ثقفی، ثابت النحاک، ثابتؓ بن ودیعہ، حبیبؓ بن زید۔ اصحاب صفّہ نے بھیک کبھی نہیں مانگی، کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کیا، جو کچھ ملا کھا لیا۔ ایک ٹولی کبھی جنگل جاتی اور لکڑیاں چن کر لاتی اور بیچ کر اپنے بھائیوں کے لیے کھانا مہیا کرتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم صحابہ کرام سے فرمایا کرتے تھے: جس کے پاس دو شخص کا کھانا ہے وہ اصحاب صفہ میں سے ایک کو اپنے ساتھ شامل کر لے۔ آپؐ صدقہ و خیرات اور ہدایا انھیں بھجوا دیا کرتے تھے۔ کھانے کے وقت کوئی صحابی ان میں سے ایک کو، کوئی دو کو اپنے ساتھ کھانے کے لیے لے جاتا تھا۔ سعدؓ بن عبادہ ان میں سے اسّی اسّی آدمیوں کو لے جایا کرتے تھے (حلیۃ الاولیاء، ۱: ۳۴۱)۔ دراصل یہ گروہ معاش کے دھندوں سے یک سو ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے تربیت کا آرزومند تھا، اسی لیے صحابہ ان کی خدمت کو اپنا فرض جانتے تھے۔

تصوف کی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ صوفی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے کردار میں اصحاب صفہ سے مشابہ ہو (الکلاباذی: التعرف، قاہرہ ۱۹۳۳ء، باب اول، ص ۵)، یہ نقطہ نگاہ تو درست ہے، لیکن صوفی اور صفہ کے تلفظ کی مشابہت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صوفی کا لفظ (اصحاب) صفہ سے مشتق ہے۔

مآخذ: (۱) البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۵۸ و کتاب مواقیت الصلوۃ، باب ۴۱ و کتاب البیوع، باب ۱ و کتاب الحدود، باب ۱۷ و کتاب المناقب، باب ۲۵ و کتاب الاستیذان، باب ۱۴ و کتاب الرقاق، باب ۱۷؛ (۲) مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۷۶ و کتاب النکاح، حدیث ۹۴ و کتاب الامارۃ، حدیث ۱۴۷؛ (۳) احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۲۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۹، ۴۲۱، ۴۵۷، ۲: ۵۱۵ و ۳: ۴۷۰، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۷۹، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۳۰ و ۴: ۱۲۸، و ۵: ۲۵۲، ۴۲۶، ۴۳۷ و ۶: ۱۸؛ (۴) الترمذی: کتاب الزھد، ۳۹ و کتاب القیامہ، باب ۳۶ و کتاب التفسیر، سورۃ ۲، باب ۳۴؛ (۵) ابوداؤد: کتاب الادب، باب ۹۵؛ (۶) ابن ماجہ: کتاب المساجد، باب ۶؛ (۷) ابن سعد، ۲/۲: ۱۳ ببعد؛ (۸) الہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۹۷ تا ۹۹

○

اَہْلُ الْکِتاب: اہل کا لفظ عربی زبان میں ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں باہم اتحاد و یک جہتی کا کوئی رنگ پایا جائے، مثلاً وہ دین، نسب، پیشہ، مکان اور شہر وغیرہ میں مشترک ہوں (مفردات)۔ الکتاب کا لفظ قرآن مجید کے لیے، عموماً کسی آسمانی کتاب کے لیے، بحیثیت مجموعی تمام سابقہ وحیوں کے لیے (۱۳[الرعد]: ۴۳)، اور اللہ تعالیٰ کی طرف

سے تمام نازل شدہ کتب کے لیے اختیار کیا گیا ہے (۲[البقرۃ]: ۲۱۳؛ ۳[آل عمران]: ۱۸۴).

قرآن مجید میں الہامی کتابوں کا ذکر تین ناموں کے تحت کیا گیا ہے: (۱) صحف' جو صحیفہ کی جمع ہے اور جس کے معنی ہیں کوئی چیز جو پھیلائی جائے اور جس پر لکھا جائے (مفردات)' (۲) و زُبُر زبور کی جمع ہے اور زبور کا لفظ قرآن مجید میں تین دفعہ آیا ہے: (۴[النساء]: ۱۶۳؛ ۱۷[بنی اسرائیل]: ۵۵؛ ۲۱[الانبیاء]: ۱۰۵)۔ زُبُر کے معنی ہیں کَتَبَ= اس نے لکھا۔ زبورؔ= کوئی تحریر یا کتاب یا وہ کتاب جس میں عقل و حکمت کی باتیں ہوں (نہ کہ احکام شریعت' تاج)۔ خاص طور پر حضرت داوٗدؑ کی کتاب کو زبور کہا گیا ہے (۴[النساء]: ۱۶۳)' (۳) تیسرا نام کتاب ہے۔ قرآن مجید میں کتب الٰہیہ اس نام سے بھی موسوم ہوئی ہیں (۳[آل عمران]: ۷۹).

اس صورت میں اہل کتاب سے اصطلاحًا مراد ہے کسی الہامی اور آسمانی کتاب کے ماننے والے لوگ' یعنی اہل مذاہب اور اہل ادیان۔ خصوصاً توراۃ و انجیل کے ماننے والے۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کو مشرکین سے الگ گروہ قرار دیا گیا ہے' صابیوں کے متعلق اسحٰق بن راھویہ کہتے ہیں: وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے (ابن کثیر' ۱: ۱۹۰)۔ صابیوں کا دعوی تھا کہ وہ حضرت نوحؑ کے دین پر ہیں (ابن کثیر' ۱: ۱۹)۔ سورۂ توبہ (۹: ۲۹) میں اہل الکتاب سے جزیہ لینے کا حکم ہے اور ابتدا میں یہود و نصاریٰ سے اس کے مطابق جزیہ لیا گیا (یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج' ص ۶۷)' لیکن آگے چل کر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مجوس سے بھی جزیہ لے کر انہیں ذمی بنایا (ابو یوسف: کتاب الخراج' ص ۷۴)۔ اسی طرح حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بحرین کے مجوس سے جزیہ لیا (ابو یوسف: کتاب الخراج' ص ۷۵)۔ اس کے بعد صحابہ کرام نے بالاتفاق بیرون عرب کی تمام قوموں پر اسی حکم کو عام کر دیا۔ خود حضرت عمرؓ نے اہل السواد پر جزیہ لگایا (یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج' ص ۵)۔ غرض اہل الکتاب سے اولاً یہود و نصاریٰ' پھر مجوس' صابی اور دیگر اہل مذاہب مراد ہیں (الشہرستانی)۔ مشرکین اور وہ لوگ جو کسی الہامی کتاب کو نہیں مانتے اہل کتاب کے زمرے میں شامل نہیں' اور الشہرستانی نے یہود و نصاریٰ کو اہل کتاب اور مجوسیوں اور مانویہ وغیرہ کو شبہ اہل کتاب قرار دیا ہے (الشہرستانی' قاہرہ ۱۳۱۷ھ' ۱: ۴۴) اور ان لوگوں کا الگ ذکر کیا ہے جو کسی الہامی کتاب کے بغیر ہیں' مثلاً صابی یا ایسے جو احکام و حدود شرعی کو مانتے ہی نہیں' مثلاً فلاسفۂ و دہریہ (وہی کتاب).

اہل کتاب کے بارے میں اسلامی تصور یہ ہے کہ ان کے مذاہب اپنی اپنی جگہ سچے تھے اور ان کے نبی اپنی اپنی قوم کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث ہوے تھے اور کسی مسلمان کا ایمان مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ تمام انبیا پر ایمان نہ لائے ان میں وہ بھی شامل ہیں جن کے نام قرآن مجید میں مذکور ہیں اور ان پر نام بنام ایمان لانا' ضروری ہے اور وہ بھی جن کے نام مذکور نہیں۔ ان کی صداقت پر مجملاً ایمان لانا ضروری ہے۔ اس طرح ہر مسلمان تمام انبیا کا مصدق اور ان کا من جانب اللہ ہونا مانتا ہے (۵[المائدۃ]: ۴۸)' لیکن اس کے ساتھ ہی قرآن مجید یہ بھی بتاتا ہے کہ اب ان کی کتابیں محرف و مبدل اور منسوخ ہو چکی ہیں (روح المعانی' ۱: ۲۹۸)۔ یہ لوگ گو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے کے مدعی ہیں' لیکن ان کے اصلی عقائد میں اب فرق آ گیا ہے۔ قرآن مجید نے بعثت نبوی کے وقت ان کے اخلاقی و مذہبی انحطاط پر بھی روشنی ڈالی ہے (مثلاً ۲[البقرۃ]: ۱۴۶)' اب قرآن مجید کتب سابقہ کی تمام ضروری اور صحیح تعلیم کا محافظ ہے' اسی لیے فرمایا: فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (۹۸[البینۃ]: ۳)' یعنی قرآن مجید میں تمام ضروری اور قائم رہنے والی تعلیمات موجود ہیں۔ توراۃ اور انجیل میں بعثت نبوی کی پیشین گوئیاں موجود ہیں۔ اسی طرح تمام دوسرے الہامی صحیفوں میں آپؐ کی آمد کا ذکر کیا گیا ہے (عبدالحق و دیار تھی: میثاق النبیین اور اس کا انگریزی ترجمہ)۔ اہل کتاب کے بارے میں حکم ہے کہ اہل کتاب کی باتوں کی نہ تصدیق کی جائے نہ تکذیب (البخاری' کتاب الشہادات' باب ۲۹)۔ اب فیصلے کا حق قرآن مجید ہی کو حاصل ہے (۵[المائدۃ]: ۴۸؛ ۱۶[النحل]: ۲۴)۔ اہل کتاب کے ساتھ موالات کے مضمون کو بھی قرآن مجید نے بیان کیا ہے اور انہیں صلح و اتحاد کی دعوت دی ہے'

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان اپنی حفاظت کے خیال سے غافل ہو جائیں۔ ان سے موالات محدود اور جوابی ہے، حکم ہے کہ انہیں مدد گار نہ بناؤ، وہ (تمہاری مخالفت میں) ایک دوسرے کے مددگار ہیں اور دیکھو تم میں سے جو انہیں رفیق و مدد گار بنائے گا وہ انہیں میں سے سمجھا جائے گا۔

یہودی شریعت میں غیر یہود سے نکاح بالکل ناجائز تھا۔ لکھا ہے: "ان سے بیاہ نہ کرنا۔ اس کے بیٹے کو اپنی بیٹی نہ دینا اور نہ اپنے بیٹے کے لیے اس کی کوئی بیٹی لینا کیونکہ وہ تیرے بیٹے کو میری پیروی سے پھرا دینگے" (استثناء ۷: ۳ بعد)، لیکن اسلام نے غیر مسلم اہل کتاب عورتوں سے شادی جائز قرار دی ہے، گو اس جواز کے غیر معتدل استعمال کے برے عواقب کو دیکھ کر حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ کسی قدر حد بندی کے حق میں تھے (ابن کثیر ۱: ۵۰۷، ۳: ۷۱)۔ بعض علما نے کہا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں (الصول، ۳: ۸۰) یا یہ کہ اسی طرح کتابی مرد سے مسلمہ کی شادی نہیں ہو سکتی (روح المعانی، ۲: ۱۲۰)۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کے ساتھ مناکحت کے علاوہ کھانے پینے کے احکام بھی موجود ہیں اور ان کا ذبیحہ اور ان کا کھانا جائز قرار دیا ہے۔ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر اہل کتاب اللہ تعالی کے نام پر ذبح نہ کریں تو وہ جائز نہیں، کیونکہ وہ ایک دوسرے قرآنی حکم کے خلاف ہے اور کوئی چیز جو اصولاً اسلام نے حرام قرار دی ہے وہ کسی وجہ سے حلال نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کا ذکر تین طرح آیا ہے: ایک تاریخی شواہد کے طور پر، اس سلسلے کا آغاز حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ سے ہوتا ہے، ان بیانات میں مسلمانوں کو بتایا ہے کہ جو روش تم سے پہلے کے اہل مذاہب اپنے رسولوں کے مقابلے میں اختیار کر کے برا انجام دیکھ چکے ہیں وہ روش اگر تم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقابلے میں اختیار کی تو تمہارا بھی وہی حشر ہوگا۔ اسی طرح ان کا ذکر کر کے منہاج نبوت کا ذکر کیا ہے اور ان کے واقعات سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراضات کا ابطال کیا ہے اور سنن الٰہیہ کی طرف توجہ دلائی ہے۔

ان کے ذکر کا دوسرا موقع دعوت اسلام کے سلسلے میں ہے اور تیسرا مسلمانوں کے ساتھ ان کے تعلقات کی قانونی اور معاشرتی نوعیت سے متعلق ہے۔

اسلامی حکومت میں ذمی اہل کتاب کے حقوق و فرائض کے لیے رک بہ ذمی، یہود اور نصاریٰ کو جزیرۂ عرب سے نکال دینے کا مسلمانوں کو حکم ہے (البخاری، کتاب الجزیہ باب ۶؛ احمد: مسند، ۱: ۲۹، ۳۲ و ۲: ۴۵۱ و ۳: ۳۴۵ و ۶: ۲۷۴)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ متوقع سازشوں کے پیش نظر اس گہوارۂ اسلام کو ایسے عناصر سے ہر طرح پاک و صاف رکھا جائے اور یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ علمائے اسلام نے اہل کتاب کے مذاہب کا گہرا مطالعہ کیا ہے، چنانچہ تفاسیر میں بھی اہل کتاب کی روایات آگئی ہیں، مگر ابن حزمؒ نے ان پر علم کلام کے نقطۂ نظر سے کڑی تنقید کی ہے۔ المسعودی عیسویت کے آغاز اور اس کی عہد بہ عہد تاریخ سے خوب آگاہ تھا۔ وہ ان کے علوم کو سمجھنے کے لیے گرجاؤں میں بھی جایا کرتا تھا، چنانچہ اس نے مسیحی عقائد کے متناقض اور مشکوک حصوں پر گرفت کی ہے (مروج الذہب، ۲: ۲۹۷ بعد)۔ ان مذاہب کے بارے میں البیرونی کی معلومات المسعودی سے بھی زیادہ معلوم ہوتی ہیں (اس ضمن میں مزید معلومات کے لیے رک بہ انجیل)۔

مآخذ: قرآن مجید کی تفاسیر (تحت آیات جس کا حوالہ متن میں ہے اور جن میں اہل کتاب، یہود، بنی اسرائیل اور نصاریٰ کا ذکر ہے)؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۲۷ بعد؛ (۳) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، بمدد اشاریہ؛ (۵) الشہرستانی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۲۴۴؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان، بمدد اشاریہ؛ (۷) الراغب: مفردات، بذیل اہل، و کتاب؛ (۸) لسان، بذیل اہل و کتاب، (۹) آآ، لائڈن، طبع دوم بذیل مادہ اہل کتاب۔

○

الایجیؒ: عضدالدین عبدالرحمٰن بن احمد بن عبدالغفار الایجی الشافعی (۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء تا ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء)، ایک بڑا ماہر علم الکلام، ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء کے کچھ عرصے بعد فارس

کے قصبہ ایک (معرب: ایج) میں پیدا ہوا (۷۰۰ تا ۷۰۸ھ کی تاریخیں جو بعض مآخذ میں نظر آتی ہیں قابل قبول نہیں)؛ سلسلۂ نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے۔ مشہور اساتذہ سے تحصیل علم کرنے کے بعد اس نے درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کیا۔ ان دنوں جب (۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء میں) وزیر و مؤرخ رشید الدین فضل اللہ (رکّ باںّ) کا بیٹا غیاث الدین محمد سلطان ابو سعید ایلخانی کا وزیر بنا، الایجی شہر سلطانیہ میں سلطان مذکور کے استاد اور اتالیق کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے رہا تھا۔ اس زمانے میں لوگ اسے مشرق کے اسلامی ممالک میں شوافع کا رئیس تصور کرتے تھے اور یوں بھی الایجی کو غیر معمولی اعتبار اور رسوخ حاصل تھا۔

اس کے بعد الایجی کی زندگی میں ایک تاریک دور آتا ہے، جس کی مدت پندرہ سال ہے۔ اس دور میں شاید اسی وقت جب غیاث الدین محمد قتل ہوا (۲۱ رمضان ۷۳۶ھ/۳ مئی ۱۳۳۶ء) وہ سلطانیہ چھوڑ کر شیراز آگیا اور درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کر لیا۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب المواقف اس نے یہیں تالیف اور یہیں فرماں روائے شیراز شاہ شیخ ابو اسحاق اینجو (=انجو) کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کی۔ اس کے کچھ دنوں بعد الایجی شبانکارہ چلا گیا تو اس کے حکم ران اردشیر نے اسے گرفتار کر کے اردیمیان کے قلعے میں قید کر دیا۔ عربی مآخذ اس بات پر متفق ہیں کہ الایجی نے اسی قلعے میں وفات پائی (۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء)، لیکن ایرانی مؤرخوں کے نزدیک جس سال الایجی کی وفات ہوئی وہ شبانکارہ میں شاہ شجاع کے استقبال کے لیے گیا، جو شیراز سے لوٹ رہا تھا اور اس سے ملاقات بھی کی۔ اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو ممکن ہے الایجی نے اپنی عمر کے آخری دنوں میں زنداں سے رہائی پا لی ہو۔

الایجی بڑا دولت مند تھا۔ یہ دولت اس نے ملوک الطوائف، یعنی قبائلی حکم رانوں اور ان کے وزیروں، کے عطیات سے جمع کی تھی۔ چونکہ سخی اور نیک دل تھا اس لیے طلبہ کی مدد کرتا اور ان لوگوں سے جو اس سے ملنے آتے حسن سلوک سے پیش آتا۔ اس کا شہرہ اور اعتبار زندگی ہی میں سارے عالم میں پھیل گیا تھا۔ علما اور شعرا اس کی قدر و منزلت کا اعتراف کرتے تھے، مثلاً حافظ شیرازی، جس کی یقیناً اس سے ملاقات ہوئی اور جس نے غالباً اس کا درس بھی سنا۔

گویا حافظ، اعتراف کرتا ہے کہ الایجی اس کے وطن کے لیے باعث فخر ہے۔ الایجی کا شارح التفتازانی بھی، جو بلند پایہ عالم اور ادیب تھا، اس کی مخلصانہ تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے: "ہمارے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ ہم اس کے نقش قدم پر چلیں، اس کے پوشیدہ اسرار کو عیاں کریں تاکہ اس کے خوشہ چین بنیں اور یوں اس کے انوار سے ہمیں بھی روشنی اور ضیا حاصل ہو"۔

الایجی کی متعدد تصانیف ہیں، جن میں اس نے کئی مرتبہ شروح، حواشی اور ضمیموں کا اضافہ بھی کیا ہے۔

ذیل کی تصانیف بالخصوص قابل ذکر ہیں:

(۱) تحقیق التفسیر فی تکثیر التنویر (GAL، شمارہ ۱)۔ یہ تفسیر اس نے البیضاوی کی انوار التنزیل و اسرار التاویل کی تنقیح و تکمیل کے لیے لکھی؛ (۲) الرسالۃ العضدیۃ فی علم الوضع (اس رسالے کی شرح و حواشی اور ترتیب کے لیے دیکھیے GAL، شمارہ ۳)۔ یہ رسالہ اپنے موضوع کے اعتبار سے گنتی کے چند نوادر میں ہے؛ (۳) المواقف فی علم الکلام (GAL، شمارہ ۴)۔ علم الکلام کی نہایت اہم کتابوں میں سے ایک ہے، جس کی مختصر سی توضیح آگے آئے گی؛ (۴) العقائد العضدیۃ (GAL، شمارہ ۸)۔ یہ رسالہ السکاکی کی مفتاح العلوم کی بعض فصلوں کا، جو بیان و معانی سے متعلق ہیں، خلاصہ ہے۔ مفتاح السعادۃ کے مصنف طاش کوپرولوزادہ نے اس رسالے پر نہایت عمدہ شرح لکھی ہے؛ (۵) شرح مختصر ابن الحاجب (GAL، شمارہ ۹)۔ یہ ابن الحاجب کی مختصر المنتہیٰ پر ایک شرح ہے، جس کا شمار چند بہترین شرحوں میں ہوتا ہے؛ (۶) اشراق التواریخ (GAL، شمارہ ۱۰)۔ یہ کتاب ایک مقدمے، تین فصلوں، اور خاتمۂ کتاب پر مشتمل ہے۔ مقدمے میں حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت عیسیٰؑ تک جملہ انبیاے کرام کے حالات درج ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کتاب ان تاریخی یادداشتوں کی ساتھ جو ایک متکلم کے لیے ضروری ہیں تاریخ سے مشابہ ہے۔ ایک ترکی مؤرخ عالی نے اس میں کچھ اضافے اور ترمیمیں کرتے ہوئے اس کا ترجمہ ترکی زبان

میں کیا اور زبدۃ التواریخ نام رکھا؛ (۷) رسالۃ الاخلاق (GAL، شمارہ ۵)۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے، جو اخلاق کی تینوں قسموں یعنی علم اخلاق، علم تدبیر منزل اور علم سیاست پر مشتمل ہے اور محمد امین بن محمد اسعد کے قلم سے ترکی میں اس کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے (استانبول ۱۲۸۱ھ)۔ اس سے پہلے طاش کو پرولزادہ نے اس کی شرح لکھی تھی۔

الایجی کی ممتاز ترین تصنیف بلاشبہہ کتاب المواقف فی علم الکلام ہے، جو دولت عثمانیہ کے مدارس میں بطور نصاب داخل تھی اور الازھر اور تونس کے مدارس میں اب تک مخصوص درسی کتابوں کی طرح پڑھائی جاتی ہے۔ الایجی نے اس کتاب میں الآمدی کی ابکار الافکار اور فخرالدین الرازی کی المحصّل، نہایۃ العقول اور الملخص سے استفادہ کیا ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد الایجی نے اصل موضوع کو چھے فصلوں (مواقف) پر تقسیم کر دیا ہے اور اس کی بہترین شرح سید شریف الجرجانی نے لکھی۔ الایجی کی اس کتاب میں علم منطق کے جملہ اصول سے استفادہ کیا گیا ہے۔ وہ فلسفے کی ان آرا کو جو دینی عقائد سے متعارض ہیں رد کرتا ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو المواقف "طریقہ متاخرین" میں علم کلام کی بہترین اور مرتب ترین کتاب ہے، چنانچہ اس زمانے کے دو معاصر مصنفوں نے لکھا ہے کہ یہ کتاب علم کلام میں عقل کی فتح ہے۔

مآخذ : (۱) ابن حجر العسقلانی: الدّرر الکامنہ (حیدر آباد (دکن) ۱۳۴۹ھ)، ۲: ۳۲۲ ببعد؛ (۲) السُّبکی: طبقات الشافعیۃ الکبرٰی (قاہرہ ۱۳۲۴ھ)، ۶: ۱۰۸ ببعد؛ (۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ (قاہرہ ۳۲۶)، ص ۲۹۶؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذھب، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ۶: ۱۷۴ ببعد؛ (۵) طاش کوپرولوزادہ: مفتاح السعادۃ، حیدر آباد (دکن) ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۶۹ ببعد، و ترکی ترجمہ از کمال الدین: موضوعات العلوم، استانبول ۱۳۱۳ھ، ۱: ۳۴۹ ببعد، ۴۳۷، ۶۳۲؛ (۶) الشوکانی: البدر الطالع، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۱: ۳۲۶ ببعد؛ (۷) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، طبع E.G.Brown، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۶۵۲ ببعد، ۶۶۳؛ (۸) خواند امیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۸۵۷ء، جلد ۳: جزء ۱: ص ۱۷۵ ببعد، جزء ۲: ص ۲۱۔

ایوب (علیہ السلام): ایک نبی کا نام، جن کا ذکر قرآن مجید میں چار بار آیا ہے۔ ان آیات سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ حضرت ایوبؑ بڑے دکھ درد اور مصیبت میں مبتلا ہوے، مگر انھوں نے صبر و شکر کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا اور بارگاہ رب العزت میں بالحاح و زاری اس اذیت سے نجات کی دعا کی، جو قبول ہوئی۔ اس طرح ان کی زندگی عالم انسانیت کے لیے ایک ذکرٰی (موعظہ یا مثال) بن گئی۔

عہد نامہ قدیم میں بھی قرآنی شخصیت سے مماثلت رکھنے والی ایک شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ انگریزی بائبل میں ان کا نام Job آیا ہے اور ان کی طرف ایک صحیفہ منسوب ہے (Book of Job) (دیکھیے کتاب ملوک ثانی، باب ۱۳، آیت ۱۴ و بعد)، لیکن بائبل میں جو کتاب ایوبؑ کے نام سے منسوب ہے وہ بعد کی تصنیف ہے۔ اس بات پر تقریباً سبھی لوگ متفق ہیں کہ حضرت ایوبؑ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے تھے۔ ابن عساکر کا قول ہے کہ حضرت ایوبؑ کی ماں حضرت لوطؑ کی بیٹی تھیں۔ حضرت ایوبؑ کی دولت فراواں کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ بے حد مخیّر تھے اور غریبوں، مصیبت زدوں، مہمانوں اور اجنبیوں پر بڑی شفقت فرماتے۔ ان کی اس پرہیز گاری اور خداترسی سے ابلیس کے سینے میں دشمنی کی آگ بھڑک اٹھی اور اس نے اللہ تعالٰی سے حضرت ایوبؑ کو آزمانے کی اجازت طلب کی۔ اللہ کی جانب سے تین مراحل میں ان کی آزمائش کی اجازت دی گئی: مال میں، خاندان میں اور جسم میں۔ حضرت ایوبؑ کو ان کے تمام عزیزوں نے چھوڑ دیا، صرف ایک وفادار بیوی باقی رہ گئیں جو ان کی دیکھ بھال کرتی تھیں، حتّٰی کہ جب ان کو گھورے پر پھینک دیا گیا تو اس وقت بھی بیوی نے ان کا ساتھ نہ چھوڑا۔ دوستوں کی غلط فہمی ایّوبؑ کی تکالیف میں مزید اضافے کا باعث ہوئی۔ جب اس ابتلا سے بھی ان کے پاے استقلال میں تزلزل پیدا نہ ہوا تو شیطان نے ان کو اس طرح بہکانے کی کوشش کی جیسے اس نے حضرت حواؑ کے ذریعے سے حضرت آدمؑ کو بہکایا تھا، لیکن وہ اس کی چال کو سمجھ گئے اور قسم کھائی کہ اگر ان کی بیوی نے شیطان کی بات پر کان دھرا تو وہ اسے پیٹیں گے۔

بالآخر حضرت جبرئیلؑ یہ بشارت لائے کہ وہ ایک کراماتی چشمے کے ذریعے ابتلا سے نجات پائیں گے۔ چنانچہ انہوں نے اس کا پانی پیا، اس میں غسل کیا اور شفایاب ہوے۔ ان کا مال، ان کی بیوی کی جائداد، ان کے بیوی بچے پہلے سے دو چند ہو کر ان کو واپس مل گئے۔اسی مقام پر جہاں انہوں نے اپنی زندگی بسر کی تھی تہتر (بقول الطبری ۹۳) سال کی عمر پا کر خالق حقیقی سے جا ملے۔

روایت ہے کہ وہ سلسلۂ انبیا میں حضرت یوسفؑ کے بعد مبعوث ہوے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ حضرت سلیمانؑ کے بعد ہوے (روح المعانی)۔ ابن الکلبی نے ان کو حضرت یونسؑ کے بعد رکھا ہے۔ وہ صاحب رسالت تھے اور انہوں نے بمقام حوران اپنی قوم میں دین حق کی تبلیغ فرمائی۔ سفر ایوب میں ہے کہ وہ عوص کے علاقے میں رہتے تھے۔ جملہ جغرافیائی معلومات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ عرب میں ہوگا۔ غالبًا یہ وہی مقام ہوگا جو قوم عاد کا مسکن تھا۔ روایتوں میں ہے کہ جب لوگوں کے مختلف گروہ جنت میں داخل ہو رہے ہوں گے تو وہ "صبر کرنے والوں" کے سردار ہوں گے۔ المسعودی (مروج، ۱: ۹۱) نے لکھا ہے کہ (۳۳۲ھ میں) دمشق کے نزدیک نوی میں ان کا مقبرہ زیارت گاہ خاص و عام تھا۔ یہاں وہ چٹان اب تک دیکھی جا سکتی ہے جہاں بیٹھ کر انہوں نے زمانۂ ابتلا بسر کیا تھا اور وہ چشمہ بھی جس میں غسل کر کے انہوں نے شفا پائی تھی۔ علالت و ابتلا کے زمانے میں حضرت ایوبؑ نے جس صبر و تحمل کا ثبوت دیا اس سے صبر ایوب کی ترکیب نکلی جو ادب میں بطور ضرب المثل رائج ہے۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ جب محمد بن قاسم نے ملتان کو فتح کیا تو اس وقت وہاں کے بڑے مندر کا بت حضرت ایوبؑ کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا (البلاذری: فتوح، ۴۴۰)۔ ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے بشر ذوالکفل کے لقب سے نبی مبعوث ہوے۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن بر ۲۱[الانبیاء] و ۳۸[ص]، مثلاً ابن جریر، ابن کثیر، الرازی، ابن حیان، آلوسی، تھانوی وغیرہ؛ (۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۳۶۱ تا ۳۶۴، (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۱۰۶ تا ۱۱۴، (۴) الکسائی (: کتاب بدء خلق الدنیا و قصص الانبیاء) (طبع Eisenberg، ص ۱۷۹ تا ۱۹۰)، (۵) ابن عساکر: التاریخ الکبیر، ۳: ۱۹۰ تا ۲۰۰؛ (۶) ابن الکثیر: البدایہ و النهایہ، ۱: ۲۲۰ تا ۲۲۵، (۷) ابو الفداء: تاریخ، ۱: ۱۶؛ (۸) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۲: ۳۵۳؛ (۹) الاعلام، ۱: ۳۷۹، ۳۸۰، (۱۰) جورج پوسٹ: قاموس الکتاب المقدس، ۱: ۱۸۸ تا ۱۹۱)۔

○

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

ب

باب : علی محمد شیرازی' گذشتہ صدی میں ایران کی ایک متنازعہ دینی و سیاسی شخصیت۔ وہ شیراز کے ایک شیعہ گھرانے میں محرم الحرام ۱۲۳۶ھ / ۹ اکتوبر ۱۸۲۰ء کو پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم کے بعد اس نے اپنے ماموں کے ساتھ "بزّازی" کا کام شروع کر دیا۔ علی محمد کو شروع میں ریاضتوں اور مراقبوں کا شوق تھا۔ کربلا کے ایک سفر کے دوران میں' وہ شیخی عقیدے کے رہنماؤں اور مریدوں سے ملا اور ان کی تعلیمات کا حلقہ بگوش بن گیا۔ کوفہ کی ایک مسجد میں ریاضت اور مراقبہ کرنے کے بعد ۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۶۰ھ / ۲۳ مئی ۱۸۴۴ء کو اس نے "باب" ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ شوال المکرم ۱۲۶۰ھ / اکتوبر ۱۸۴۴ء کو اس نے حرمین الشریفین کا سفر کیا اور وہیں اس نے "صحیفہ بین الحرمین" کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی' جس میں اپنی دعوت کا خلاصہ پیش کیا۔

باب کے داعی سارے ایران میں گھوم رہے تھے اور ان کی پراسرار سرگرمیوں پر حکومت کو بھی نظر تھی' چنانچہ ان کی سرگرمیوں سے خائف ہو کر پہلے حکومت نے باب کو شیراز میں نظربند کر دیا اور بعد ازاں اسے آذر بائیجان کے ایک کوہستانی قلعے میں قید کر دیا۔ اس اثنا میں بابیوں کی مسلح جھڑپیں فوج سے ہونے لگیں اور انہوں نے شہروں کے گرد و نواح کی آبادیوں کو لوٹنا شروع کر دیا۔ اس زمانے میں بابیوں نے عوام پر ظلم و ستم کی انتہا کر دی' چنانچہ اس تحریک کے سرغنہ یعنی علی محمد باب کو بغاوت کے الزام میں ایک شاہی جرگے کے سامنے پیش کیا گیا اور اس سے متعدد علمی سوالات کیے گئے۔ ان کے جواب میں باب نے اپنے بعض جوابات پیش کیے۔ آخر کار کافی غور و خوض کے بعد باب کو بتاریخ ۲۸ شعبان ۱۲۶۶ھ / ۹ جولائی ۱۸۵۰ء تبریز چھاؤنی کے ایک چوراہے میں قتل کر دیا گیا۔ باب کے مریدوں میں صبح ازل' بہاء اللہ اور قرۃ العین طاہرہ نمایاں رہے۔

بابیت: باب کے مرنے کے بعد بابی تحریک کی زمام اقتدار صبح ازل کے بھائی مرزا حسین علی نوری (بہاء اللہ) کے ہاتھ آ گئی۔ صبح ازل معتدل مزاج شخص تھا اور وہ حکومت سے الجھنا نہیں چاہتا تھا' لیکن جب ایک سرپھرے بابی نے شاہ ایران پر قاتلانہ حملہ کر دیا تو حکومت نے بابیوں کی گرفتاری کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس دارو گیر سے بچنے کے لیے بابیوں نے اپنی تحریک کا مرکز پہلے بغداد اور بعد ازاں ادرنہ (ترکیہ) منتقل کر دیا' لیکن ترکی حکومت نے انہیں بالآخر عکّہ (فلسطین) بھجوا دیا۔ صبح ازل اور بہاء اللہ کے درمیان بہت سے اختلافات رہے۔ آخر کار صبح ازل نے فاما غوستا (قبرص) میں ۲۹ اپریل ۱۹۱۲ء کو انتقال کیا' لیکن بہائی تحریک آہستہ آہستہ چلتی رہی۔ بہائیوں کے عقائد بڑی حد تک اسمٰعیلیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ ان کے عقائد مغلق اور مبہم اصطلاحوں میں مستور ہیں۔ حروف اور ان کی عددی قیمت بابی ادب میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ بہاء اللہ کے نزدیک باب کے دعویٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دور نبوت کو ۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۴ء میں (نعوذ باللہ) ختم کر دیا ہے اور بابی شریعت نے قرآن مجید اور کتب سابقہ کی تکمیل کی ہے۔ بابی مکہ معظمہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے اور نماز جنازہ اور تجہیز و تکفین کے علاوہ دوسری اجتماعی عبادتوں کو متروک سمجھتے ہیں۔

مآخذ : ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے دیکھیے: مآخذ مقالہ "باب" ' علی محمد' بہاء اللہ' بہائیت' احمد احسائی' قرۃ العین' بذیل مادہ در ۲۲۲

○

بارہ وفات : یہ اصطلاح پاکستان اور بھارت میں ۱۲ ربیع الاول کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اس کے بارے میں عموماً یہ خیال ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یوم وفات ہے (لیکن دیکھیے سیرۃ النبی' حصہ اول' ۲: ۱۷۳' حاشیہ از سید سلیمان: آپ کا یوم وفات یکم ربیع الاول ۱۱ھ ہے)۔ جیسا کہ ظاہر ہے یہ لفظ "بارہ" اور "وفات" سے مرکب ہے۔ اس دن گھروں اور مسجدوں میں فاتحہ خوانی ہوتی ہے' آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت پاک بیان کی جاتی ہے اور شیرینی تقسیم کی جاتی ہے۔ بارہ وفات کی تقریب تمام عالم اسلام میں منائی جاتی ہے (دیکھیے آآ' عربی بذیل مادہ)۔ مسلمان اب اس دن کو خوشی کی تقریب کے طور پر مناتے ہیں اس لیے کہ عام خیال کے مطابق ۱۲ ربیع الاول آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یوم وفات ہونے کے علاوہ یوم ولادت بھی ہے اور اسی لیے اسے عید میلاد النبیؐ بھی کہتے ہیں اور پاکستان میں اس دن سرکاری چھٹی ہوتی ہے (لیکن دیکھیے سیرۃ النبی' حصہ اول' ص ۱۷۱' جہاں شبلی نے محمود فلکی کے حوالے سے آپؐ کا یوم ولادت دو شنبہ ۹ ربیع الاول/ ۲۰ اپریل ۵۷۱ء قرار دیا ہے)۔

مآخذ : (۱) البلاذری: انساب الاشراف' طبع محمد حمید اللہ' ۱: ۵۶۸ (یوم وفات: ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ)؛ (۲) فیض الدین: بزم آخر' (۳) Hughes: *Dictionary of Islam*' (۴) Herklot: *Qanum-i-Islam*' ۱۸۳۲' ص ۲۲۳ بعد؛ (۵) Sell: *The Faith of Islam*' طبع دوم' ص ۳۱۳ بعد؛ (۶) *Islam in India*' طبع G.A.Herklots' اس کتاب کا ترمیم شدہ نسخہ' از W. Crooke' در OUP' ۱۹۲۱' ص ۱۸۸؛ (۷) فرہنگ آصفیہ' بذیل مادہ۔

○

باطل: رکّ بہ فاسد۔

○

باطنیہ : اسمٰعیلیوں کو یہ نام خصوصاً اس لیے دیا گیا کہ وہ قرآن مجید اور احادیث کے ظاہری الفاظ کے "باطنی" معنوں پر زور دیتے تھے۔

(الف) اسمٰعیلیہ [رکّ باں] اور ان سے ملتے جلتے شیعہ گروہوں میں ایک خاص قسم کی تاویل [رکّ باں] کا ارتقا ہوا' جسے "باطنی تفسیر" کہہ سکتے ہیں۔ یہ اسلوب کے اعتبار سے رمزی یا تمثیلی ہوتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے اپنے فرقے کے مخصوص اعتقادات کو پیش کیا جائے۔ اسے ائمہ کی سند سے روایت کیا جاتا ہے اور یہ چیز اسرار میں داخل سمجھی جاتی ہے۔ یہ قول ابو منصور العجلی کی طرف منسوب ہے کہ "السمٰوات" سے مراد امام ہیں اور "الارض" سے مراد امام کے پیرو۔ ابو الخطاب (م ۱۳۸ھ/ ۷۵۵- ۷۵۶ء) کے متبعین میں تمثیلی تاویل خاص طور پر مروج معلوم ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض کا خیال تھا کہ ہر پشت میں ایک "ناطق" ہوتا ہے' جس کا فرض یہ ہے کہ مذہبی حقائق کا اعلان عوام کے سامنے کرے اور ایک "صامت"' جس کا فرض یہ ہے کہ حقائق کی تاویل خواص کو بتائے۔ باطنی نظام کے چار بنیادی تصورات ہیں: (۱) باطن؛ (۲) تاویل؛ (۳) خاص و عام اور (۴) تقیہ۔ یہ سب بنیادی تصورات کسی بھی عقیدے کی تبلیغ کے وقت لازماً پیش نظر رہتے ہیں۔

ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہر مقدس متن کے کچھ باطنی معنی ہوتے ہیں' جو ظاہری یا لفظی معنوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نہ صرف ان صورتوں میں جن میں استعارہ استعمال ہوا ہے' بلکہ تاریخی بیانات' اخلاقی وعظ و نصیحت اور شرعی احکام و عبادات میں بھی ہر فرد' ہر فعل اور ہر چیز کا ذکر رمزی و علامتی ہے۔ ان کے ہاں اعداد و حروف کی رمزیت کا استعمال بے تکلّف کیا جاتا ہے۔ یہی طریق کار غیر مسلموں کی مقدس کتابوں' بلکہ بلاشبہہ تمام کائنات کے بارے میں بھی مستعمل تھا' کیونکہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ باطن ایک ایسی مخفی دنیائے اسرار ہے جو ظاہر یا عام مشاہدے میں آنے والی دنیا کے متوازی موجود ہے اور مقدس کتاب کا اصل کام یہ ہے کہ وہ مخفی دنیا کی طرف اشارہ کرے۔

ہر نبی کے لیے' جسے عام لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لیے کتاب دی گئی' ایک وصی کا ہونا ضروری ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصی حضرت علیؓ تھے'

جنہیں متقابل تاویل ملی ہے۔

اس نظام کی رو سے انسانوں کی تقسیم دو حصوں میں کی گئی ہے: ایک خواص، جو باطن کے جاننے والے ہوتے ہیں، دوسرے عوام۔ خواص سے مراد وہ لوگ ہیں جو رسوم کی بجاآوری کے ساتھ باضابطہ طور پر جماعت میں داخل ہوئے ہوں، یعنی امام کی اطاعت کرتے ہوں جو کہ ہر نسل میں حضرت علیؓ کا نمائندہ اور تاویل کا جائز و مختار ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

باطن محض اس لیے باطن نہیں کہ وہ غیر ظاہر ہے، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ بھید ہے۔ اس کا علم وحی کی ظاہری پیروی کرنے والے عام لوگوں کو نہیں دیا جاتا تھا کہ اسے غیر مستند ہونے کی وجہ سے اس کا غلط استعمال نہ کرنے لگیں، چنانچہ شیعوں کے اصول تقیہ (رک باں) کی تشریح میں بھی اس فرض کی طرف اشارہ ہے۔

بعض اوقات ایک ہی مصنف اپنی ایک ہی کتاب میں ایک بات کی مختلف تشریحات کرتا ہے۔ مثال کے طور پر فرض زکوٰۃ کے باطنی معنوں سے یہ مراد لی گئی ہے کہ امام کو آمدنی کا پانچواں حصہ دیا جائے یا یہ کہ آدمی اپنی تمام فاضل آمدنی غریبوں میں تقسیم کر دے یا پھر یہ کہ حقیقت میں اصلی دولت علم ہے۔ اس قسم کی تاویل کا نتیجہ یہ تھا کہ اس نے سیدھے سادے قرآنی نظریات کو الجھا دیا۔ اسمٰعیلیوں نے تاویل کو تین بڑے اور ایک دوسرے سے مربوط اور ہم رشتہ مقاصد کے لیے استعمال کر کے اس میں ہم آہنگی پیدا کی اور علم کائنات کا ایک ایسا تصور پیش کیا جو نو فلاطونی خیالات سے ملتا جلتا ہے۔ ظاہر کی پابندی سے آزاد ہونے کی خواہش نے باطن کو ان کے ہاں بے حد اہمیت اور عظمت بخش دی۔ فاطمی اسمٰعیلیوں کا سرکاری عقیدہ یہ تھا کہ جہاں تک رسوم اور قوانین پر عمل کا تعلق ہے، ظاہر اور باطن دونوں جائز ہیں اور اپنی اپنی جگہ واجب العمل ہیں۔ اس کے باوجود باطنیوں کا یہ عقیدہ بار بار ابھرتا رہا ہے کہ جو لوگ امام کے صحیح منصب اور باطن کی حقیقت سے باخبر ہیں ان کے لیے شریعت اور اس کے ظواہر کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر مندرجہ بالا عقیدہ ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۴ء کے بعد کے نزاری اسمٰعیلیوں کے یہاں مروج تھا۔ یہ لوگ ظاہر سے مکمل انکار کرتے تھے اور ان کے نزدیک تاویل کا مرتبہ تنزیل سے بلند تر تھا، چنانچہ نصیریوں کا رویہ یہی تھا۔

باطنی تحریک کے آثار بعد کے گروہوں، مثلاً حروفیوں، روشنیوں اور بابیوں میں ملتے ہیں، جو انہیں کی طرح رمزی تشریحات کرنے کے عادی ہیں۔ اس قسم کی تاویل نے جو مختلف صورتیں بدلیں اس کا خاص اثر اہل سنت پر یہ ہوا کہ وہ ہر قسم کی تمثیلی تاویل کو مشکوک سمجھنے لگے، چنانچہ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب القسطاس المستقیم میں عام تاویل کی قانونی حد بندی کے تجزیے میں اسمٰعیلی باطنیہ کے خیالات سے مختلف راستہ اختیار کیا ہے۔

(ب) بعد کے سنی مصنفین نے باطنیہ کی اصطلاح کو مخالفانہ طور پر ان مصنفین کے لیے استعمال کیا ہے جو ظاہری معنوں کی تردید میں باطنی معنوں کی کلی حمایت پر بہت زور دیتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس اصطلاح کو نہ صرف باطنی شیعوں کے لیے استعمال کیا، بلکہ اس میں انہوں نے صوفیوں اور ابن رشد جیسے فلسفیوں کو بھی شامل کر لیا۔ صوفیوں کی رائے میں قرآن مجید کے بہت وسیع باطنی معنی ہیں، جن کی شرح غور و خوض کرنے والوں پر کھلتی ہے۔ مثال کے طور پر ابن العربیؒ نے قرآن مجید کی تشریح میں اکثر آزاد تفکر سے کام لیا ہے، لیکن چونکہ وہ باطنی معنوں کے ساتھ ظاہری معنوں کو بھی مانتے ہیں، لہٰذا انہیں باطنی نہیں کیا گیا۔

مآخذ: دیکھیے مقالات اسمٰعیلیہ و نصیریہ، نیز در ناصر خسرو: کتاب جامع الحکمتین، طہران و پیرس ۱۹۵۳ء۔

○

بالغ: (ع) لغوی معنی پہنچنے والا، جو جوانی کو پہنچ چکا ہو، بلوغ اسی مادے سے ہے۔ بالغ کی ضد صغیر (اردو میں نابالغ، بچپن کا زمانہ) ہے اور مؤنث بالغہ۔ اسلامی قانون میں بلوغ عورت اور مرد دونوں کے لیے جسمانی قویٰ کی تکمیل پر موقوف ہے۔ اگر بلوغ قویٰ کے آثار ظاہر میں موجود نہ ہوں تو ایک خاص عمر کو سن بلوغ قرار دیا جاتا ہے، جو احناف کے ہاں پندرہ سال ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ مرد کے لیے اٹھارہ سال اور عوت کے لیے بارہ سال، مالکیوں کے ہاں اٹھارہ

سال اور حنبلیوں اور شافعیوں کے ہاں پندرہ سال (عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ، بار سوم، ۲: ۳۵۰ بعد) اسلام میں پورے قانونی حقوق کے لیے بلوغ شرط ہے۔ نابالغوں کو مستقلاً اور بالذات قانونی حقوق حاصل نہیں ہوتے (دیکھیے مباحث الحجر، دیکھیے کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۲: ۳۴۹ بعد) اور وہ اپنے باپ یا قانونی ولی (دیکھیے ولایۃ) کے زیر نگرانی ہوتے ہیں۔ ہر بالغ کو، جو صحیح الدماغ (عاقل) ہو، مکلف تصور کیا جاتا ہے، یعنی اس پر مذہبی فرائض کی انجام دہی لازم ہوتی ہے اور وہ حدود و قصاص میں مسئول ہے، لیکن معاملات اور ملکیت کے حقوق و فرائض کے سلسلے میں محض عاقل بالغ ہونا کافی نہیں، مثلاً اپنی ملکیت (جائداد) کو فروخت کرنے یا منتقل کرنے کے معاملے میں، کیونکہ اس کے لیے رُشد یعنی صلاحیت اور قول و فعل میں ذمہ داری کا احساس بھی ضروری ہے۔ باپ یا قانونی ولی کا فرض صرف یہی نہیں کہ وہ نابالغ کو مذہبی عبادات کی باقاعدہ انجام دہی کا عادی بنائے، بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اس کے رشد کا امتحان بھی لے اور اس کے ذاتی مال پر اسے تصرف کا موقع صرف اس حالت میں دے جب اس میں رشد کی علامات نظر آ جائیں اور وہ سفیہ نہ رہے۔ احناف کے علاوہ دوسرے مذاہب فقہ نے عاقل بالغ کو اس کے مال پر قابض بنا دینے کی عمر کی کوئی حد مقرر نہیں کی۔ مالکیوں نے عورت کے لیے اپنے مال پر متصرف ہونے کی شرط علاوہ بلوغ اور رشد کے یہ بھی مقرر کی ہے کہ وہ کسی کے عقد نکاح میں آجائے یا باپ یا قانونی ولی اسے باضابطہ اس کی اجازت دے دے یا وہ غیر شادی شدہ رہ کر بوڑھی (آنسہ) ہو جائے۔ اسی سے ملتی جلتی رائے بعض حنبلیوں کی بھی ہے۔ اسلامی قانون صغر سنی سے بلوغ تک پہنچنے میں درجات ملحوظ رکھتا ہے، مثلاً صبی الممیّز (= نفع نقصان کی سمجھ بوجھ رکھنے والا لڑکا یا لڑکی) اور مراہق (= قریب البلوغ)۔

مآخذ: (۱) عبدالرحمٰن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ (طبع دارالمامون)؛ (۲) L. Milliot: Introduction، ص ۲۱۵ بعد؛ (۳) فقہ و اختلاف کی کتب میں باب حجر (و فیمن یجب علیہ الصلوٰۃ)، مثلاً (الف) الشافعی: کتاب الام؛ (ب) سحنون: المدونۃ الکبریٰ؛ (ج) ہدایہ وغیرہ؛

○

بُحَیرا: بعض کے نزدیک بُحَیریٰ (ابن کثیر)، ایک عیسائی راہب، تورات و انجیل کا بڑا عالم، شام کے شہر بصریٰ کے ایک مشہور گرجا کا پادری جو عیسائی علما کا بڑا تبلیغی اور دینی مرکز تھا (ابن سعد)۔ دیگر یہودی اور عیسائی علما کی طرح بحیرا نے بھی نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بابت بہت سی بشارات اور علامات اپنی کتابوں میں پڑھی تھیں اور اسی وجہ سے اہل کتاب کے باخبر حلقے ایک نبی موعود کے منتظر تھے (دیکھیے ابن سعد، ۱/۱: ۱۰۳ بعد؛ البخاری، کتاب، باب ۶)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بارہ برس کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ہمراہ ملک شام کو گئے۔ ان کا قافلہ بصریٰ میں فروکش ہوا۔ ان کی منزل کے قریب بُحیرا راہب کا گرجا تھا۔ بُحیرا اکثر وہاں سے گزرنے والے قافلوں سے بات چیت کا روادار نہ تھا، مگر اس مرتبہ خلاف معمول یہ قافلہ اس کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ بحیرا نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر بادل سایہ افگن ہیں۔ یہ حیرت ناک بات دیکھ کر بُحیرا نے ان کی دعوت کا انتظام کیا۔ کھانا تیار کیا اور قافلے والوں سے درخواست کی کہ تمام لوگ میرے ہاں تشریف لا کر عزت افزائی کریں۔ چنانچہ قریش اس کے ہاں جمع ہوئے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کم سنی کی وجہ سے پیچھے چھوڑ گئے۔ جب بحیرا نے نگاہ دوڑائی تو ان علامات میں سے کوئی علامت نہ پائی جس کے لیے وہ سب کچھ کر رہا تھا"۔ بحیرا نے آپ کو بلانے پر زور دیتے ہوے کہا: "کتنی بری بات ہے کہ تم میں سے ایک آدمی پیچھے رہ جائے"۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو دستر خوان پر بٹھا دیا گیا۔ بادل بھی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ چلا آیا۔ بحیرا آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بغور دیکھتا رہا۔ اس نے آپؐ کے جسم اطہر پر سب علامات و صفات موجود پائیں جن سے وہ آگاہ تھا۔ جب لوگ کھانا کھا کر چل دیئے تو بحیرا آپؐ کے پاس آیا اور لات و عزّیٰ کا واسطہ دے کر پوچھنے لگا۔ آپؐ نے لات و عزّیٰ سے بیزاری کا اظہار کیا تو اس نے اللہ کا واسطہ دے کر بہت سی

باتیں دریافت کیں، حتیٰ کہ نیند تک کا حال پوچھ لیا اور آپؐ کے جوابات کو اپنی معلومات کے مطابق پایا۔ پھر دونوں آنکھوں کے درمیان دیکھا، نیز کپڑا اٹھا کر پشت مبارک پر دونوں کندھوں کے درمیان مہر نبوت دیکھی اور اپنے ہاں کی پیش گوئیوں کے مطابق پا کر اس کو بوسہ دیا۔ قریش یہ دیکھ کر چہ میگوئیاں کرنے لگے۔ ابو طالب نے بھی خدشہ سا محسوس کیا۔ بُحیرا نے انھیں وطن واپس جانے اور یہودیوں سے محتاط رہنے کا مشورہ دیا اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا کہ یہ لڑکا بڑا بلند اور عظیم الشان انسان ہو گا، اس کے حالات و علامات ہماری کتابوں میں موجود ہیں، یہودیوں کے حسد سے اسے بچائیے۔ ابو طالب آپؐ کو واپس لے آئے اور پھر کبھی سفر میں ساتھ نہ لے گئے (ابن سعد، ۱/ ۱: ۹۹ تا ۱۰۱)۔

ابن سعد کی یہ اہم روایت باختلاف الفاظ و تفصیلات الطبری، ابن الاثیر، ابن ہشام، السہیلی، ابن خلدون، زاد المعاد، اصابہ اور حجۃ اللہ البالغہ میں موجود ہے۔ امام ترمذی نے روایت درج کرنے کے بعد اسے "حسن غریب" کہا ہے۔ ان کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بصریٰ سے واپسی کے سلسلے میں حضرت ابوبکرؓ اور بلالؓ کا نام آیا ہے جو بقول ابن القیم غلط ہے، باقی حصہ درست ہے۔ مسند بزاز کی روایت میں حضرت ابوبکرؓ و بلالؓ کی جگہ رجل (ایک آدمی) کا ذکر آیا ہے (زاد المعاد، ۱: ۱۷)۔ حافظ ابن حجر کے نزدیک ترمذی کی اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں، البتہ کسی راوی کی غلطی سے حضرت ابوبکرؓ اور بلالؓ کے نام اس روایت میں درج ہو گئے ہیں، حالانکہ وہ دوسری روایت کے الفاظ ہیں، جس کے مطابق آپ نے بیس برس کی عمر میں حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ شام کی طرف تجارتی سفر کیا تھا۔ اس سفر میں بھی بحیرا راہب سے ملاقات اور علامات و آثار نبوت کا ذکر آتا ہے (اصابہ، ۱: ۳۵۱)۔ امام ذہبی نے امام ترمذی کی روایت کو موضوع خیال کیا ہے اور بعض حصوں کو باطل ٹھیرایا ہے (تلخیص المستدرک، ۲: ۶۱۶)۔ شبلی نعمانی کے نزدیک بھی یہ روایت مرسل ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار نہیں (سیرۃ النبی، ۱: ۱۳۱) حالانکہ حافظ عراقی ایسے ماہر علمائے حدیث کے نزدیک "مراسیل صحابہ صحیح مذہب کی رو سے موصول کے حکم میں ہیں"۔ امام ترمذیؒ کی روایت میں بُحیرا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے "سید العالمین"، "رسول رب العالمین" اور "رحمۃ للعالمین" کے القاب استعمال کیے ہیں، نیز پتھروں اور درختوں کا سجدہ کرنا علامت نبوت بتایا ہے۔ مزید براں حضرت طلحہؓ بن عبیداللہ کا قصہ بھی اس پر روشنی ڈالتا ہے کہ وہ سُوق بُصریٰ میں شریک ہوئے تو راہب نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کے اعلان کے بارے میں استفسار کیا، جس کے باعث وہ مکے واپس آ کر حضرت ابوبکرؓ کی وساطت سے اسلام لے آئے (ابن سعد، ۳/ ۱: ۱۵۳)۔

مؤرخین و محدثین کی کثرت کے پیش نظر بُحیرا راہب سے ملاقات کا واقعہ تو درست ہے، البتہ بعض تفصیلات غلط فہمی کی وجہ سے شامل ہو گئی ہیں جن کی علمائے کرام نے وضاحت اور تنقیح کر دی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۱/ ۱: ۶۴، ۱۰۳ تا ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۹۹ تا ۱۰۱ و ۳/ ۱: ۱۵۳؛ (۲) الترمذی: الجامع (ابواب المناقب، باب ۳: مَا جَاءَ فِی بَدْءِ نُبُوَّۃِ النَّبِی)، اردو ترجمہ از بدیع الزمان: جائزۃ الشعوذی بترجمۃ جامع الترمذی، طبع مرتضوی، دہلی ۱۲۹۹ھ؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، مصر ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۸۰ تا ۱۸۲؛ (۴) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۳۵۱؛ (۵) ابن القیم: زاد المعاد، مصر ۱۹۲۸ء، ۱: ۱۷؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، بیروت ۱۹۶۵ء، ۲: ۳۷؛ (۷) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، مطبعۃ السعادۃ، مصر ۱۹۳۲ء، ۲: ۲۸۳ تا ۲۸۶؛ (۸) السہیلی، روض الانف؛ (۹) الذہبی: میزان الاعتدال، ۲: ۱۰۳؛ (۱۰) محمد خضری: نور الیقین، مصر ۱۹۳۰ء، ص ۱۰؛ (۱۱) ابن خلدون: تاریخ، ۱: ۲۹۱، اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۱۲۳ بعد؛ (۱۳) الواقدی: فتوح الشام، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱: ۹ تا ۱۲، (۱۴) امین دویدار: صور من حیاۃ الرسول، مطبوعہ دارالمعارف، مصر ۱۹۵۸ء، ص ۷۳ تا ۷۴۔

○

البخاریؒ: امام ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل بن المغیرہ بن بردزبہ البخاری فارسی الاصل نامور محدث تھے۔ ان

کا خاندان یمان الجعفی کے ہاتھ پر ایمان لایا تھا' چنانچہ اس نسبت ولاء سے وہ بھی الجعفی کہلائے (تاریخ الادب العربی' ۳: ۱۶۳)۔
امام بخاری کی پیدائش بخارا میں بعد از نماز جمعہ' ۱۳ شوال ۱۹۴ھ / ۸۰۹ء کو اور وفات خر تنک میں جمعہ و ہفتہ کی درمیانی شب' یکم شوال ۲۵۶ھ / ۳۱ اگست ۸۷۰ء کو بعمر تیرہ دن کم باسٹھ برس ہوئی اور تدفین عید الفطر کے روز ہوئی۔ ان کے والد بچپن میں فوت ہو گئے تھے۔ ماں کے زیر نگرانی تربیت پائی۔ بچپن میں امام بخاری کی آنکھیں جاتی رہی تھیں' لیکن ماں کی دعا اور گریۂ و زاری کی بدولت ان کی بصارت پھر لوٹ آئی۔ حافظہ بلا کا پایا تھا اور ذہانت میں ضرب المثل تھے۔ ابتدائی تعلیم بخارا کے جلیل القدر شیوخ' مثلاً محمد بن سلام بیکندی' محمد بن یوسف بیکندی' عبداللہ بن محمد مسندی اور ابراہیم بن الاشعث سے حاصل کی۔ سولہ برس کی عمر میں عبداللہ بن المبارک (م ۱۸۱ھ) اور وکیع بن الجراح (م ۱۹۷ھ) کی کتابوں کو حفظ کر لیا۔ طالب علمی کے زمانے میں سولہ روز تک بغداد میں قیام کیا اور اس دوران میں پندرہ ہزار سے زائد احادیث حفظ کر لیں (طبقات الحنابلہ' ۱: ۲۷۶)۔ امام بخاری نے شام' مصر اور جزیرہ کا دو دو مرتبہ سفر کیا اور بصرے کا چار مرتبہ۔ حجاز میں چھے سال مقیم رہے۔ کوفے اور بغداد میں تو آمدورفت بکثرت رہی۔ امام بخاری کو ایک لاکھ صحیح حدیثیں ازبر تھیں اور دو لاکھ غیر صحیح (طبقات الحنابلہ' ۱: ۲۷۵)۔ امام بخاری نے ایک ہزار سے زائد اساتذہ و شیوخ سے حدیث لکھی۔ انہوں نے اپنے سے بڑے' اپنے برابر اور اپنے سے کمتر راویوں سے حدیث کی روایت و کتابت کی ہے۔ اس اعتبار سے ان کے شیوخ پانچ طبقات میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: (۱) وہ جو تابعین سے روایت کرتے ہیں؛ (۲) وہ جو ان کے زمانے میں تھے' لیکن ثقات تابعین سے نہیں ملے؛ (۳) وہ جو کبار تبع تابعین سے روایت کرتے ہیں' (۴) امام بخاری کے رفیق اور ان سے ذرا بڑے' (۵) وہ جو سن و اسناد میں امام بخاری کے شاگردوں کے برابر ہیں' لیکن ان سے فائدے کے لیے سنا' اگرچہ اس طبقے سے بہت کم روایات ہیں۔

علوم و فنون حدیث کے شیوخ و ماہرین نے امام بخاری کی ذہانت' فقاہت اور حافظے کا اعتراف کیا ہے۔ امام بخاری کی زیادہ تر شہرت ان کی کتاب الجامع الصحیح کی وجہ سے ہے۔

صحیح بخاری: جب امام بخاریؒ نے اپنے پیشرو محدثین کے مجموعوں کو پڑھا اور روایت کیا تو محسوس کیا کہ ان کتابوں میں صحیح' حسن اور ضعیف سب قسم کی احادیث موجود ہیں' چنانچہ انہوں نے ایک ایسی کتاب جمع کرنے کا ارادہ کیا جس میں سب حدیثیں صحیح ہوں۔ یہ ارادہ اور بھی قوی تب ہوا جب امام بخاری نے ایک مجلس میں اپنے شیخ الحدیث اسحٰق بن راھویہ (۱۶۱ تا ۲۳۸ھ' دیکھیے الاعلام' ۱: ۲۸۴) سے سنا کہ تم ایک ایسی مختصر کتاب جمع کرو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صرف صحیح احادیث ہوں۔ یہ بات امام بخاری کے دل میں گھر کر گئی۔

امام بخاری سفر و حضر میں ہر جگہ برابر اپنی کتاب الجامع الصحیح کی تالیف کرتے تھے' البتہ تراجم ابواب کی ترتیب و تہذیب اور ہر باب کے تحت احادیث کے اندراج کا کام ایک مرتبہ تو حرم پاک میں انجام دیا اور دوسری مرتبہ مسجد نبوی میں منبر و محراب کے درمیان' اور یہ وہ جگہ ہے جسے رَوْضَةٌ مِن رِيَاضِ الْجَنَّة (=جنت کے باغات کا ایک حصہ) کہتے ہیں۔ سولہ برس کی مسلسل محنت کے بعد کتاب تیار کی جس میں صرف صحیح احادیث درج کیں اور اسے امام احمد بن حنبلؒ' علی بن مدینیؒ اور یحیٰی بن معینؒ ایسے مشہور و مسلم شیوخ حدیث کے سامنے پیش کیا۔ سب نے بنظر استحسان دیکھا اور کتاب کی صحت کی گواہی دی۔ کتاب کا نام "الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و سننہ و ایامہ" رکھا۔ کتاب کو ہر طرف سے حسن قبول حاصل ہوا۔ نوے ہزار آدمیوں نے امام بخاری سے اس کتاب کو سنا (طبقات الحنابلہ' ۱: ۲۷۴)۔

صحیح بخاری میں فقہی فوائد اور حکیمانہ نکات بکثرت موجود ہیں۔ امام بخاریؒ صرف صحیح حدیث ہی بیان نہیں کرتے بلکہ بقول امام نوویؒ ان کا مقصد احادیث سے استنباط مسائل ہے' وہ ان سے قائم کردہ ابواب کی تائید و تشریح کا کام لیتے ہیں۔

بعض ابواب میں بہت سی صحیح احادیث مندرج ہیں اور بعض میں صرف ایک ہی حدیث۔ بعض میں آیات قرآن مجید

اور بعض میں کچھ بھی نہیں ہے۔ امام بخاری نے یہ اسلوب قصدًا اختیار کیا ہے اور مقصد یہ ہے کہ اس باب میں کوئی حدیث بخاری کی شرط پر نہیں ملی۔

امام بخاری ایسی صحیح حدیث بیان کرتے ہیں جس کو ثقہ راوی نے ثقہ راوی سے روایت کیا ہو اور اس کا سلسلہ مشہور صحابی تک پہنچایا ہو اور قابل اعتماد و ممتاز ثقہ راویان حدیث اس حدیث میں اختلاف نہ کرتے ہوں۔ اس کا اسناد متصل ہو اور غیر مقطوع۔ اگر صحابی سے دو شخص راوی ہوں، تو بہتر، ورنہ ایک ہی معتبر (ثقہ، عادل اور ضابط) راوی کافی ہے۔ امام بخاری نے حدیث صحیح کے ضمن میں اتصال سند، اتقان رجال اور عدم علل کا بڑا خیال رکھا ہے۔

صحیح بخاری کی ایک خصوصیت اس کے تراجم ابواب ہیں، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ امام بخاری کی فقاہت ان کے ابواب کے عنوانوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ عظیم المرتبت شارحین نے اپنی شروح بخاری میں اور جلیل القدر محدثین نے مستقل تصانیف میں تراجم کے مقاصد و مطالب کی تشریحات قلمبند کی ہیں۔ اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا اہم، مفید اور جامع رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری (طبع دائرۃ المعارف، حیدر آباد، دکن) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

علماے امت نے صحیح بخاری کو اَصَحُّ الْکُتُبِ بَعْدَ کِتَابِ اللہ، یعنی قرآن مجید کے بعد شریعت اسلامیہ میں صحیح ترین کتاب کا معزز لقب دیا (طبقات الحنابلہ)۔ موطا امام مالک، صحیح مسلم اور صحیح بخاری کے موازنے کے لیے دیکھیے ابن الصلاح کی کتاب علوم الحدیث۔

صحیح بخاری کی قبولیت و اہمیت کا اندازہ اس کی شروح، تعلیقات اور حواشی کی کثرت سے باسانی لگایا جا سکتا ہے۔ اس مجموعہ احادیث کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہر دور کے علما مساعی جمیلہ کو بروئے کار لاتے رہے۔ کسی نے مختصر شرح لکھی اور کسی نے مطول و مفصل، کسی نے رجال پر بحث کی اور کسی نے تراجم ابواب پر، کسی نے اس کی تجرید کی اور کسی نے انتخاب و اختصار، کسی نے اس کی تعلیقات کو موصول کیا اور کسی نے مشکل و غریب الفاظ کے لغات لکھے۔ تیسری صدی ہجری

سے لیکر آج تک صحیح بخاری پر علماے اسلام کی توجہ مرکوز رہی (تفصیلات کے لیے دیکھیے کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۱ء، ۱: ۵۴۵ تا ۵۵۵؛ تسہیل القاری، ۱: ۳۰ تا ۳۲؛ سیرت البخاری، ص ۲۰۶ تا ۲۴۸؛ تاریخ الادب العربی [تعریب براکلمان]، ۳: ۱۶۷ تا ۱۷۸) کتب سیر و تراجم میں جن شروح و حواشی کا ذکر آتا ہے، ان کی کل تعداد دو سو سے زائد ہے۔ ابن خلدون کی تمنا تھی کہ صحیح بخاری کی ایک ایسی ہی عمدہ شرح لکھی جائے جس میں اس کا پورا حق ادا کیا جائے، کیونکہ اس نے اپنے اکثر اساتذہ سے سن رکھا تھا کہ ایسی شرح بخاری امت کے ذمے قرض ہے (مقدمہ، ص ۴۴۳)۔ حافظ ابن حجر العسقلانی کی شرح فتح الباری کے بعد یہ قرض ادا ہو گیا، کیونکہ علماے حدیث نے اس شرح کو بہترین قرار دیا ہے (صبحی الصالح: علوم الحدیث، ص ۳۹۷)۔

مختلف زبانوں میں صحیح بخاری کے ترجمے کیے گئے۔ برصغیر پاک و ہند کے علما کی عربی، فارسی اور اردو شروح کے لیے دیکھیے الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱، نیز محمد اسحٰق: 'India's Contribution to Hadith Liteature لاہور ۱۹۵۵ء۔

امام بخاری کی تصانیف میں بیس پچیس کتابوں کے نام ملتے ہیں (دیکھیے سیرۃ البخاری، ص ۱۶۶ تا ۱۷۳)، جن میں کچھ تو ناپید ہیں، کچھ مخطوطات کی شکل میں مختلف کتب خانوں میں محفوظ ہیں اور کچھ طبع ہو چکی ہیں: (۱) التاریخ الکبیر میں امام بخاری نے صحابہؓ سے لے کر اپنے عہد تک کے چالیس ہزار راویان حدیث کے حالات قلمبند کیے ہیں۔ علمی اور فنی لحاظ سے کتاب بڑی قیمتی اور مستند ہے۔ حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کی گئی ہے؛ (۲) التاریخ الصغیر، اسماء الرجال پر مختصر مگر مستند کتاب ہے۔ سنین کے تحت حالات قلمبند کیے گئے ہیں (طبع الٰہ آباد ۱۳۲۵ھ)؛ (۳) کتاب الضعفاء الصغیر (طبع الٰہ آباد ۱۳۲۵ھ)؛ (۴) کتاب الکنی میں ایک ہزار راویان حدیث کی کنیتوں سے بحث کی گئی ہے (طبع حیدر آباد، دکن ۱۳۶۰ھ)؛ (۵) کتاب خلق افعال العباد میں فرقہ جہمیہ وغیرہ کا رد کیا ہے۔ آیات و احادیث کے ساتھ آثار صحابہ اور اقوال تابعین بھی

درج کیے ہیں (طبع شمس الحق عظیم آبادی، دہلی ۱۳۰۶ھ)؛ (۶) کتاب الادب المفرد (آگرہ ۱۹۰۶ء، بعد میں بھی کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہے، اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے)؛ (۷) قضایا الصحابہ والتابعین، اٹھارہ برس کی عمر میں لکھی، لیکن اب ناپید معلوم ہوتی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۳۰؛ (۲) ابن ابی یعلی: طبقات الحنابلہ، طبع محمد حامد الفقی، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۲ء، ۱: ۲۷۱ تا ۲۷۹؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ (الباب السادس: الفصل السادس فی علوم الحدیث) المکتبۃ التجاریۃ الکبرٰی، مصر، ص ۴۴۲ تا ۴۴۳؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: ھدیٰ الساری (مقدمہ فتح الباری)، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۴۷ھ؛ (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۱۶۷ تا ۱۶۹؛ (۷) ابن الصلاح: علوم الحدیث (المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح)؛ (۸) السیوطی: ذیل طبقات الحفاظ، ص ۲۱؛ (۹) وہی مصنف: تدریب الراوی؛ (۱۰) السبکی: طبقات الشافعیۃ؛ (۱۱) احمد امین: ضحی الاسلام، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ۲: ۱۱۰ تا ۱۹۹؛ (۱۲) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، عمود ۵۳۴؛ (۱۳) دائرۃ المعارف اسلامیہ، ۳: ۴۱۹ تا ۴۲۶؛ (۱۴) ترجمہ جامع صحیح البخاری، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۴۸ھ؛ (۱۵) عبدالسلام مبارکپوری: سیرۃ البخاری (بزبان اردو)، بار دوم، الہ آباد ۱۳۶۷ھ؛ (۱۶) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب عبدالحلیم النجار)، دارالمعارف، مصر ۱۹۶۲ء، ۳: ۱۶۳ تا ۱۷۹؛ (۱۷) کل ما فی البخاری صحیح (جمعیۃ الاصلاح الاجتماعی)، الکویت ۱۳۸۶ھ / ۱۹۶۶ء؛ (۱۸) محمد اسحٰق: *India's Contribution of Hadith Literature*، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) امام بخاری کے حالات زندگی پر ایک کتاب الدراری اسمٰعیل بن محمد بن عبدالھادی العجلونی (م ۱۱۶۲ھ / ۱۷۴۸ء) نے لکھی، دوسری کتاب ترجمۃ البخاری عفیف الدین علی بن عبدالمحسن ابن الدوالیبی (م ۸۵۸ھ / ۱۴۰۴ء) نے اور تیسری رسالہ فی مناقب البخاری عبدالقادر بن عبداللہ العیدروس (م ۱۰۳۸ھ / ۱۶۲۸ء) نے لکھی۔

○

بداء : (عربی)، ایک شیعی عقیدہ، بر وزن سماء، مصدر ہے، بمعنی ظاہر ہونا یا وجود میں آنا، ہمزہ کے ساتھ (بداء) اور ہمزہ کے بغیر (بدا) دونوں طرح لکھا جاتا ہے۔ اصطلاحاً کسی امر کے سلسلے میں نئی یا دوسری رائے کا خیال پیدا ہونا۔

فارسی کتب لغت میں بداء کی تشریح بھی قابل غور ہے: بداء (بفتح با) ظاہر اور ہویدا ہونا، یا کسی رائے کا پیدا ہونا، یا کسی معاملے میں دوسری رائے یا نئے خیال کا ظہور پذیر ہونا (فرہنگ عمید، بذیل مادہ)، یا کسی ایسی بات کا دل میں آنا جو اس سے پہلے کبھی نہ آئی تھی۔ الہیات کی بحث میں باری تعالٰی کا ایسا ارادہ یا ایسی رائے ظاہر ہونا جو پہلے والی رائے اور ارادے سے مختلف ہو (فرہنگ فارسی، بذیل مادہ)۔

قرآن کریم میں بھی یہ لفظ کئی مقامات پر استعمال ہوا ہے مگر اللہ تعالٰی کے متعلق نہیں (مثلاً ۱۲ [یوسف]: ۳۵)۔ اس آیت کی تشریح کے ضمن میں مفسرین و علمائے لغت (مثلاً تاج العروس، بذیل مادہ بدا) نے سیبویہ کا جو قول نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بداء بمعنی "رائے تبدیل کرنا" استعمال ہوا ہے (نیز دیکھیے الشہرستانی: الملل والنحل، ص ۶۷ و ۶۸)۔

شیعہ علم کلام اور عقائد کی رو سے بداء سے مراد افعال باری تعالٰی میں ایسے افعال کا ظہور پذیر ہونا جو کسی مصلحت سے پہلے پوشیدہ تھے (اصول الکافی، تہران، ص ۱۴۶، حاشیہ)۔ بعض کے نزدیک بداء بفتح با و الف ممدودہ باب نصر سے مصدر ہے اور کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے: (۱) بداء جب اللہ کی طرف منسوب ہو تو اس کے معنی ہیں کسی چیز کا صادر ہونا اور جب اللہ کی جانب سے ہو، بایں طور کہ پہلے اس کے ظہور پذیر ہونے کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہ تھا، اس صورت میں بداء کا مقصد امام زمان کے ظن (گمان) کو زائل کرنا یا علم کو پختہ کرنا ہے (صافی، ص ۲۲۷)۔ بداء کے اس معنی کی تائید حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے کہ مخلوق کا ارادہ یہ ہے کہ دل میں ایک خیال ابھرے اور پھر اس کے بعد فعل کا ظہور ہو، لیکن اللہ کے ارادے سے مراد صرف فعل

کا ظاہر ہونا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۱۰)۔ شیعہ علما کے نزدیک اللہ کے ارادے میں بداء کے اثبات سے ایک تو یہود کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام امور قضاء و قدر سے فارغ ہو چکا ہے اور اب اس کے پاس کچھ نہیں (۵ [المائدۃ]: ۶۳)، اور دوسرے اس سے اسلام کے بنیادی اصولوں کی تائید بھی ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اللہ کی قدرت بے پناہ اور غالب ہے اور یہ کہ یہ کائنات حادث نو پیدا کردہ ہے اور اس کا بنانا اور مٹانا خدا کے قبضۂ قدرت میں ہے (صافی، ص ۲۲۷)؛ (۲) کسی شخص کو ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا علم پہلے سے امام زمان کو بھی نہ تھا (کتاب مذکور، ص ۲۲۷)؛ (۳) کسی شخص کے لیے کوئی ایسا عجیب و غریب امر ظہور پذیر ہو جو اس سے پہلے اکثر لوگوں کے وہم و گمان میں بھی نہ ہو۔ اس کی ایک مثال یہ روایت ہے: ابو محمد کے بارے میں ابو جعفر کے بعد اللہ نے ایک ایسی صورت نکالی جو پہلے کسی کو معلوم نہ تھی (کتاب مذکور، ص ۲۲۸)؛ (۴) کسی شخص کے لیے ایسی شے کا ظہور پذیر ہونا جو پہلے اس سے پوشیدہ ہو، اس ظاہر ہونے والی شے میں کسی امر کی مصلحت ہو یا فساد (کتاب مذکور).

شیعہ عقائد میں بداء کی بڑی اہمیت ہے (دیکھیے الکلینی: الکافی، ص ۶۸)، مثلاً امام ابو عبداللہؒ سے روایت ہے کہ اس وقت تک کوئی نبی نہیں بھیجا گیا جب تک اس نے اللہ کے لیے ان پانچ باتوں کا اقرار نہ کر لیا: بداء، مشیت، سجود، عبودیت اور اطاعت (الکافی، ص ۶۸).

بعض مستشرقین نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ بداء کو بطور عقیدہ سب سے پہلے مختار نے پیش کیا، جو بعد میں اس کے پیروکاروں یعنی شیعہ کیسانیہ کا دینی عقیدہ بن گیا۔ اگرچہ بعد میں وہ کئی فرقوں میں بٹ گئے مگر دو بنیادی عقیدے سب میں مشترک رہے: ایک امام محمد بن الحنفیہؒ کی امامت اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے لیے بداء کا جواز۔ اس عقیدے میں وہ حد سے اس قدر تجاوز کر گئے کہ اسی کی بنیاد پر بداء کو جائز نہ سمجھنے والے تمام لوگوں نے کیسانیہ کو کافر قرار دیا (الفرق، ۲۷).

بداء کے مسئلے میں ایک شیعی عالم ہشام بن الحکم اور اس کے پیروکاروں نے کچھ غلو سے کام لیا۔ ہشام بن سالم الجوالیقی نے بھی اپنے ہم نام کی طرح اس مسئلے میں حد سے تجاوز کیا۔ یہ دونوں ہشام کئی باتوں میں مشترک تھے، مثلاً ان دونوں سے الگ الگ فرقے منسوب ہیں (الفرق، ص ۴۷)، اللہ کے علم و ارادے کے بارے میں دونوں کا عقیدہ بھی ایک تھا (کتاب مذکور، ص ۵۱ وغیرہ)، ہشام بن الحکم کو، جس کے پیرو ہاشمیہ کہلاتے تھے، علم الٰہی کے بارے میں فاسد عقائد رکھنے کی بنا پر شیعہ امامیہ اور ابن حزم نے کافر گردانا ہے (الفرق، ص ۵۰؛ الفصل، ۴: ۱۳۲).

مسئلہ بداء کا تعلق مسئلہ تقدیر سے بھی گہرا ہے۔ تقدیر کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں: مبرم اور معلق، پہلی قسم اٹل ہے اور اس میں تبدیلی نہیں، دوسری قسم اٹل نہیں، بلکہ مشروط ہے اور اس میں تبدیلی ممکن ہے۔ بداء بھی تقدیر معلق کی ایک قسم ہے اور اس کے مؤیدین میں علمائے اہل سنت بھی شامل ہیں اور ان کے پاس اس کے بہت قوی دلائل ہیں، مثلاً اس شر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا پناہ مانگنا جو خدا کی طرف سے مقدر ہو یا آپ کا شدید طوفانی راتوں میں یہ فرمانا کہ مجھے ڈر ہے کہ قیامت نہ آ جائے، حالانکہ اس کے لیے شرائط ظاہر نہیں ہوئی تھیں۔ اس طرح اگر تقدیر میں تبدیلی ممکن نہ ہو تو دعا کا بھی کوئی فائدہ نہیں رہتا (دیکھیے روح المعانی، ۱۳: ۱۷۰ تا ۱۷۲؛ ابن القیم: کتاب التقدیر، اشرف علی تھانوی: مسئلہ تقدیر).

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، (بذیل مادہ)؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، (بذیل مادہ)؛ (۳) فرہنگ عمید، طہران ۱۳۳۷ھ ش؛ (۴) فرہنگ فارسی، طہران ۱۳۴۲ھ ش، (۵) الرازی: مفاتیح الغیب (=تفسیر کبیر)، ج ۵؛ (۶) الآلوسی: روح المعانی، ج ۱۳؛ (۷) شاہ عبدالقادر: موضح القرآن، کراچی ۱۹۵۹ء؛ (۸) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین؛ (۹) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل و الاھواء و النحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، (۱۱) الشہرستانی: الملل و النحل، بمبئی ۱۳۱۴ھ؛ (۱۲) المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف؛ (۱۳) الکلینی: الکافی، ایران ۱۲۸۱ھ (۱۴) ملا شیرازی: صافی شرح اصول الکافی، بمبئی؛ (۱۵)

دلدار علی: مرآۃ العقول فی علم الاصول، لکھنؤ ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ۔

○

بَدُوِی : رک بہ احمد البدوی۔

○

بَدُوِیہ : رک بہ احمد البدوی۔

○

البُرَاق : (ع) ب ر ق سے مشتق ہے، وہ سواری جس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم شب اسراء [رک بہ اسراء] تشریف لے گئے تھے۔ سفید بے عیب، رنگ اور چمک دمک نیز اپنی برق رفتاری کے باعث اسے البراق کہا گیا ہے (لسان العرب، نیز النہایہ، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید کی آیت ذیل کے ضمن میں مفسرین نے البراق کا ذکر کیا ہے (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱: وہ پاک ذات ہے جو اپنے بندے (حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) کو راتوں رات مسجد حرام (یعنی مسجد کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (یعنی بیت المقدس) تک جس کے گردا گرد ہم نے برکتیں کر رکھی ہیں، لے گیا تاکہ ہم ان کو اپنی نشانیاں دکھلائیں۔

الطبری نے اپنی تفسیر قرآن میں اسراء کے بارے میں بہت سی احادیث نقل کی ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سواری کا جانور محض ایک گھوڑا بیان کیا گیا ہے (۱۵: ۶ بعد)، تاہم ابتدائی دور کی اکثر احادیث میں اسے البُرَاق کہا گیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خچر اور گدھے کے بین بین جسامت کا ایک جانور تھا، بعض اوقات اس کی مزید تفصیل یہ بتائی جاتی ہے کہ اس کا رنگ سفید تھا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ یہ لمبا تھا (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹)، اس کی کمر اور کان لمبے تھے (ابن سعد، ۱ / ۱: ۱۴۳)، اس کے کان ہلتے تھے (الطبری: تفسیر، ۱۵: ۱۰) اور یہ زین اور لگام سے مزین تھا (کتاب مذکور، ص ۱۲)۔ رجز گو شاعر العجاج نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سلسلے میں "لگام والے" البراق کا ذکر کیا ہے (طبع Ahlwardt، ۳۵: ۴۹-۵۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے قبل دوسرے انبیا کی بھی اس طرح کی سواری کا ذکر آتا ہے (الطبری: تفسیر، ۱۵: ۱۰؛ ابن ہشام، ص ۲۶۳)۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی معمولی رفتار یہ تھی کہ اس کا ہر قدم اس کی حد نظر تک کا فاصلہ طے کرتا تھا (ابن کثیر: تفسیر، ۵: ۱۰۹؛ ابن ہشام، ص ۲۶۴؛ ابن سعد، ۱/ ۱: ۱۴۳؛ الطبری، تفسیر (۱۵: ۳) میں یہ بھی درج ہے کہ البراق کی "پنڈلیوں پر پر تھے جن کے ذریعے وہ اپنی ٹانگیں آگے بڑھاتا تھا (نیز دیکھیے امیر علی: مواہب الرحمٰن، ۱۵: ۱۰ تا ۳۰)۔ ان الفاظ کا مطلب در حقیقت یہ ہے کہ البراق اپنی ٹانگیں بہت سرعت سے چلا سکتا تھا۔ صرف متأخر زمانے میں اسے حقیقی پروں سے مزین بتایا گیا ہے، قلمی تصویروں (یا مرقعوں) میں اسے بالعموم پردار حیوان کی صورت میں پیش کیا گیا ہے، نحوی اعتبار سے البُرَاق کے لیے صیغہ تذکیر اور صیغہ تانیث دونوں مستعمل ہیں۔

بعض احادیث میں آیا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس پر سوار ہونے لگے تو اس نے منہ زوری میں دم ہلائی، اس پر حضرت جبرائیلؑ نے کہا کہ اے بُرَاق بخدا، ایسا بلند مرتبت انسان تم پر کبھی سوار نہیں ہوا (ابن ہشام، ص ۲۶۳؛ ابن کثیر: تفسیر، ۵: ۱۱۲)۔ بیت المقدس پہنچ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس سے اترے اور اسے ایک چٹان ("صخرۃ" الطبری: تفسیر، ۱۵: ۷) یا اس "کنڈے" سے باندھ دیا جس سے انبیا اسے باندھا کرتے تھے (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹؛ (الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، سورۃ بنی اسرائیل)؛ الطبری: تفسیر ۱۵: ۱۰؛ ابن سعد ۱/ ۱: ۱۴۳ بعد) بخاری اور مسلم سے مروی بعض احادیث کی رو سے سفر معراج میں البراق ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سواری تھا۔ قدیم زمانے ہی میں اسراء اور معراج دونوں کے بارے میں روایات باہم مل جل گئی ہیں۔ روایات کے اس اختلاط کا اثر "البراق" کے تصور پر بھی پڑا جو آہستہ آہستہ ایک "اڑنے والا گھوڑا" بن کر رہ گیا۔

براق کے تصور نے آگے چل کر جو ارتقائی مراحل طے کیے ان کا پتا ادبی تصنیفات سے زیادہ اس کی تصویروں میں ملتا ہے۔ البراق کی جو قدیم ترین تصویر ہمیں مل سکی ہے وہ ۱۳۱۴ھ کی ہے (یہ رشید الدین کی جامع التواریخ کے ایک مخطوطے میں

ہے)۔ بہر حال یہ بات واضح ہے کہ اس تصور میں جو تبدیلی پیدا ہوئی وہ ان فنون کی مرہون منت ہے جن کا تعلق بصریات سے ہے۔ فارسی منظومات بالخصوص نظامی کی مثنویات کی تصویروں میں البُراق اپنے سوار اور رہنما جرائیلؑ کے ساتھ نہایت مقبول موضوع بن گیا تھا۔ نظامی کے قلمی مخطوطے (Or. ۲۲٦۵، موزہ بریطانیہ) میں جو شاندار تصویر تیار کی گئی ہے اسے کمال فن سمجھا جا سکتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۲٦۳ تا ۲٦۵؛ (۲) ابن سعد، ۱/ ۱: ۱۴۳ بعد؛ (۳) البخاری، بدء الخلق، ص ٦، مناقب الانصار، ص ۴۲؛ (۴) مسلم، کتاب الایمان، ص ۲٦۹، ۲٦۴؛ (۵) النسائی، کتاب الصلوۃ؛ (٦) احمد بن حنبل: المسند، ۳: ۱۴۸ و ۴: ۲۰۷، ۲۰۸؛ (۷) الطبری: تفسیر، قاہرہ، ۱۳۲۱ھ، ۱۵: ۳ تا ۱۳، (۸) ابن کثیر: تفسیر، بذیل ۱۷ (بنی اسرائیل): ۱، (۹) امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، ۱۵: ۱ تا ۳۰؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۲۵۵؛ (۱۱) ابن القیم: زاد المعاد، ۲: ۳۰۷، مصر ۱۳۴۷ھ، (۱۲) المقریزی: الامتاع، ص ۲۹، (۱۳) الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، باب سورۃ بنی اسرائیل؛ (۱۴) النووی: شرح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۳۴ بعد، (۱۵) ابن البلخی: فارس نامہ، طبع R.A. Nicholson و G. Le Strange، لندن ۱۹۲۱ء، بسلسلۂ یادگار گب، ۱: ۱۲٦۔ ترجمہ لیسٹرینج، در *JRAS*، ۱۹۱۲ء، ص ۲٦ بعد۔

○

برزخ : (ع، ف) اس کے معنی ہیں مانع، رکاوٹ، افتراق (شاید فارسی لفظ فرخ [رکَ باَں] کا مرادف جو فاصلے کا ایک ناپ ہے۔ قرآن حکیم میں اس کا ذکر تین موقعوں پر آیا ہے: (۲۳ [المؤمنون]: ۱۰۰؛ (۲۵ [الفرقان]: ۵۳) اور ان موقعوں پر ان کا مفہوم کبھی روحانی لیا جاتا ہے اور کبھی مادی۔ سورۃ المؤمنون۲۳:۱۰۰) میں گنہ گار یہ التجا کرتے ہیں کہ انہیں دنیا میں واپس جانے کی اجازت دی جائے تاکہ وہ اس نیکی کو مکمل کر لیں جو انہوں نے اپنی زندگی میں نہیں کی تھی، لیکن ان کے پیچھے ایک برزخ ہے جو راستہ روکے ہوئے ہے۔ الزمخشری نے اس موقع پر برزخ کا مفہوم "حائل" کے لفظ سے ادا کیا ہے اور اس سے ایک روحانی مفہوم مراد لیا ہے، یعنی خدا کی طرف سے ممانعت۔ دوسرے مفسر اس سے ظاہری معنوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس سے مراد وہ پردہ لیتے ہیں جو جنت اور دوزخ کے درمیان ہے۔ یا پھر قبر جو اس زندگی اور آئندہ زندگی کے درمیان حائل ہے۔ کلام پاک کی باقی دو آیتوں میں دو سمندروں یا دو بڑے دریاؤں کا ذکر ہے، جن میں سے ایک میٹھا ہے اور دوسرا کھاری، اور ان دونوں کے درمیان ایک برزخ ہے جو انہیں ملنے نہیں دیتا۔ سورہ ۲۷ [النمل]: ٦۱ میں بھی اس چیز کا ذکر موجود ہے۔ اس آیہ مبارکہ میں "برزخ" کی جگہ لفظ "حاجز" استعمال ہوا ہے (وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا)۔ مفسرین کا خیال ہے کہ یہ اشارہ شطّ العرب کے میٹھے پانی کی طرف ہے جو کھاری سمندر میں ملے بغیر دور تک بہتا چلا گیا ہے۔ یہاں رکاوٹ وہ قانون فطرت ہے جو خدا کا قائم کردہ ہے۔

مسائل معاد کے سلسلے میں لفظ برزخ اس حد فاصل کے اظہار کے لیے استعمال ہوتا ہے جو انسانی دنیا کو جس میں آسمان، زمین اور عالم سفلی شامل ہیں خدا اور پاکیزہ روحوں کی دنیا سے جدا کرتی ہے، دیکھیے ابراہیم حقی کی کتاب معرفت نامہ (بولاق ۱۲۵۱ تا ۱۲۵۵ھ)۔

صوفیہ بھی اس لفظ کو مادی دنیا اور پاک روحوں کی دنیا کے درمیانی خلا کے لیے استعمال کرتے ہیں، اسی لیے اس کے ساتھ مختلف قسم کے کئی مفہوم وابستہ ہو گئے ہیں (دیکھیے C.E. Wilson: *The Masnavi*، کتاب ثانی، ج ۲، حاشیہ ۲۰)

یہی لفظ اس فلسفے میں بھی ملتا ہے جو "اشراقی" (الحکمۃ المشرقیہ) کے نام سے معروف ہے۔ وہاں اس سے سیاہ اشیا یا اجسام مراد ہوتے ہیں، یعنی برزخ یا جسم فطرۃً تاریک ہے اور صرف روح سے روشنی حاصل کرنے پر روشن ہوتا ہے۔ آسمانی کرے "جاندار" یا "زندہ" برزخ ہیں اور اس کے برعکس بے جان اجسام "مردہ" برزخ ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

برصیصا : ایک نیم افسانوی، نیم تاریخی شخصیت،

ایک راہب، جس کا زمانہ مابعد کی تاویلات کی رو سے وہی زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے جو سینٹ انطونی St. Antony کا ہے۔

الطبری نے ایک خاص شخص (انسان) کے معنی میں جو چار روایات پیش کی ہیں ان کا تعلق ایک تارک الدنیا شخص سے ہے، جو یا تو کوئی راہب ہے (الطبری، ۲۸: ۳۳۲) یا عابد (رجل من بنی اسرائیل)، یا کوئی عیسائی پادری ("قس")۔ اس متقی شخص کی کہانی تقریباً یکساں چلی آتی ہے۔ تین بھائی اپنی بیمار بہن کو اس کے سپرد کر کے سفر پر روانہ ہوتے ہیں۔ راہب شیطان کے بہکانے میں آ جاتا ہے پھر کوشش کرتا ہے کہ اپنی معصیت کے نتیجے سے چھٹکارا پا لے اور اپنی معصیت کے ثبوت کو مٹانے کے لیے اسے ہلاک کر ڈالتا ہے اور ایک پوشیدہ مقام میں (اپنے گھر کے اندر ایک درخت کے نیچے) دفن کر دیتا ہے۔ جب بھائی واپس آتے ہیں تو شروع شروع میں اس بات کا یقین کر لیتے ہیں کہ ان کی بہن طبعی موت مری ہے، لیکن پھر شیطان خواب میں آ کر ان پر عابد کا جرم ظاہر کرتا ہے۔ عابد کو جب علم ہوتا ہے کہ اس کے جرم کا پردہ فاش ہو گیا ہے تو وہ بے انتہا خوفزدہ ہو جاتا ہے۔ تب شیطان ایک بار پھر اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اسے کہتا ہے کہ اگر تو میرے سامنے سجدہ کر لے اور خدا سے انکار کر دے تو میں تجھے بچا لوں گا۔ جب یہ بدبخت انسان گر کر گناہ کے اس آخری درجے تک پہنچ جاتا ہے تو شیطان اس کا تمسخر اڑاتا ہے۔ الطبری کے بعد برصیصا کا نام راویوں کے ہاتھ لگا اور انہوں نے اسے کہانی کے مرکزی کردار پر چسپاں کر دیا۔ D. B. Macdonald نے ان سب ماخذ کا حوالہ دیا ہے (آ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ برصیصا)۔ ابواللیث سمرقندی (م ۹۸۵ یا ۹۹۳ء) بظاہر وہ پہلا مصنف ہے جس نے اپنی کتاب تنبیہ الغافلین میں برصیصا کے نام کا ذکر کیا ہے۔ پھر البغوی (م ۱۱۲۲ء) نے اس کی تقلید کی۔

یورپ میں برصیصا کا قصہ خواہ ہسپانیہ سے پہنچا ہو یا کتاب الوزراء الاربعین کے ترجمے کی وساطت سے، لازمی طور پر راہب لیوس Lewis کے قوطی رومان *Ambrosio or the Monk* کا ماخذ ہو گا، جس میں تمام جزئیات پوری تفصیل کے ساتھ اور اپنے زمانے کے مذاق کے مطابق ڈھال کر پیش کی گئی ہیں۔

مآخذ: (۱) D.B. Macdonald، در آآ، لائڈن بار اول و *Handworterbuch des Islam*، بذیل برصیصا و تعلیقہ، در آآ ت، بذیل برصیصا۔

○

برگویؒ: (برکوی، برکلی، برگلی)، محمد بن پیر علی، ایک ترک عالم، جس کی شہرت اب بھی عوام میں باقی ہے۔ وہ ۹۲۸ھ/ ۱۵۲۲ء (یا ۹۲۹ھ) میں (یا اگر کاتب چلبی کا یہ بیان، کہ وہ پچپن سال کی عمر میں فوت ہوا صحیح ہے، تو ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں) بالی کسری (ایک قصبہ) میں پیدا ہوا۔ اس نے ابتدائی تعلیم گھر میں پائی، لیکن جلد ہی اس نے اپنے ہم عمروں میں امتیاز حاصل کر لیا۔ اور پھر وہ استانبول چلا گیا، جہاں وہ پہلے اخی زادہ محمد افندی سے منسلک ہوا اور اس کے بعد قاضی عسکر عبدالرحمٰن افندی سے۔ تکمیل تعلیم کے بعد وہ استانبول کے مدارس میں پڑھاتا رہا اور اس دوران میں شیخ عبدالرحمٰن قرہ مانی نے اسے سلسلہ بیرامیہ میں مرید کیا۔ اپنے پیر عبدالرحمٰن افندی کے اثر و رسوخ کی مدد سے اس نے ادرنہ کی فوج میں قسام کا عہدہ حاصل کر لیا، لیکن جلد ہی اس نے اس عہدے اور تعلیم و تدریس کے کام سے سبکدوش ہونا چاہا، مگر اس کے شیخ (= پیر) نے اسے تبلیغ و تعلیم کا مشغلہ یکسر ترک کرنے کی اجازت نہ دی، چنانچہ جب خود اس کے ایک ہم وطن عطاء اللہ افندی نے، جو سلطان سلیم ثانی کا اتالیق تھا، اسے برگی میں اپنے بنا کردہ مدرسے میں مدرسی کا عہدہ پیش کیا تو محمد علی نے اسے قبول کر لیا۔ برگی میں (جس کی نسبت سے وہ برگوی کہلاتا ہے) اس کا تعلیم و تدریس، تالیف و تصنیف اور اشاعت و تبلیغ کا شغل ۹۸۱ھ/ ۱۵۷۳ء میں مرض طاعون سے اس کی وفات ہی پر ختم ہوا۔

وہ امام ابن تیمیہ [رک بآں] کی طرح قانون شریعت کی حمایت میں ہر قسم کی بدعت کا جم کر مقابلہ کرتا رہا اور کسی منصب و مرتبہ کی پاس داری سے وہ احکام دین کے ترک کرنے میں چشم پوشی نہ کرتا تھا، حتیٰ کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں اس نے وزیر اعظم محمد پاشا کو بعض گزشتہ بے قاعدگیوں کی

اصلاح کے لیے تلقین و نصیحت کرنے کی خاطر برگی سے استانبول تک کا سفر بھی کیا۔ مذہبی معاملات میں شدت پسند ہونے کی وجہ سے وہ شریعت سے ذرا سا انحراف بھی برداشت نہ کرتا تھا۔ اس نے اس موضوع پر جو رسالے لکھے' کہ روپے کی خاطر قرآن مجید کی تعلیم دینا یا کسی عبادت کے کام کا کوئی معاوضہ قبول کرنا حرام ہے' انھوں نے اسے ہم عصر اہل علم کے ساتھ بحث و مناظرہ میں الجھا دیا' اس کا بڑا چرچا ہوا۔ اس زمانے کا ایک نہایت مشہور قاضی بلال زادہ اس کا سب سے بڑا حریف نکلا اور اس نے ایسے رسائل لکھے جن میں برگوی کی آرا رد کرنے کی کوشش کی گئی۔ شیخ الاسلام ابوالسعود افندی نے بھی اس نزاع میں حصہ لیا اور اس خیال سے کہ اگر برگوی کے نظریات (بالخصوص اس کا یہ نظریہ کہ مضروب سکے اور دوسری منقولہ جائداد کو وقف کرنا جائز نہیں ہے) پھیل گئے تو اوقاف کو بہت خسارہ ہوگا اس کے خلاف ایک فتوی صادر کر دیا۔ اس کے بعد بلال زادہ نے یہاں تک کہہ دیا کہ برگوی منافقت سے کام لیتا رہا ہے۔

برگوی کی تصانیف میں ایک ترکی کتاب وصیت نامہ کے نام سے ہے جس نے اب تک اس کا نام زندہ رکھا ہے۔ یہ کتاب دینیات کے مبادی پر مشتمل ہے اور مذہبی مسائل کے بارے میں اب بھی عوام کی ضروریات کو پورا کرتی ہے۔ قاضی زادہ احمد افندی اور قونیہ کے شیخ علی افندی نے اس کتاب پر شرحیں لکھیں اور مؤخر الذکر شرح کی شرح عثمان پازاری کے مفتی اسمٰعیل نیازی نے لکھی۔ وصیت نامہ بارہا طبع ہوتا رہا اور توقمش اوغلو نے اس کا شمالی ترکی میں ترجمہ بھی کیا (مطبوعہ قازان ۱۸۰۲ و ۱۸۰۶ء۔ صرف و نحو پر اس کی دو کتابیں اظہار (الاسرار) اور العوامل برسوں تک مدرسوں میں پڑھائی جاتی رہیں اور اپنے وقت میں ان سے عربی کی تعلیم میں بہت آسانی ہو گئی۔ اس کی تصنیف الطریقۃ المحمدیہ نے' جس میں اس کے عربی مواعظ اور خطبے ہیں' اہل علم کے طبقے میں بڑی قدر و منزلت پائی۔ علی القاری نے ایک طولانی قصیدہ لکھا' جس میں اس نے علمائے اسلام میں برگوی کی حیثیت کو واضح کیا ہے۔ خادم لی محمد افندی اور عبدالغنی النابلوسی نے الطریقۃ المحمدیۃ کی شرحیں لکھیں۔ امین افندی نے اسے دستور العمل کی حیثیت سے اختیار کیا' جس کے نتیجے میں اس کا عرف ہی "طریقت چی" ہو گیا تھا' بلکہ اس کے انتقال کے بعد ایک سلسلہ طریقت بھی اسی کے نام سے معرض وجود میں آگیا تھا۔

مآخذ : (۱) عطائی: حدیقۃ الحقائق' ۱۲۶۸ھ' ۱: ۱۷۹' (۲) علی بن بلال: العقد المنظوم (ابن خلکان' قاہرہ ۱۳۱۰ھ' ۲: ۴۳۰ کے حواشی پر)؛ (۳) کاتب چلبی: میزان الحق (=Lewis G. L.: *The Balance of Truth*' لنڈن ۱۹۵۷ء' باب ۲۰)؛ (۴) سجل عثمانی' (۵) عثمانی مؤلف لری' ۱: ۲۵۵' (۶) سامی: قاموس الاعلام؛ (۷) براکلمان' ۲: ۴۴۰ بعد' و بمدد اشاریہ۔

○

بَسْط : (ع) صوفیوں کی ایک اصطلاح' جس کا اطلاق اس روحانی کیفیت (حال) پر ہوتا ہے جو مقام امید (رجا) میں طاری ہوتی ہے۔ اس کی ضد "قبض" ہے [رک باں]۔ قبض و بسط کی تائید میں یہ قرآنی آیت پیش کی جاتی ہے: وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَ يَبْسُطُ..الاية (۲ (البقرۃ):۲۴۵) (=قبض و بسط دونوں حالتیں اللہ ہی طاری کرتا ہے) چونکہ بسط محض ایک "حال" ہے' لہذا اس کا شخصی اعمال سے کوئی تعلق نہیں' بلکہ وہ ایک احساس مسرت و فرحت ہے جو صوفی کو اللہ کی طرف سے عطا ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض صوفی اس مقام کو مقام "قبض" سے ادنٰی تصور کرتے ہیں۔ اس بنا پر کہ جب تک آخر کار خدا کا وصل حاصل نہ ہو اور انسان کی انفرادی ہستی اس کی ذات میں گم نہ ہو جائے یاس کے سوا کوئی اور احساس نامناسب ہے۔ اس نکتے کی وضاحت جنیدؒ بغدادی کے اس بیان سے ہوتی ہے: "خوف خدا مجھ میں "قبض" پیدا کرتا ہے اور اس کی بارگاہ سے امید مجھ میں بسط پیدا کرتی ہے۔ جب وہ خوف کے ذریعے مجھ میں "قبض" پیدا کرتا ہے تو میں اپنی خودی سے باہر ہو جاتا ہوں لیکن وہ رجا کے ذریعے مجھ میں "بسط" پیدا کرتا ہے تو میں اپنی خودی میں واپس آ جاتا ہوں" (القشیری: الرسالہ' ص ۴)۔ (دیکھیے دیوان ابن الفارض' بیروت ۱۹۵۷ء' ص ۶۰۶' س آخر) کے اشعار صوفیا کے تصور بسط کی خوب ترجمانی کرتے ہیں' وہ

کرتا ہے۔ ترجمہ: بسط کے حال میں جو رحم ہے میں اس میں سراپا خواہش بن جاتا ہوں، اس کی وجہ سے تمام دنیا کی خواہشات وسیع ہو جاتی ہیں۔ "قبض" کی حالت میں جو دہشت ہوتی ہے اس میں مجسم ہیبت بن جاتا ہوں اور جس کسی پر میری نظر پڑتی ہے اس کی گردن میرے سامنے احتراماً جھک جاتی ہے (دیکھیے نکلسن: Studies in Islamic Mysticism، ص ۲۵۶)۔ (حضرت علی) ہجویریؒ لکھتے ہیں: "قبض" سے مراد ہے حالت حجاب میں دل کا سکڑ جانا اور "بسط" سے مراد ہے حالت کشف میں اس کا پھیل جانا ہے۔

مآخذ: (۱) الرسالۃ القشیریہ؛ (۲) کشف المحجوب، تہران، ص ۴۸۹؛ (۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت ۱۹۶۶ء، ۱: ۱۲۶ تا ۱۲۷۔

○

البسطامیؒ: بایزید (ابویزید) طیفور بن عیسیٰ بن سروشان، معروف ترین مسلم صوفیہ کرام میں سے ایک۔ چند مختصر وقفوں کے سوا، جن میں وہ راسخ العقیدہ علماے دین کی مخالفت کے باعث اپنے شہر سے بہت دور جا کر رہنے پر مجبور ہوے، بایزیدؒ نے اپنی ساری زندگی ولایت قومس کے شہر بسطام میں بسر کی اور وہیں ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء یا ۲۶۴ھ/ ۸۷۷-۸۷۸ء میں وفات پائی۔ مشہور یہ ہے کہ ایلخانی سلطان الجائتو محمد خدابندہ نے ۷۱۳ھ/ ۱۳۱۳ء میں ان کے مزار پر ایک قبہ تعمیر کرایا تھا۔ انھوں نے کوئی کتاب نہیں لکھی، لیکن ان کے تقریباً پانچ سو اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے بعض بدرجہ غایت دلیرانہ ہیں اور ایک ایسی نفسیاتی کیفیت کا اظہار کرتے ہیں جس میں صوفی اپنے متعلق یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اللہ کے ساتھ ایک ہے، بلکہ وہ خود معبود حقیقی میں تبدیل ہو گیا ہے ("عین الجمع")۔ یہ اقوال بایزیدؒ کے حلقے کے افراد نے اور ان لوگوں نے جو ان سے ملے تھے جمع اور نقل کیے ہیں اور ان لوگوں میں اولیت کا شرف ان کے شاگرد اور مصاحب ابو موسیٰ (اول) عیسیٰ بن آدم کو حاصل ہے، جو شیخ موصوف کے بڑے بھائی آدم کا بیٹا تھا۔ بغداد کے مشہور و معروف صوفی جنیدؒ نے اس قسم کے اقوال اسی سے فارسی زبان میں سنے اور ان کا ترجمہ عربی میں کر دیا (نور، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲)۔ ابو موسیٰ سے ان اقوال کا اہم راوی اس کا بیٹا موسیٰ بن عیسیٰ ہے، جو "عمی" کے لقب سے معروف تھا۔ اس سے طیفور بن عیسیٰ "الاصغر" نے روایت کی، جس کا مقام خاندان کے نسب نامے میں واضح نہیں۔ اس کے علاوہ دیگر راویوں نے بھی عمی سے روایت کی۔ ان کے زائرین میں سے، جنھوں نے ابویزیدؒ کے اقوال نقل کیے، بدرجہ اول ابو موسیٰ (الثانی) الدبیلی باشندہ دبیل (آرمینیہ، نور، ص ۵۵) اور ابراہیمؒ بن ادہم کے ایک شاگرد ابو اسحق ابراہیم الہروی المعروف بہ استبنہ (ستبنہ) (حلیہ، ۱۰: ۴۳، ۴۴) نیز مشہور و معروف صوفی احمد بن خضرویہ قابل ذکر ہیں، جن میں سے مؤخرالذکر نے حج کے موقع پر ان سے ملاقات کی تھی۔ ابویزیدؒ ذوالنونؒ المصری کے دوست تھے۔ جنیدؒ نے ان کے ملفوظات کی ایک شرح لکھی تھی، جس کے بعض حصے السراج کی کتاب اللمع میں محفوظ ہیں۔ ابویزیدؒ کی زندگی اور ان کے اقوال کے بارے میں سب سے زیادہ مفصل ماخذ ابو فضل محمد بن علی احمد بن الحسین بن سہیل السہلکی البسطامیؒ (۳۸۹ھ/ ۹۹۸-۹۹۹ء تا ۴۷۶ھ/ ۱۰۸۳-۱۰۸۴ء) کی تالیف کتاب النور فی کلمات ابی یزید طیفور ہے (شطحات الصوفیہ، ج ۱، قاہرۃ ۱۹۴۹ء، طبع عبدالرحمٰن بدوی، جو چنداں تسلی بخش نہیں)۔ السہلکیؒ نے جن اسناد سے استفادہ کیا ہے ان میں سے اہم ترین (۱) الحلاج کا مشہور سوانح نگار ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الشیرازی ابن بابویہ (م ۴۴۲ھ/ ۱۰۵۰ء) جس سے السہلکی نے ۴۱۹ھ یا ۴۱۶ھ میں ملاقات کی (نور، ص ۱۳۸) اور (۲) شیخ المشائخ ابو عبداللہ محمد بن علی الداستانی (ہجویری: کشف المحجوب، باب ۱۲) ہیں۔

تصوف میں ابویزیدؒ کے استاد ابو علی السندی نامی ایک ایسے صوفی تھے جو عربی نہیں جانتے تھے۔ ابویزیدؒ نے انھیں قرآن (پاک) کی وہ آیات سکھائی تھیں جو نماز کے لیے ضروری ہوتی ہیں، لیکن انہوں نے اس کے بدلے میں ابویزیدؒ کو وحدت سری سے متعارف کرایا۔ یہ بات غیر ممکن نہیں کہ ابویزیدؒ ان کی وساطت سے ہندی اثرات سے متاثر ہوے ہوں۔ ابویزیدؒ بعد کے صوفیہ، مثلاً ابو اسحاق الکازرونیؒ اور ابوسعید بن ابی الخیرؒ کے برعکس محض باطنی (introvert) صوفی تھے، یعنی ان کی طرح وہ

معاشرتی سرگرمیوں (خدمۃ الفقراء) میں حصہ نہیں لیتے تھے، تاہم نوع انسانی کو جہنم کی آگ سے بچانے کے لیے ان کی جگہ خود تکلیف اٹھانے کے لیے آمادہ تھے، بلکہ بعض ملفوظات میں انھوں نے عقوبت جہنم پر، جو مردودین کو ملے گی، نکتہ چینی بھی کی ہے، کیونکہ یہ گنہگار بھی بہر حال ایک مشت خاک ہی ہیں۔ ان میں (مسیحی اصطلاح میں) فدائیت ("numinous") کا احساس بہت بڑھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ معبود حقیقی کی بارگاہ جلال میں خشیت و خوف کا، جس کے حضور وہ اپنے آپ کو ہمیشہ ایسا کافر محسوس کرتے ہیں جو زنّار کو ابھی ابھی اتارنے والا ہو۔ ان کی والہانہ آرزو یہ ہے کہ باقاعدہ ریاضت نفس کے ذریعے ("انا حداد نفسی"۔۔ میں اپنی ذات کا آہنگر ہوں) ان تمام رکاوٹوں (حجب) سے جو انھیں اللہ سے جدا کر رہی ہیں نجات کلی حاصل کر لیں تاکہ اسے پاسکیں۔ اس عمل کو انھوں نے اپنے احوال کی ترجمانی کرنے والے اقوال میں کسی قدر پر شکوہ تعبیرات کے ساتھ بیان کیا ہے، جو بدرجہ غایت دلچسپ ہیں۔ ان کے نزدیک دنیا، زہد (ترک دنیا)، عبادت، کرامات، ذکر، حتی کہ مقامات سلوک بھی سب کے سب صرف ایسے حجابات ہیں جو انھیں اللہ سے دور رکھتے ہیں۔ جب بالآخر وہ اپنی "انا" کو فنا میں اس طرح اتار پھینکتے ہیں جس طرح کہ "سانپ اپنی کینچلی اتار دیتا ہے" اور مطلوبہ مقام پر جا پہنچتے ہیں تو ان کا تبدیل شدہ شعور خودی ان مشہور متضاد اقوال (شطحات) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جن پر ان کے معاصرین بہت معترض اور برہم ہوے۔ مراقبات میں انھوں نے ماورائے ادراک فضاؤں میں پرواز کی۔ انھیں کی بدولت ان پر یہ الزام وارد ہوا کہ وہ اسی طرح کی معراج کے تجربے کا ادعا کرتے ہیں جیسی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوئی تھی۔ ان روحانی پروازوں کے دوران میں اللہ تعالی نے انھیں اپنی وحدت انانیت سے مشرف کیا، اپنی انانیت کا لباس پہنایا، لیکن انھوں نے اس حال میں لوگوں کے سامنے آنے سے احتراز کیا، یا یہ کہ انھوں نے دیمومیت کے بازوں کے ساتھ "لاکیفیت" کی فضا کے پار پرواز کی اور "ازلیت" کی سرزمین میں پہنچے اور وہاں احدیت کے شجر کی زیارت کی، جس سے یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ یہ سب مشاہدات دھوکا تھے، یا یہ سب کچھ وہ "خود ہی تھے" وغیرہ۔ یہ اقوال ظاہر کرتے ہیں کہ وہ تصوف کے ہر انتہائی عقدے تک پہنچ گئے تھے۔ بعد کے زمانے کے ایک قصے میں آتا ہے کہ کسی مسیحی خانقاہ میں ان کے سامنے جو (روحانی) معمے پیش کیے گئے انھیں بایزیدؒ نے نہایت آسانی سے حل کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ جملہ اہل خانقاہ نے دین اسلام قبول کر لیا۔

مآخذ : (۱) سراج: اللمع، طبع نکلسن، ص ۳۸۰ تا ۳۹۳ و اشاریہ؛ (۲) السلمی: طبقات الصوفیہ، قاہرۃ ۱۹۵۳ء، ص ۶۷، تا ۷۴؛ (۳) انصاری ہروی: طبقات الصوفیہ، مخطوطہ نافذ پاشا، شمارہ ۴۲۵، ورق ۳۸ الف تا ۴۱ ب؛ (۴) جامی: نفحات الانس، طبع Nassau Lees، ص ۶۲ بعد؛ (۵) ابونعیم: حلیۃ الاولیاء، ۱۰: ۳۳ تا ۴۲؛ (۷) ہجویری: کشف المحجوب، باب ۱۱، شمارہ ۱۲؛ (۸) عبدالرحمن بدوی: شطحات الصوفیہ، ج ۱: ابویزید البسطامی، قاہرۃ ۱۹۴۹ء، اس میں السبکی کی کتاب النور، سبط ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان، نفحات الانس اور طبقات للسلمی کے اقتباسات درج ہیں اور عیسائی خانقاہ کے راہبوں کا قصہ بھی مذکور ہے (نیز دیکھیے آآآ بذیل مادہ).

○

بَسْمَلَة : (عربی)، لغوی اعتبار سے اسم مصدر ہے، جس کے معنی ہیں بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا یا لکھنا۔ کبھی کبھی بسملہ کے بجاے تسمیہ بھی کہا جاتا ہے اور دونوں کا مطلب اللہ کا نام لے کر کوئی کام شروع کرنا ہے۔

قرآن کریم میں سورہ براءۃ کے سوا ہر سورت کا آغاز بسم اللہ... سے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ متن قرآن مجید میں یہ آیت دو جگہ اور وارد ہوئی ہے، ایک جگہ مکمل شکل میں اور وہ حضرت سلیمانؑ اور ملکہ سبا کے ضمن میں: إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (۲۷ [النمل]: ۳۰) (یہ خط سلیمان کی جانب سے ہے اور یہ اللہ کے نام سے شروع ہوتا ہے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے) اور دوسری جگہ اختصار کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور وہ حضرت نوحؑ کے قصے میں: وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا (۱۱ [ھود]: ۴۱) (= حضرت نوحؑ نے لوگوں سے کہا اس کشتی میں سوار ہو جاؤ اس کا چلنا اور

نظرانداز ہونا اللہ کے نام سے ہے)۔

بسملہ کے سلسلے میں فقہائے اسلام میں یہ بحث ہے کہ جن قرآنی سورتوں کے آغاز میں بسم اللہ۔ ۔ ۔ آیا ہے یہ ان سورتوں کی ایک آیت اور جز ہے یا نہیں؟ پھر یہ مستقل آیت اور جز ہے یا دوسری آیات کا جز ہے؟ اسی طرح اس اختلاف رائے سے مترتب ہونے والے مسائل میں بھی اختلاف ہے، مثلاً بسم اللہ کو نماز میں بلند آواز سے پڑھنا یا نہ پڑھنا اور اس کے بغیر نماز کا مکمل ہونا یا نہ ہونا وغیرہ (دیکھیے جصاص: احکام القرآن، ۱: ٦ بعد، النشر فی القراءات العشر، ۱: ۲٦۲ بعد)۔ ابوبکر جصاص (احکام القرآن ۱: ۸) نے صراحت کی ہے کہ اس بات پر امت اسلامیہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ بسم اللہ قرآن کریم کی آیت اور اس کا جز ہے، کیونکہ یہ سورۃ النمل میں قرآن کے متن کے حصے کے طور پر وارد ہوئی ہے۔ البتہ اس مقام پر بسم اللہ مستقل آیت نہیں بلکہ آیت کا حصہ ہے (کتاب مذکور، ۱: ۱۲)۔

سورتوں کے اوائل میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ان کا جز ہے یا نہیں اس سلسلے میں فقہائے اسلام میں امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، داؤد ظاہریؒ اور ابن جریر الطبریؒ کی رائے یہ ہے کہ سورۃ النمل کے متن میں واقع بسم اللہ کو چھوڑ کر باقی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ سورت کا جز نہیں، (احکام القرآن، ۱: ۹ تا ۱۱)۔ امام احمدؒ اور ایک روایت میں امام شافعیؒ اور فقہائے کوفہ و مکہ اور علمائے عراق کے نزدیک بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا تو جز ہے، مگر باقی سورتوں کا جز نہیں (کتاب مذکور اور نصب الرایۃ، ۱: ۳۲۷ بعد)۔ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک سورۂ براءۃ کو چھوڑ کر باقی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ بطور ایک آیت اور جز کے واقع ہوئی ہے (احکام القرآن، ۱: ۹ تا ۱۱؛ نصب الرایۃ، ۱: ۳۲۷ بعد؛ النشر فی القراءات العشر، ۱: ۲۵۸ بعد)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بسم اللہ چونکہ سورہ فاتحہ کا جز ہے اس لیے جو شخص نماز میں اسے نہیں پڑھے گا اسے نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا (احکام القرآن، ۱: ۸)۔

ائمہ قراءت بالاجماع بسم اللہ کو سورہ براءۃ کے سوا ہر سورۃ کے شروع میں ضروری قرار دیتے ہیں اور کسی قاری نے بھی اس کے بغیر قراءت کی ابتدا کو جائز نہیں سمجھا (النشر فی القراءات العشر، ۱: ۲٦۲ بعد)۔ آج بھی عالم اسلام کے قاریوں کا یہی معمول ہے، بلکہ کسی رکوع یا آیت کی تلاوت کا آغاز بھی استعاذہ اور بسملہ سے ہوتا ہے۔ البتہ جب مسلسل تلاوت قرآن کے دوران ایک سورت ختم ہو اور دوسری سورت شروع ہو تو اس صورت میں بسملہ پڑھنے یا نہ پڑھنے کے سلسلے میں قرّاء میں اختلاف ہے۔ قاری ابن کثیرؒ، عاصمؒ، کسائی اور قالون وغیرہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھ کر ایک سورت کو دوسری سورت سے الگ (فصل) کرنا ضروری ہے۔ سورۃ الانفال اور براءۃ کے سوا کہ ان کے درمیان بسملہ نہیں ہے (النشر فی القراءات العشر، ۱: ۲۵۸)، لیکن قاری حمزہؒ اور خلف کا مشہور مسلک یہ ہے کہ دوران تلاوت بسم اللہ پڑھ کر دونوں سورتوں کو الگ (فصل) نہیں کرنا چاہیے، بلکہ بسم اللہ کے بغیر دونوں سورتوں کو ملا دینا (وصل) چاہیے (کتاب مذکور)۔ ابو عمروؒ، ابن عامرؒ اور ورشؒ کے مسلک کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔

نماز میں بسملہ کے متعلق امام ابو حنیفہؒ، ابن ابی لیلیؒ، حسن بن صالحؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ استعاذہ کے بعد اور سورۂ فاتحہ سے قبل بسم اللہ پڑھنا چاہیے۔ جہری نمازوں میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنے کے بارے بھی اختلاف رائے ہے۔ حنفی علما اور امام ثوریؒ کا قول ہے کہ اخفا کیا جائے، ابن ابی لیلیؒ کا قول ہے کہ چاہے تو بالجہر پڑھے چاہے تو اخفا کرے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بسم اللہ بھی بالجہر پڑھنی چاہیے اور یہ اختلاف صرف اسی صورت میں ہے جب جہری نمازیں باجماعت پڑھی جائیں (احکام القرآن، ۱: ۱۵)۔

بسملہ کے سورۃ الفاتحہ کے جز ہونے کے بارے میں بھی دو مسلک ہیں: ایک یہ کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ الفاتحہ کی ایک آیت ہے، اس لیے جہاں سورۃ الفاتحہ کی قراءت واجب ہوگی وہاں بسملہ بھی واجب ہے۔ دوسرا مسلک جسے امام زیلعیؒ صحیح ترین مسلک قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ الفاتحہ اور دیگر سورتوں میں کوئی فرق نہیں، اس لیے بسملہ کی جو

حیثیت دیگر سورتوں کے اوائل میں ہوگی' وہی الفاتحہ کے شروع میں بھی ہوگی۔

اسلامی تعلیمات میں اس بات کی بڑی تاکید ہے کہ ہر جائز اور صحیح کام کا آغاز بسم اللہ سے کیا جائے' کیونکہ یہ بات اللہ کی رحمت و برکت اور اعانت کو اپنے شامل حال کرنے کے مترادف ہے۔ قرآن کریم کی سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت میں بسم اللہ' یعنی اللہ کے نام سے آغاز کا حکم دیا گیا: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ (۹۶ [العلق] :۱)' اور ذبیحہ کے لیے بھی حکم دیا گیا کہ آغازِ ذبح اللہ کے نام سے ہو اور جس کا آغازِ ذبح اللہ کے نام سے نہ ہو اس کے کھانے سے منع کر دیا گیا' اسی طرح طہارت' وضو' اکل و شرب اور تمام جائز و صحیح اعمال کا آغاز اللہ کے نام سے باعث ثواب و برکت قرار دیا گیا ہے (احکام القرآن' ۱:۸) بلکہ حدیث میں تو یہاں تک آتا ہے کہ جس اہم کام کا آغاز بسم اللہ سے نہ ہو وہ ادھورا اور بے برکت ہو جاتا ہے (احمد: المسند' ۲:۳۵۹)۔ ابوبکر الجصاص صاحب احکام القرآن (۱:۱۷) کا بیان ہے کہ امور زندگی کا اللہ کے نام سے آغاز کرنے کا مقصد باعث برکت ہونے کے ساتھ ساتھ اللہ عز و جلّ کی تعظیم کا بھی اظہار ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ جب بندہ کھانے پر اللہ کا نام لیتا ہے تو شیطان اس میں سے کچھ نہیں پا سکتا اور اگر وہ اللہ کا نام نہ لے تو شیطان اس کھانے میں سے لے لیتا ہے۔

مآخذ : (۱) احمد: المسند' ۲:۳۵۹؛ (۲) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن' ص ۹۳ ببعد' طبع مطبع احمدی؛ (۳) ملا علی القاری: شرح الوقایہ' ص ۴۷ ببعد' مطبوعہ دہلی؛ (۴) المرغینانی: ہدایہ' ص ۱۰۵ ببعد (مطبوعہ لکھنؤ)؛ (۵) ابن الجزری: النشر فی القراءات العشر' ۱:۲۵۸ ببعد؛ (۶) الجصاص: احکام القرآن' ۱:۶ ببعد' استانبول ۱۳۳۵ھ؛ (۷) الزیلعی: نصب الرایہ' ۱:۳۲۷ ببعد؛ (۸) الباجوری: حاشیہ.... علی جوهرة التوحید' قاہرہ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۴ء؛ (۹) القیروانی: الرسالہ' بولاق ۱۳۱۹ھ۔

○

البَغْدادِیؒ : عبدالقاہر بن طاہر' ابو منصور الشافعی (م ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷ء)۔ باپ تو اسے صرف تعلیم کے لیے نیشاپور لے گیا تھا' مگر عبدالقاہر نے وہیں سکونت اختیار کر لی۔ خراساں کے اکثر علما و فضلا اس کے شاگرد تھے۔ وہ سترہ مضامین کی تعلیم دینے کی صلاحیت رکھتا تھا' جن میں سے فقہ' اصول' حساب' قانون وارثت (=فرائض) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ترکمانوں کے فتنہ و فساد کی وجہ سے اس نے نیشاپور کو خیرباد کہا اور اسفرائن چلا گیا اور تھوڑے عرصے کے بعد وہیں فوت ہو گیا۔ وہ خاصا دولت مند تھا اور اہل علم کی امداد کیا کرتا تھا۔ فقہ' حساب اور وراثت پر اس کی کتابیں بہت مقبول تھیں (حساب پر ایک کتاب محفوظ رہ گئی ہے)۔ اس نے الٰہیات پر بھی متعدد کتابیں لکھیں: کتاب الملل و النحل مفقود ہوگئی ہے' اصول الدین ترتیب و تدوین کے اعتبار سے بہت عمدہ رسالہ ہے' جس کے شروع میں علم کی ماہیت' تخلیق عالم' خالق کائنات کی معرفت کا طریقہ' اس کی صفات وغیرہ بیان کی گئی ہیں۔ یہ کتاب محمد بن عمر الرازی کی المحصّل سے بہت مشابہت رکھتی ہے' لیکن اس میں ہر مسئلے کے بارے میں تمام مختلف فرقوں کی آرا بیان کر دی گئی ہیں۔ السبکی نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے کوئی کتاب بھی اس سے مطابقت نہیں رکھتی۔ اس کتاب کا انداز تحریر شروع سے آخر تک محققانہ ہے۔ یہ بات اس کی دوسری کتاب الفرق بین الفرق میں نظر نہیں آتی' جس میں ہر فرقے کا ذکر الگ الگ کرتے ہوئے ان سب کا جائزہ مسلّمہ عقائد اہل سنت کی روشنی میں لیا گیا ہے اور جو فرقے (اس کے نزدیک) صراط مستقیم سے منحرف ہیں ان سب کی مذمت کی گئی ہے۔ یہ کتاب الشہرستانی کی کتاب الملل و النحل کی طرح محض حقائق کا بیان نہیں' بلکہ مناظرانہ تنقید کی حامل ہے۔ اس کتاب میں اگرچہ سقراط اور افلاطون کے عنوان سے ایک باب موجود ہے' لیکن اس کا عام موضوع اسلام ہی ہے۔ کتاب کی خاتمے پر مسلمانوں کے مسلّمہ عقائد کی تشریح کی گئی ہے۔ دو کتابیں اغلاط ابی الہذیل اور اغلاط ابن کرام' جو بظاہر زیادہ مشرح اور مفصل تھیں' محفوظ نہیں رہیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس نے ان نظریات سے جن کی وہ مذمت کرتا ہے ایسے نتائج اخذ کیے ہیں جو انہیں پہلی بار پیش کرنے والوں کے بھی

مد نظر نہ تھے۔

مآخذ : (۱) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۳: ۲۳۸ بعد؛ (۲) ابن خلکان، شمارہ ۴۰۲؛ (۳) ZDMG، ص ۶۵، ۳۴۹ بعد، (۴) MO، ص ۱۹، ۱۸۷ بعد؛ (۵) براکلمان، ۱: ۳۸۵، تکملہ، ۱: ۶۶۶؛ (۶) الزرکلی: الاعلام ۴: ۱۷۳؛ (۷) مفتاح السعادۃ، ۲، ۱۸۵، (۸) انباہ الرواۃ، ۲: ۱۸۵ .

○

بَقاءٌ و فنا : یہ دونوں صوفیانہ اصطلاحات ہیں۔ یہ اصطلاحات، یعنی فنا اور بقا جو بظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں، در حقیقت ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ اسلامی تصوف میں اس نوع کی اور اصطلاحات بھی ہیں، مثلاً صحو و سکر، جمع و تفرقہ۔

مسلمان صوفیہ نے فنا کی دو تعریفیں کی ہیں، جن کا ایک دوسرے کے ساتھ واضح تعلق ہے: (۱) صوفی کا صفات و کمالات الٰہی کے مشاہدے میں اتنا مستغرق ہو جانا کہ اس شعور کے سامنے کائنات کے وجود کے شعور اور خود صوفی کا اپنے ذاتی ہستی کے شعور کو کھو بیٹھنا، یہاں تک کہ یہ شعور بھی ضائع ہو جائے کہ صوفی اس شعور کو کھو بیٹھا ہے۔ صوفی کی اس حالت کو "فنا فی اللہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے؛ (۲) صوفی کی بشری اور اختیاری صفات کا محو ہو جانا اور جناب قدسی کی کامل صفات کا ان کی جگہ حاصل ہو جانا، یعنی وہ صفات جو جناب الٰہی کے خاص فیض سے صوفی پر نازل ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل نکات کا ملحوظ رکھنا لازمی ہے:

(۱) معاملہ صرف صفات کا ہے، ذات کا نہیں۔ اس ذوق میں صوفی کی بشری ذات منحل ہو کر ذات الٰہی میں جذب نہیں ہو جاتی، نہ ذات الٰہی حلول کر کے جسم انسانی میں اتر آتی ہے۔ حقیقت صرف یہی نہیں کہ ذات بشری فنا نہیں ہوتی، بلکہ انسانی "انا" کی صفات میں تبدیلی آنے کی وجہ سے اس "انا" کی ایک نئی تشکیل و توسیع ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت علی ہجویریؒ اور دیگر صوفیہ کہتے ہیں۔ صفات کا مورد انسانی "انا" ہی رہتا ہے۔ اتحاد اور حلول صوفیہ کے ذوق کی بنا پر دونوں غلط تعبیریں قرار دی گئی ہیں، حتی کہ وہ صوفیہ بھی جو اس ذوق کی بنا پر صوفی کی ذات کے عالم ظاہر (Phenomenal world) سے چھٹکارا پا کر عالم باطن میں داخل ہونے کے قائل ہیں، اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان اپنے ذاتی وجود سے نکل کر خدا کے لامتناہی وجود میں شامل نہیں ہو سکتا اور نہ وہ اپنی ذات اور ذات الٰہی کی عینیت کا اعلان کر سکتا ہے۔ "قطرہ اگر سمندر میں شامل بھی ہو جائے تو بھی وہ سمندر کے ساتھ عینیت حاصل نہیں کر سکتا"۔

(۲) فنا کا ذوق صوفی کے لیے ایک محض یا نفسیاتی کیفیت ہے، کوئی لاہوتی حقیقت نہیں۔ جو فوائد اس سے صوفی کو حاصل ہوتے ہیں وہ اخلاقی اور روحانی ہیں، لاہوتی نہیں، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صوفی کی ذات حقیقت میں عین حق ہو گئی ہے اور دائمی ہے۔

(۳) صوفی کے حقیقی فوائد، جو اسے اس ذوق سے حاصل ہوتے ہیں، صفاتی ہیں۔ اس کی بشری سلبی صفات، مثلاً جہالت، خود غرضی، طمع وغیرہ، اعلیٰ اور اثباتی صفات میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اس سے ایک تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ صوفی کے اخلاق و اعمال میں ایک انقلابی تغیر رونما ہوتا ہے اور یہ اخلاق اور اعمال اسلام کے روحانی نظام کی جان ہیں۔ بلاشبہ اخلاق طیبہ اور اعمال حسنہ ہی وہ عناصر ہیں، جنھوں نے تصوف کو اسلام کے اندر ایک باوقار جگہ دی ہے، حتیٰ کہ صوفی یہ کہنے کے قابل ہوے کہ تصوف نہ صرف یہ کہ اسلام کا مخالف نہیں بلکہ اس کے بالکل مطابق ہے .

بقا ذوق فنا کا دوسرا (اثباتی) پہلو ہے۔ فنا کی مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے پیش نظر بقا کا مطلب ہے: (۱) ان صفات کو برقرار رکھنا جو فیض الٰہی سے صوفی پر نازل ہو کر اس کی پہلی صفات کی جگہ لے چکی ہیں، لہٰذا اس کو بقا باللہ کے نام سے پکارا جاتا ہے اور (۲) کائنات کی کثرت اور اس کے نقص کے شعور کا، جو وحدت الٰہی کے شعور کے تحت زائل ہو چکا تھا، لوٹ آنا۔ اکثر صوفیہ کے نزدیک یہ حالت فنا کی حالت سے برتر ہے اور صوفیوں کے مشہور قول کا کہ "صحو سکر کے بعد طاری ہوتا ہے" یہی مطلب ہے۔ درحقیقت بقا کے دوسرے معنی پہلے معنی سے نکلتے ہیں، کیونکہ اگر صوفی "خدا کے ساتھ" ہے تو اسے یقیناً خدا کی مخلوق کے ساتھ بھی ہونا چاہیے۔ خود ابن عربی بھی،

جنہیں وحدۃ الوجود کے نظریے سے متہم قرار دیا گیا ہے، کہتے ہیں کہ عالم کثرت عالم وحدت، خدائی حقیقت علی الاطلاق کے دو پہلو ہیں۔

صوفی کا یہ "رجوع" الی الخلق یقیناً ان سلبی صفات کی طرف رجوع نہیں جو اس میں قبل از فنا موجود تھیں۔ دراصل اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوقات کے نقائص پر نظر کرے اور ان نقائص کو اپنے ذوق سے حاصل شدہ علوم کی روشنی میں ایک اخلاقی جہاد کی شکل میں دور کرنے کی کوشش کرے تاکہ مخلوق ان کمالات کو حاصل کرسکے جو اس کے خالق نے اسے ودیعت کیے ہیں۔ اسلامی تصوف کے اس نظریۂ بقا سے ایک عام صوفی کے شعور اور ایک نبی کے شعور کے بنیادی فرق پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے۔ اکثر صوفی فنا کی حالت سے بقا کی حالت طرف پلٹ کر نہیں آتے اور پلٹنا چاہتے بھی نہیں۔ یہ ایک رسول ہی کا منصب ہے کہ وہ بیک وقت خدا کے ساتھ بھی ہو اور مخلوق کے ساتھ بھی اور جو دینی اور اخلاقی معرفت اس کو خدا کے ساتھ رہنے میں حاصل ہوتی ہے وہ اسے انسانیت کی بہتری کے لیے عمل میں لاتے ہوئے انسانی تاریخ کو نئے سانچوں میں ڈھال دے۔

فنا و بقا کے مربوط نظریے کا ارتقا خاص طور سے منصور الحلاج کے قتل (۹۲۲ء) کے بعد کے دور میں واقع ہوا جب کہ مسلمان صوفیوں نے باطنی ذوق کو دین کے قریب لا کر اسے نئے اسلوب میں بیان کرنا شروع کیا تاکہ تصوف کے خلاف اہل ظاہر کی غلط فہمیوں کو رفع کیا جائے، تصوف کے لیے نظام اسلام میں ایک باوقار اور ضروری جگہ حاصل کی جائے اور الحلاج کے قول "اناالحق" (=میں حق یا خدا ہوں) کو ظاہری معنوں سے مبّرا قرار دیا جائے۔ اگرچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ کئی اور صوفی بھی اپنے سکر کی شدت میں اس قسم کی باتیں کہتے رہے ہیں، خصوصاً اشعار میں، تاہم اکابر صوفیہ ذات انسانی اور ذات الٰہی کی عینیت کو قطعاً غلط قرار دیتے چلے آئے ہیں۔

مآخذ : معروف کتب تصوف کے علاوہ: (۱) جن میں ابو نصرالسراج کی کتاب اللمع اور (۲) علی ہجویریؒ کی کشف المحجوب اس موضوع کے لیے سب سے زیادہ اہم ہیں؛ (۳) مغربی زبانوں میں R A.Nichlson: *The Mystics of Islam*، لنڈن ۱۹۱۶ء، اور خصوصاً اس کا آخری باب بہت مفید ہے۔

○

بُکْتَاشِیَہ : ترکی کا ایک سلسلۂ درویشاں۔ اس سلسلے کے سرپرست حاجی بکتاش ولی ہیں۔ ان کی زندگی کے حالات افسانوی رنگ میں ہیں۔ یہ امر قطعاً خارج از بحث ہے کہ بکتاش کا عثمان یا اورخاں [رکّ بآں] سے کبھی کوئی تعلق رہا تھا یا انہوں نے ینی چری دستے کے لیے دعاے خیر و برکت کی تھی (جو سب سے پہلے مراد اول کے عہد میں قائم ہوا)، جیسا کہ بکتاشی مروایات اور بعض ایسی تاریخی تصانیف میں مذکور ہے جو ان کے زیر اثر لکھی گئیں۔

بہر حال یہ تو وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں حاجی بکتاش خراسانی کا ظہور آناطولیا کے زمرۂ درویشاں میں ہوا۔ غالبًا وہ بابا اسحاق کے مرید تھے، جنہوں نے ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء میں، بغاوت کی۔ ان کے حریف سلسلۂ مولویہ کے معتبر متوسلین نے آگے چل کر اس پر بہت زور دیا ہے۔ محمد فواد کوپرولو کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سلسلہ ان کے اپنے حلقہ مریدین سے معرض وجود میں آیا، لیکن حاجی بکتاش کے مقالات میں، جو دراصل عربی میں لکھے گئے اور جن کا خطیب اوغلو نے منظوم ترکی ترجمہ کیا اور پھر ترکی نثر میں بھی ترجمہ ہوا، ان مخفی رسوم و عقائد پر کوئی خاص زور نہیں دیا گیا جو سلسلۂ بکتاشیہ کی خصوصیت میں سے ہیں۔ بہر کیف یہ سلسلہ، جس کے بلا فصل اسلاف ابدالان روم معلوم ہوتے ہیں، آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں موجود تھا۔ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں شیخ سلسلہ بالم سلطان "پیر دوم" نے اسے اس کی معینہ شکل دی۔

ترک درویشوں کے اداروں کو ان کے مخصوص خد و خال مغربی ترکستان میں احمد یسوی (م ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء) نے دیئے تھے۔ آناطولیا میں ان اداروں کا حلقہ وسیع ہوتا رہا، لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے بدعتی رجحانات بھی اختیار کرلیے تھے، چنانچہ سلسلہ بکتاشیہ میں بہت سے جاہلی اور بدعتی عناصر پر جے

رہنے کا مادہ موجود تھا۔ جن علاقوں میں یہ سلسلہ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کو اپنے طریق میں داخل کرنے لگا وہاں آبادی کا بڑا حصہ اس میں شامل ہو گیا' مثلاً جنوبی آناطولیا میں اور خصوصاً البانیا میں' جہاں ایک قسم کا مخلوط مذہب پیدا ہو گیا جو اسلامی اور عیسائی دونوں عناصر پر مشتمل تھا۔ اس کے علاوہ اور فرقے بھی' جن کے مذہبی رسوم و عقائد باہم ملتے جلتے تھے' ان میں شامل ہوگئے' خاص طور پر وہ گروہ جو قزلباش کہلاتا تھا ان سے ایک طرح کی وابستگی رکھتا تھا۔

بکتاشیوں کے عوام پسند تصوف کی خصوصیات اور اسلامی رسوم و عبادات حتی کہ نماز تک سے ان کی غایت درجہ بے تعلقی دونوں ہی ایسی باتیں ہیں جن سے اسلام کی جانب ان کے رویے کا اظہار ہوتا ہے۔ اندرونی عقائد کی رو سے وہ شیعی ہیں' بارہ اماموں کے قائل ہیں اور خصوصیت کے ساتھ امام جعفر الصادقؓ کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ ان کی عبادت کا مرکز حضرت علیؓ کی ذات ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کو اللہ اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ملا کر ایک طرح کی تثلیث کے قائل ہیں۔ یکم محرم سے ۱۰ محرم تک وہ "ماتم‌ہ‌راتیں" (ماتم گیجاری) مناتے ہیں' نیز دوسرے علوی شہدا اور بالخصوص معصوم پاک (جن کی وفات بچپن میں ہوئی) کا بہت زیادہ احترام کرتے ہیں (معصوم پاک سے مراد غالباً حضرت علی اصغر ہیں)۔ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں ان میں "حروفیوں کے اعداد رمزیہ" کے قیاسات دخل پا گئے' فضل اللہ حروفی کی تالیف جاویدان (نامہ) کا ترمیم شدہ فارسی نسخہ اور اس فرقے کے عقائد کی ترکی زبان میں تشریح موسومہ عشق نامہ' جو فرشتہ اوغلو نے لکھی ہے' دونوں ان کے نزدیک قانون شرعی کا مرتبہ رکھتی ہیں۔ مزیدبراں یہ لوگ تناسخ کے قائل بھی ہیں۔

ان کی پوری جماعت پر چلبی کی حکومت تھی۔ وہ حاجی بکتاش کی مرکزی خانقاہ (پیراوی) میں رہتا تھا جو ولی موصوف کی قبر پر (قیر شہر اور قیصری کے درمیان) بنائی گئی تھی۔ چلبی کا منصب اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے دوران میں (بالعموم) باپ سے بیٹے کو ورثے میں پہنچتا رہا' تاہم یہ ہمیشہ موروثی نہیں ہوتا تھا۔ اہل تجرد کا مرشد اعظم (=ددہ) علیحدہ ہوتا ہے۔ کسی ایک تنہا خانقاہ (تکیہ) کے صدر کو بابا(Baba) کہتے ہیں' پورے طور پر داخل سلسلہ رکن کو درویش' جس نے صرف پہلی سوگند کھائی ہو اسے محب اور جو ابھی صرف وابستگی رکھتا ہو اور داخل سلسلہ نہیں ہوا اسے عاشق کہتے ہیں۔ ضبط و نظم بیشتر اس تعلق سے قائم رہتا ہے جو مرشد کا اپنے مریدان خاص یا نووارد چیلوں سے ہوتا ہے۔

بکتاشی سفید ٹوپی پہنتے ہیں' جس میں چار یا بارہ گوشے ہوتے ہیں۔ چار کے عدد سے اشارہ "چار ابواب" یعنی شریعت' طریقت' معرفت' حقیقت اور ان کے مطابق لوگوں کے چار طبقات' یعنی عابد' زاہد' عارف اور محب کی طرف ہے' بارہ کا عدد بارہ اماموں کی تعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس فرقے سے دو اور چیزیں بھی مخصوص ہیں' ایک تو بارہ پہلیوں (گول ابھری ہوئی لکیروں) کا "تسلیم طاشی" (سنگ تسلیم) جو گلے میں پہنا جاتا ہے اور دوسرے تبر (دو پھل والی کلہاڑی)۔ ان کی تصویریں J.K.Birge کی تالیف میں ملیں گی (دیکھیے مآخذ)۔

بڑی بڑی خانقاہیں (تکیے) چار حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں: (۱) میدان اوی' اصل خانقاہ جس میں عبادت گاہ بھی ہوتی ہے؛ (۲) اکمک اوی' یعنی تنور خانہ اور مستورات کے رہنے کی جگہ؛ (۳) آش اوی' یعنی باورچی خانہ؛ (۴) مہمان اوی' یعنی مہمان خانہ۔

درویشی مذہب کی بکتاشی شکل نے ترک عوام کے دینی رجحانات پر گہرا اثر کیا۔ اس فرقے کی خاص تالیفات تصوف کے بعد بکتاشی شاعروں کی ولولہ انگیز اور پر لطف غنائی شاعری کو اطراف و جوانب میں بڑا عروج حاصل ہوا۔

اس سلسلے کی سیاسی اہمیت کا باعث اس کی ینی چری سے وابستگی تھی۔ عثمانلی ترکوں کے شروع زمانے کے دیگر سیاسی اداروں کی طرح ینی چری بھی شروع ہی سے مذہبی جمعیتوں کے زیر اثر تھے اور اگر پہلے نہیں تو نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بکتاشیوں کو ان پر بلاشرکت غیرے اقتدار حاصل ہو گیا تھا۔ ینی چریوں میں بکتاشی عقائد کی مقبولیت کا سبب شاید یہ تھا کہ وہ خود عیسائی الاصل تھے۔ اس

نہایت منظم جماعت کے ساتھ تعلق سے ینی چری دستہ فوج کو ایک مربوط جمعیت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ بکتاشیوں نے عثمانی حکومت کے خلاف درویشوں کی متعدد بغاوتوں میں بھی حصہ لیا' ۱۲۴۱ھ / ۱۸۲۶ء میں جب سلطان محمود ثانی نے ینی چری فوجیوں کو تباہ کر دیا تو اس سے وہ جماعت بھی متاثر ہوئی جس سے وہ منسلک تھے' چنانچہ بہت سی خانقاہیں اسی زمانے میں برباد کر دی گئیں۔ انیسویں صدی کے وسط میں اسی سلسلے کی تجدید ہوئی اور خانقاہوں کی دوبارہ تعمیر شروع ہوگئی۔ بکتاشیوں میں پھر جان پڑی' جس کا اظہار ان کی تالیفی و تصنیفی سرگرمیوں سے ہوتا ہے جو انیسویں صدی کے اختتام سے ۱۹۰۸ء کے بعد تک بھی جاری رہیں۔

۱۹۲۵ء کے موسم خزاں میں تمام درویشی سلسلوں کی طرح سلسلۂ بکتاشیہ کو بھی ختم کر دیا گیا' لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ بکتاشی ہی تھے' جنہوں نے جمہوریہ ترکیہ کے لیے متعدد اقدامات کا دروازہ کھول دیا تھا۔ آج کل بکتاشی جزیرہ نمائے بلقان خصوصاً البانیا میں' جہاں ان کی بڑی خانقاہ تیرانہ میں واقع ہے' اپنی ہستی باقی رکھے ہوئے ہیں۔ بعض سرکاری دستاویزات کے مطابق ترکی میں ۱۹۵۲ء تک بھی تیس ہزار بکتاشی تھے (دیکھیے COC' ۱۹۵۲ء ص ۲۰۶)۔

مآخذ : محققانہ جستجو کا راستہ دکھانے والی تحریریں G.Jacob اور کوپرولو زادہ محمد فؤاد اور ان کے دبستان کے مطالعات ہیں۔ ان تحریروں اور باقی ماندہ کتابیات کا ذکر ذیل کی کتاب میں ہے: (۱) J.K.Brige: *The Bektashi Order of Derwishes*' لنڈن و ھارٹفرڈ ۱۹۳۷ء؛ (۲) H.H.Schaeder' در *OLZ*' ج ۳۱ (۱۹۲۸ء)' ص ۱۰۰۸ تا ۱۰۵۷۔

○

بِلَالؓ بن رَبَاح : جنہیں بعض دفعہ ان کی والدہ کی نسبت سے ابن حمامہ بھی کہا جاتا ہے' نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے صحابی تھے اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مؤذن کی حیثیت سے معروف و مشہور ہیں۔ بلالؓ حبشی (افریقی؟) نژاد تھے۔ مکہ مکرمہ میں قبیلہ بنو جمح کے درمیان (مقام) سراۃ میں غلام پیدا ہوئے۔ بعض روایتوں میں ان کا آقا امیہ بن خلف بتایا گیا ہے' لیکن کہیں کہیں اس قبیلے کے کسی گمنام مرد یا عورت کو بھی ان کا آقا کہا گیا ہے۔ وہ سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں سے تھے۔ بعض روایات میں ہے کہ بالغوں میں حضرت ابوبکرؓ کے بعد وہی مسلمان ہوئے۔ غلام ہونے کی وجہ سے ان پر بہت سختیاں اور ظلم کیے گئے' خصوصاً امیّۃ بن خلف نے انہیں سخت ایذائیں پہنچائیں' لیکن انہوں نے تمام مصائب بڑے صبر سے برداشت کیے اور اسلام کو نہیں چھوڑا۔ بالآخر حضرت ابوبکرؓ ان کی نجات کا سبب بنے۔ آپ نے حضرت بلالؓ کو خرید لیا یا اپنے ایک تندرست غلام سے بدل لیا جو مسلمان نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد حضرت بلالؓ ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت اقدس میں رہے۔

مدینہ منورہ کو ہجرت کرنے کے بعد حضرت بلالؓ حضرت ابوبکرؓ اور بہت سے کئی مسلمان بخار میں مبتلا رہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت بلالؓ اور ابو رویحہؓ الخثعمی کے درمیان رشتۂ مؤاخاۃ قائم کر دیا۔ یہ وہی ابو رویحہؓ ہیں جنہیں بلالؓ نے شام کی مہم پر جاتے وقت اپنا وظیفہ لینے کا مجاز منتخب کیا تھا۔ اس رشتہ مؤاخاۃ کی بنا پر حضرت عمرؓ نے افریقہ کے وظیفہ لینے والوں کی فہرست قبیلہ خثعم کے ساتھ منسلک کر دی تھی۔ ابن اسحٰق کی روایت کے مطابق اس کے زمانے میں شام میں بھی یہی صورت حال تھی۔

ہجرت کے پہلے سال جب نماز سے پہلے اذان دینے کا فیصلہ ہوا تو حضرت بلالؓ مؤذن مقرر ہوئے۔ وہ تمام غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے۔ غزوہ بدر [رکّ باّں] میں انہوں نے امیّۃ بن خلف اور اس کے بیٹے کو قتل کر دیا۔

حضرت بلالؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن ہی کی حیثیت سے زیادہ مشہور و معروف ہیں' تاہم وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عصا بردار [رکّ بہ عَنَزَہ]' خازن اور ذاتی خادم بھی تھے اور بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معاون و پیش کار بھی ہوتے تھے۔ مؤذن کی حیثیت سے انہیں اس وقت ممتاز حیثیت حاصل ہوئی

جب مسلمانوں نے مکہ مکرمہ کو فتح کر لیا اور حضرت بلالؓ نے پہلی مرتبہ کعبے کی چھت پر سے مومنوں کو نماز کی طرف بلایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت بلالؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں بھی مؤذن رہنا منظور کر لیا، لیکن جب حضرت عمرؓ نے ان سے اس منصب پر قائم رہنے کو کہا تو وہ راضی نہ ہوئے اور شام کی مہموں میں جا ملے اور زندگی کا باقی حصہ وہیں بسر کیا۔ بعض مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد ہی مؤذن کا منصب چھوڑ دیا تھا اور اس کے بعد صرف دو موقعوں پر اذان دی۔ پہلا موقع وہ تھا جب حضرت عمرؓ جابیہ تشریف لے گئے اور دوسرا وہ جب خود بلالؓ باز دید کے لیے مدینے آئے اور امام حسنؓ اور امام حسینؓ نے ان سے اذان دینے کے لیے کہا۔ یہ دونوں مواقع رقت انگیز تھے۔

حضرت بلالؓ کو ان کی زندگی ہی میں بڑی عزت حاصل ہو گئی تھی.... اور جب حضرت عمرؓ نے خالد بن ولیدؓ کے خلاف تحقیقات کرنے کے لیے اپنا نمائندہ شام بھیجا تو حضرت بلالؓ نے خلیفہ کے نمائندے اور مثالی سالار ابوعبیدۃ [رکّ بآں] دونوں کی مدد کی (بقول الطبری، ۱: ۲۵۲۷)۔

ان کی تاریخ وفات روایتوں میں ۱۷ھ/ ۶۳۹ء، ۱۸ھ/ ۶۴۱ء، ۲۰ھ/ ۶۴۲ء یا ۲۱ھ/ ۶۴۳ء بیان کی گئی ہے اور ان کا مدفن حلب یا بگمان غالب دمشق یا داریا بتایا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۳/ ۱: ۱۶۵ ببعد؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) البلاذری، ۲: ۴۵؛ (۵) ابن الاثیر، الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۶) الیعقوبی، ص ۱۱، ۲۷، ۴۳، ۵۱، ۶۲، ۱۵۸، ۱۶۸؛ (۷) المسعودی: مروج، ۱: ۱۴۶ تا ۱۴۷، ۴: ۱۳۷ و ۱۵۵؛ (۸) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۳۳۶ ببعد، (۹) اسد الغابہ ۱: ۲۰۶، (۱۰) النووی (: تہذیب الاسماء)، ص ۱۷۶ تا ۱۷۸۔

○

بَلْقِیس : با اور قاف کی زیر کے ساتھ، لیکن بعض اوقات با پر زبر بھی پڑھی جاتی ہے (=بَلقیس)۔ ایک خوبصورت اور ذہین عورت کا نام جو ملک سبا کی ملکہ تھی (دیکھیے تاج العروس، فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ)۔ عرب علمائے لغت اور مفسرین کا خیال ہے کہ اس کا باپ شراحیل بن مالک سرزمین یمن کا بادشاہ تھا (الاعلام، بذیل مادہ)۔

"عہد قدیم" میں ملکۂ سبا کا مختصر تذکرہ نام لیے بغیر ملتا ہے۔ جب وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی نبوت کا ذکر سن کر تحفے لیے جلوس کی شکل میں یروشلم میں داخل ہوتی ہے اور ان سے سوالات کرتی ہے اور وہ ہر بات کا تسلی بخش جواب دیتے ہیں۔ ملکۂ سبا حضرت سلیمانؑ کے خدام و مصاحبین اور جاہ و حشم سے متاثر ہوتی ہے اور ان کی حکمت اور ان کے پروردگار کی عظمت کی قائل ہو جاتی ہے اور پھر حضرت سلیمانؑ اسے عطیات اور تحائف دیتے ہیں اور وہ اپنے خدام کے ساتھ اپنے وطن لوٹ جاتی ہے (دیکھیے الکتاب المقدس، ملوک اول، باب ۱۰، آیات ۱ تا ۱۰ و ۱۳)۔

ملکۂ بلقیس ان تاریخی شخصیات میں سے ہے، جن کا نام لیے بغیر قرآن مجید نے ذکر کیا ہے۔ قرآن کریم نے ملکہ سبا (بلقیس) کا قصہ بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا ہے [۲۷ [النمل]: ۲۲ تا ۴۴) بعد میں مسلم مفسرین نے اسرائیلیات اور دیگر روایات کی بنیاد پر اس قصے کی مختلف تفاصیل بیان کی ہیں۔ قرآن کریم نے ملکہ بلقیس کی جو تصویر ہمارے سامنے پیش کی ہے اس سے وہ ایک اعلیٰ درجے کی ذہین، مدبر اور دوراندیش حکمران خاتون ہونے کے ساتھ ساتھ تواضع اور خوش خوئی سے بھی متصف نظر آتی ہے۔ پرندہ ہدہد حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سبا کے بارے میں یقینی خبر لے کر آتا ہے اور بتاتا ہے کہ اس ملک پر ایک عورت حکمران ہے اور وہ سب اللہ کو چھوڑ کر سورج کی پرستش کرتے ہیں، یہ لوگ بڑے خوش حال ہیں اور ان کی ملکہ کے پاس سب کچھ موجود ہے اور اس کے پاس ایک بہت بڑا تخت ہے۔ مسلم مفسرین کے بیان کے مطابق یہ تخت سونے کا بنا ہوا تھا جو تیس ضرب تیس گز لمبا چوڑا اور تیس گز ہی بلند تھا، پائے قیمتی جواہرات اور سرخ و سبز یاقوت کے تھے۔ (دیکھیے روح المعانی، ۱۹: ۱۹۰؛ الکشاف، ۳: ۳۶۰)۔ حضرت سلیمان علیہ السلام ہُدہُد کو ایک خط لکھ کر دیتے ہیں، جس میں ملکۂ سبا اور اس کی قوم کے لوگوں کو دعوت

اسلام دی جاتی ہے۔ پرندہ خط حسب حکم سلیمانی ملکہ کی خوابگاہ میں ڈال دیتا ہے جس کے تمام دروازے اور کھڑکیاں اندر سے مقفل تھیں۔ ملکہ اس خط کو اپنی خوابگاہ میں دیکھ کر حیرت میں پڑ جاتی ہے کہ یہ اندر کس طرح پہنچ گیا؟ اس موقع پر ملکہ اپنے انتہائی حزم و احتیاط اور کمال دوراندیشی کا ثبوت دیتی ہے اور اپنے مصاحبوں سے مشورہ لیتی ہے اور اگرچہ وہ سب اپنی طاقت و شجاعت کے گھمنڈ میں جنگ کا مشورہ دیتے ہیں، لیکن ملکہ پہلے پرامن طریق سے اس مسئلے کو حل کرنے کا عزم کرتی ہے اور ایک پتے کی بات یہ کہتی ہے کہ جنگ میں شکست کی صورت میں مفتوحین کو تباہی اور ذلت سے دو چار ہونا پڑتا ہے (مفاتیح الغیب، ۶: ۳۴۴؛ الکشاف، ۳: ۳۶۴؛ روح المعانی، ۱۹: ۱۹۴)۔ ملکہ یہ جانچنے کے لیے کہ آیا سلیمان علیہ السلام کی دعوت نبوت سچی ہے یا نہیں، بے قیمتی تحائف بھیجتی ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام لونڈیوں اور غلاموں میں تمیز کرنے اور تحائف کو مسترد کر دینے کے علاوہ ایسے عظیم الشان لشکر کے ذریعے چڑھائی کی دھمکی بھی دیتے ہیں جس کی ان لوگوں میں قوت مقاومت نہیں ہوگی (الکشاف، ۳: ۱۶۵ تا ۱۶۶؛ روح المعانی، ۱۹: ۱۹۹)۔ مفسرین کا خیال ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو بذریعۂ وحی یہ علم ہو چکا تھا کہ ملکۂ سبا بغرض آزمائش آنے والی ہے، چنانچہ اعجاز ربانی سے اسے لاجواب کرنے کے لیے اس کا تخت منگوانا چاہا جسے وہ سات مقفل دروازوں میں محفوظ کر کے ان کے پاس روانہ ہوئی تھی۔ ایک زور آور جن (عفریت من الجن) نے جو قوت و اعانت سے بھی متصف تھا، حضرت سلیمان علیہ السلام کے اپنی جگہ سے اٹھ کھڑے ہونے کی دیر میں تخت حاضر کرنے کو کہا، مگر ان کے وزیر آصف بن برخیا نے (جس کے پاس علم الکتاب، یعنی اللہ کا اسم اعظم یا روحانی قوت تھی) آنکھ جھپکنے کی دیر میں لا دینے کا کہا (الکشاف، ۳: ۳۶۷)۔ بہرحال ملکہ سے پہلے ہر ممکن تیزی کے ساتھ اس کا تخت لایا گیا اور بطور آزمائش اس کی شکل میں کچھ تبدیلی کر دی گئی۔ ذہین و زود فہم ملکہ امتحان میں پورا اتری اور اعتراف کیا کہ ہم تو آپ کی عظمت اور دعوت توحید کو پہلے ہی معلوم کر کے مسلمان ہو چکے تھے اور یوں حضرت سلیمان علیہ السلام نے اسے اور اس کی قوم کو غیر اللہ کی پرستش سے روک دیا۔

ملکہ بلقیس کی آمد سے پہلے سلیمان علیہ السلام نے جنات کو سفید شیشے کا صاف و شفاف محل تعمیر کرنے کا حکم دیا اور محل کے نیچے سے پانی جاری کرا دیا جس میں ہر قسم کے آبی جانور تیرتے ہوئے نظر آنے لگے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکہ کو اس محل میں داخل ہونے کو کہا، مگر وہ پانی کو دیکھ کر گھبرا گئی کہ شاید یہ گہرا پانی ہے اور شاید سلیمان علیہ السلام مجھے بطور سزا اس میں غرق کرنا چاہتے ہیں، مگر سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ یہ تو ایک محل ہے جو شیشے سے ہموار بنایا گیا ہے (دیکھیے الکشاف، ۳: ۳۷۰؛ روح المعانی، ۱۹: ۲۰۸)۔

بعض روایات کے مطابق حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکہ بلقیس سے شادی کر لی اور اسے اپنے ملک پر بطور حکمران برقرار رکھا، وہ اس سے محبت کرتے، ہر ماہ ایک دفعہ اس سے ملنے کے لیے جاتے تھے، اس سے اولاد بھی ہوئی اور جنات کو حکم دے کر سلحین اور غمدان کے محل نما قلعے بھی اس کے لیے تعمیر کروائے (دیکھیے الکشاف، ۳: ۳۷۰، الصحاح، تحت مادہ غمد)، مگر بعض روایات کی رو سے ملکہ کی مرضی کے مطابق ہمدان کے بادشاہ کے ساتھ اسے بیاہ دیا اور یمن کا اقتدار بھی اسے ہی سونپ دیا اور ایک زوبعہ نامی جن اس کی اطاعت میں دے دیا (الکشاف، ۳: ۳۷۰)، مگر صحیح بات یہ ہے کہ ان تمام روایات کی حیثیت اسرائیلیات کی ہے اور مستند روایات اس ضمن میں خاموش ہیں۔

مآخذ: (۱) القرآن (۲۷: ۲۰ تا ۴۴)؛ (۲) الزمخشری: الکشاف؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب؛ (۴) الالوسی: روح المعانی، ج ۱۹، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التاویل؛ (۶) الخفاجی: حاشیہ علی البیضاوی؛ (۷) محمد علی لاہوری: بیان القرآن، لاہور ۱۳۴۲ھ؛ (۸) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۹) فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ؛ (۱۰) الکتاب المقدس (ملوک اول، باب ۱۰، آیات ۱ تا ۱۰ و ۱۳)۔

○

بُوھَرَہ : (Buhrah 'Bohras Bohoras)' مغربی ہند کا ایک مسلم فرقہ (جو زیادہ تر ہندو نسل سے ہے اور

جس میں کسی قدر یمنی عربوں کے خون کی آمیزش ہے۔ یہ لوگ بیشتر اسمٰعیلی فرقے کے شیعہ ہیں اور اس جماعت سے تعلق رکھتے ہیں جو مصر کے فاطمی خلفا میں سے المستعلی (۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء تا ۴۹۵ھ/ ۱۱۰۱ء) کے اس دعوے کی حمایت کرتی ہے کہ وہی اپنے باپ المستنصر کے بعد تخت نشینی کا جائز حقدار تھا۔ بوھرہ کے معنی تاجر یا بیوپاری کے ہیں۔ اس لفظ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ (ہندوستان کے) جو لوگ دائرہ اسلام میں سب سے پہلے داخل ہوے ان کا پیشہ کیا تھا۔ یہ بات ایک عربی تصنیف الترجمۃ الظاہرۃ...... میں صاف طور پر مذکور ہے، مگر یہ نام مسلمانوں ہی تک محدود نہیں ہے۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے کاغذات میں چھے ہزار چھے سو باون ہندووں اور پچیس جین مت کے پیروں نے بھی اپنے آپ کو بوہرہ لکھوایا۔ ان کی صحیح تعداد کسی قدر مشکوک ہے، کیونکہ ہندو بوھروں، سنی بوھروں (جو گجرات میں اور خاص طور پر راندیر میں پائے جاتے ہیں) اور جینی بوھروں کو کبھی کبھی اسمٰعیلی بوھروں کے ساتھ ملتبس کر دیا جاتا ہے۔ ۱۹۰۱ء میں مسلم بوھروں کی تعداد ایک لاکھ چھیالیس ہزار دو سو پچپن بتائی گئی تھی، جن میں سے ایک لاکھ اٹھارہ ہزار تین سو سات بمبئی پریزیڈنسی (بھارت) میں رہتے تھے۔ آبادی کی فطری افزائش کا لحاظ رکھتے ہوے پاک و ہند میں ان کی تعداد ڈیڑھ لاکھ اور تمام دنیا میں دو لاکھ کے قریب ہوگی، جن میں سیلون اور مشرقی افریقہ کے کاروباری لوگ داخل ہیں۔

بوھرے دو بڑی جماعتوں میں منقسم ہیں، ان میں سے بڑی جماعت، جو سب کے سب تاجر ہیں، شیعوں کی ہے، دوسری جماعت سنیوں کی ہے، جس میں زیادہ تر کسان اور کاشتکار ہیں۔ راندیر (گجرات) کے کچھ سنی بوھرے برما میں کاروبار کرتے ہیں اور وہاں انھوں نے خوب دولت اکٹھی کر لی ہے۔ اسمٰعیلی بوھروں کے کچھ خاندان اس بات کے مدعی ہیں کہ وہ ان لوگوں کی اولاد ہیں جنھوں نے عرب اور مصر سے نکل کر ہند میں پناہ لی تھی۔ اس دعوے کا ثابت کرنا مشکل ہے۔ لیکن باہمی رشتہ ناتا، خصوصاً یمن کے مستعلیہ لوگوں سے شادی بیاہ کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ حال ہی میں سلیمانی بوھروں کے ہاں سنیوں، اثناعشری شیعوں، ہندووں یہاں تک کہ یورپ والوں سے بھی باہمی شادی بیاہ کے رشتے قائم ہوے ہیں، لیکن بوھروں کی اکثریت اپنے گروہ کے باہر شادی نہیں کرتی۔

اس میں شک نہیں کہ بوھروں کی غالب تعداد ہندو نسل سے ہے، جن کے آبا ؤ اجداد کو اسمٰعیلی مبلغوں نے اسلام میں داخل کیا تھا۔ عام روایت یہ ہے کہ ان میں سے پہلا مبلغ عبداللہ نامی ایک شخص تھا، جسے فرقہ مستعلیہ کے امام نے یمن سے بھیجا تھا۔ وہ ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۷ء میں کھمبایت (Cambay، جنوبی ہندوستان) میں اترا اور سرگرمی کے ساتھ اپنے مذہب کی اشاعت کرنے لگا۔ یہ قصہ مختلف صورتوں میں بیان کیا گیا ہے۔ دیگر روایات کے مطابق مستعلیوں کے پہلے مبلغ کا نام محمد علی تھا، جس کی قبر آج تک کھمبایت میں موجود ہے (م ۵۳۲ھ/ ۱۱۳۷ء)۔ اس وقت انہلواڑہ کا چالوکیہ خاندان گجرات پر حکومت کر رہا تھا۔ ۱۲۹۷ء میں یہاں کی مقامی ہندو حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور ایک صدی تک گجرات کم و بیش دہلی کی حکومت کے زیر نگین رہا۔ بہر حال گجرات کے آزاد حکمرانوں کے زمانے میں (۱۳۹۶ تا ۱۵۷۲ء)، جو سنی عقائد کی اشاعت کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے، بوھروں کو چند موقعوں پر سخت دار و گیر سے دو چار ہونا پڑا۔

۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء تک اس فرقے کا پیشوا یمن میں رہتا تھا اور بوھرے اس کی زیارت کرنے وہاں جاتے تھے، آمدنی کا عشر اسے ادا کرتے تھے اور اپنے معاملات فیصلے کے لیے اس کے سامنے پیش کرتے تھے۔ اس کے بعد ۹۴۶ھ میں یوسف بن سلیمان ترک وطن کر کے یمن سے ہندوستان آ گیا اور سدھ پور (ریاست بمبئی) میں سکونت اختیار کی۔ اس کے تقریباً پچاس سال بعد جب ۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷- ۱۵۸۸ء میں داعی داؤد بن عجب شاہ کا انتقال ہو گیا تو اس فرقے میں کچھ باہمی اختلاف پیدا ہو گیا۔ گجرات کے بوھروں نے، جو اس فرقے کی اکثریت تھے، داؤد بن قطب شاہ کو اس کا جانشین منتخب کیا اور اس کے تقرر کی خبر اپنے ہم مذہبوں کو یمن بھیج دی۔ مگر مؤخرالذکر نے، جن کے ساتھ اس فرقے کے تھوڑے سے ہندوستانی بھی شامل تھے، ایک شخص سلیمان نامی کے دعاوی کی تائید کی، جو کہتا تھا کہ

جانشینی کا حق اسے پہنچتا ہے' سلیمان کی وفات احمد آباد میں ہوئی' جہاں اس کی قبر کا اور اس کے حریف داؤد بن قطب شاہ کی قبر کا ان دونوں کے ماننے والے اپنے اپنے طور پر احترام کرتے ہیں۔ جو لوگ سلیمان کے دعاوی کو تسلیم کرتے ہیں' وہ سلیمانیہ کہلاتے ہیں اور ان کا داعی یمن میں رہتا ہے۔ ہندوستان میں اس کا کارندہ "منصوب" کہلاتا ہے اور سلیمانی "دعوت" کا صدر مقام بڑودہ ہے جہاں اسمٰعیلی مخطوطات کا ایک بڑا کتب خانہ ہے۔ ان دونوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ داؤدی گجراتی زبان کی ایک شکل استعمال کرتے ہیں' جو عربی الفاظ اور جملوں سے معمور ہے۔ یہ لوگ اس زبان کو عربی خط میں لکھتے ہیں اور اسی میں اپنے انتظامی فرامین جاری کرتے ہیں اور خطبے دیتے ہیں۔ اس کے برعکس سلیمانی ان تمام اغراض کے لیے اردو استعمال کرتے ہیں۔

داؤدی بوھروں کا پیشوا عموماً بمبئی میں رہتا ہے' لیکن اس کا صدر مقام سورت میں ہے اور "ڈیوڑھی" کے نام سے مشہور ہے۔ دونوں جگہ اسمٰعیلی مخطوطات کا بہت اچھا ذخیرہ ہے۔ یہ لوگ اپنے پیشوا کا بڑا احترام کرتے ہیں اور لوگوں کی بڑی تعداد اس کے سامنے مخصوص انداز میں اظہار عجز و نیاز کرتی ہے' جسے "تقبیل الارض" (زمین بوسی) کہتے ہیں۔ شادی اور موت کی رسموں اور مقررہ نمازوں کے ادا کرنے میں مقامی عہدے دار عوام کی بخوبی رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ عہدے دار "عامل" کہلاتے ہیں' جنھیں ملّا جی صاحب (روحانی پیشوا صاحب) مقرر کرتے ہیں اور "دعوت" کے ملازم ہوتے ہیں۔ ان کے فرائض وہی ہیں جو سنیوں کے ہاں "قاضی" انجام دیا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ ملا جی صاحب کے سامنے مختلف جھگڑے فیصلے کے لیے پیش کرتے ہیں اور ان کا اپنے حلقے والوں پر بہت زیادہ اثر و رسوخ ہے۔ بوھرہ جماعت کی ایک خصوصیت' جو پاک و ہند اور دیگر مقامات میں پائی جاتی ہے' یہ ہے کہ یہ پیشوں (یا محلوں) کے لحاظ سے اپنے الگ الگ جتھے (guilds) بنا لیتے ہیں اور دوسروں کے ساتھ تعلقات کم رکھتے ہیں۔ یہ دوسرے مسلمانوں کے ساتھ شادی بیاہ نہیں کرتے اور دیگر مذاہب کے متبعین کے ساتھ تو ایسے تعلقات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور عوامی امور میں بہت کم حصہ لیتے ہیں۔ عام طور پر یہ لوگ تجارت پیشہ ہی ہیں' لیکن پاک و ہند' سیلون اور مشرقی افریقہ کے کچھ حصوں میں خصوصاً سلیمانی فرقے کے لوگ عوامی زندگی میں داخل ہونے لگے ہیں اور سرکاری ملازمت بھی قبول کرنے لگے ہیں۔

بوھرے اپنی مذہبی کتابوں کو مخفی رکھتے ہیں' لیکن حال ہی میں ان کی بعض فقہ کی (جیسے دعائم الاسلام و کتاب الاقتصار)' تاریخ کی (جیسے سیرۃ سیدنا المؤید) اور فلسفے کی (جیسے راحۃ العقل اور الرسالۃ الجامعۃ) کتابیں چھاپ دی گئی ہیں۔ اس کی مزید تفصیل ان ماخذ میں ملے گی جن کا ذکر W.Ivanow کی 'Guide to Ismaili Literature لنڈن ۱۹۳۳ء' میں کیا گیا ہے' ان کے مذہب اور عقائد کے لیے دیکھیے: زاہد علی: ہمارا اسمٰعیلی مذہب اور اس کی حقیقت (اردو) حیدر آباد (دکن)' ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۴ء۔ اس کتاب میں "حقائق" (یعنی اسماعیلیہ کی مخفی تعلیم) کی پوری تشریح خود اس فاضل بوھرے نے کی ہے۔ حال ہی میں آصف فیضی نے متعلیہ اسمٰعیلی فرقے کے مخطوطات کا ایک مجموعہ بمبئی یونیورسٹی کے کتب خانے کو دیا ہے۔ ان کتُب کی تعداد ایک سو ساٹھ ہے۔

مآخذ : عام تصانیف: (۱) نور اللہ بن شریف الشُشتری: مجالس المؤمنین (مجلس دوم الخ)؛ (۲) علی محمد خان: مرآت احمدی' بمبئی ۱۳۰۷ء ۲: ۸۷' (۳) A.K.Forbes: Ras Mala or Hindoo Annals of the Province of Goozerat' ۱: ۳۴۳ تا ۳۴۴ (لنڈن ۱۸۵۶ء)؛ (۴) Gazeetteer of the Bombay Presidency' ج ۹' بمبئی ۱۸۹۹ء' حصہ ۲: ص ۲۴ بعد؛ (۵) مقالات "فاطمیہ"' "اسمعیلیہ" اور "قاضی نعمان"؛ (۶) The Bohoras :Sh. T. Lokhandwalla ' a Muslim Community of Gujrat در St.Islamica' ۱۹۵۵ء ص ۱۱۷ تا ۱۳۵؛ (۷) عباس حسین الحمدانی: The Ismaili Da, wa in Northern India' قاہرہ ۱۹۵۶ء۔

○

بہاء الدین زکریاؒ : عام طور سے بہاء الحق کے نام سے مشہور ہیں، سہروردی سلسلے کے ایک درویش ولی۔ فرشتہ کے بیان کے مطابق وہ ۵۷۸ھ/ ۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں ملتان کے قریب کوٹ کرور کے مقام پر پیدا ہوے۔ وہ شیخ شہاب الدین سہرورديؒ [رک بآں] کے نہایت ممتاز خلفا میں سے تھے اور ہندوستان میں سہروردی سلسلے کے بانی ہیں۔ کوٹ کرور میں قرآن مجید کی ساتوں قراء توں کی تکمیل کے بعد انھوں نے مروجہ علوم کی تکمیل کی غرض سے خراسان، بخارا، مدینہ منورہ اور فلسطینؑ کے بڑے بڑے علمی مرکزوں کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ کے قیام کے دوران میں اپنے زمانے کے نہایت ممتاز محدث شیخ کمال الدین یمنی سے حدیث کی تکمیل کی اور پھر کئی سال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضۂ مطہرّہ پر ذکر و فکر میں گزارے۔ فلسطین میں انبیاے بنی اسرائیلؑ کی قبور کی زیارت کے بعد وہ بغداد گئے اور شیخ شہاب الدین سہرورديؒ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوگئے۔ اس وقت ان کی حالت بقول اپنے مرشد کے ایک چوب خشک کی سی تھی جو آگ پکڑنے کے لیے مستعد تھی اور اس لیے صرف سترہ دن کی تربیت کے بعد شیخ نے انھیں اپنا خلیفہ مقرر کر دیا اور ملتان میں ایک سہروردی خانقاہ قائم کرنے کا حکم دیا۔ وہ ملتان میں نصف صدی سے کچھ زائد عرصے تک کام کرتے رہے۔ ان کی خانقاہ جو ایک شاندار عمارت ہے اور جس میں مقیمین اور زائرین کے رہنے کے لیے الگ الگ جگہیں ہیں، قرون وسطٰی کے ہندوستان میں صوفیانہ تلقین کا ایک بہت بڑا مرکز بن گئی تھی۔ ان کا انتقال ۷ صفر ۶۶۱ھ/ ۲۱ دسمبر ۱۲۶۲ء کو ملتان میں ہوا۔

شیخ بہاءالدینؒ کے سلسلے کو زیادہ تر سندھ اور پنجاب میں فروغ حاصل ہوا، اگرچہ ان کے مریدین ہرات، ہمدان اور بخارا میں بھی تھے۔ بطور صوفی ان کی شہرت ان کے "نفس گیرا" (وجدانی ذہانت) کی بنا پر تھی جس سے وہ اپنے مریدوں کے دلوں کو مسخر کر لیتے تھے۔ وہ بہت سی باتوں میں اپنے ہم عصر چشتی صوفیہ سے مختلف تھے: (۱) وہ ہر طرح کے لوگوں کو اپنے گرد جمع نہیں ہونے دیتے تھے اور جوالقوں اور قلندروں کی شاذ ہی ان تک رسائی ہوتی تھی، چنانچہ ان سے یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ مجھے عام لوگوں سے کوئی واسطہ نہیں؛ (۲) وہ امیرانہ ٹھاٹھ سے رہتے تھے اور ان کی خانقاہ میں غلے کے ذخیرے بھی تھے اور مال و دولت بھی؛ (۳) وہ مسلسل روزے رکھنے کے عادی نہ تھے؛ (۴) گو سلسلۂ چشتیہ میں زمین بوسی عام تھی، مگر وہ کسی کو اپنے سامنے جھکنے نہیں دیتے تھے؛ (۵) وہ فرمانرواؤں اور ان کے عہد داروں سے گہرے روابط رکھنے کے قائل تھے؛ (۶) وہ سماع کے قائل نہیں تھے.

بہاء الدین زکریاؒ کا قرون وسطٰی کی سیاسیات پر گہرا اثر و رسوخ تھا، چنانچہ ملتان پر اقتدار قائم رکھنے میں انھوں نے التتمش (۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء) کو بڑی مدد دی اور اس کا دیا ہوا اعزازی لقب "شیخ الاسلام" بھی قبول کیا۔ ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء میں جب منگولوں نے ملتان کا محاصرہ کر لیا اور ہرات کا حکمران بھی ان کے ساتھ مل گیا تو شیخ نے اپنے پاس سے حملہ آوروں کو ایک لاکھ دینار کی رقم پیش کی اور انھیں محاصرہ اٹھالینے پر راضی کر لیا۔

مآخذ : (۱) شیخ جمالی: کتاب سیر العارفین (دہلی)؛ (۲) حسن سجزی: فوائد الفواد، مطبوعہ نول کشور ۱۳۰۲ھ، ص ۵، ۶، ۱۰، ۲۹ بعد؛ (۳) حمید قلندر: خیرالمجالس، طبع کے۔ اے نظامی، علیگڑھ ۱۹۵۶ء، ص ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۸۳؛ (۴) میر خورد: سیرالاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۷۷، ۹۱، ۱۵۸؛ (۵) سیف بن محمد: تاریخ نامہ ہرات (طبع محمد زبیر صدیقی)، کلکتہ ۱۹۴۳ء، ص ۵۹ تا ۱۵۸؛ (۶) جامی: نفحات الانس، نو لکشور ۱۹۱۵ء، ص ۴۵۲؛ نیز دیکھیے (۷) عبدالحق محدث: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۲۶ تا ۲۷ (اردو ترجمہ از اقبال الدین احمد، کراچی ۱۹۶۳ء، ص ۵۸ بعد)؛ (۸) غوثی: گلزار ابرار، طبع Ivanow، مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ص ۹۸ بعد؛ ۱۸، (۹) E.D.Maclagan : *Gazetteer of the Multan District*، لاہور ۱۹۰۲ء، ص ۳۳۹ بعد.

○

اَلْبَیْضَاویؒ : (امام) عبداللہ بن عمر بن محمد بن علی، ابوالخیر (نیز ابوسعید)، ناصرالدین، شافعی مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور شیراز کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز رہے۔

ان کی شہرت ایک جید اور متبحر عالم کی حیثیت سے بھی ہے، انھوں نے تفسیر قرآن، قانون، فقہ، علم الکلام اور صرف و نحو جیسے متعدد موضوعات پر کتابیں لکھی ہیں۔ عام طور پر ان کی تصنیفات کی بنیاد دوسرے مصنفین کی تصنیفات پر ہے۔ البتہ ان کی شہرت اس بنا پر ہے کہ انھوں نے مختلف موضوعات پر جو کچھ لکھا ہے وہ اختصار اور ایجاز سے لکھا ہے۔ ان کی بہت مشہور تالیف ان کی تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل ہے، جو زیادہ تر زمخشری کی الکشاف کی تلخیص اور ترمیم شدہ صورت ہے۔ الکشاف گو زبردست علمیت کی آئینہ دار ہے، لیکن اس پر معتزلی نظریات کا رنگ چڑھا ہوا ہے، جن میں اصلاح پیدا کرنے کی کوشش میں البیضاوی نے بعض اوقات انھیں مسترد اور بعض اوقات حذف کر دیا ہے، لیکن کہیں کہیں البیضاوی نے ان تصورات کی اہمیت کو غالبًا نظر انداز کرتے ہوئے انھیں جوں کا توں بھی رہنے دیا ہے۔ اپنے مقدمے میں (فاضل مفسرؒ) نے اس کے اوریجنل ہونے کا دعوٰی نہیں کیا، بلکہ یہ لکھا ہے کہ میری مدت سے آرزو تھی کہ میں کوئی ایسی کتاب لکھوں جو ان بہترین افکار کا مجموعہ ہو جو میں نے نامور صحابہ کرامؓ، متقدر علماے تابعین اور دیگر سلف صالحین سے حاصل کیے ہیں۔ اس کتاب میں وہ ان عمدہ نکات اور دلچسپ لطائف کو بھی شامل کرنا چاہتے تھے جو ان کے پیش رووں اور خود ان کی تحقیقات کا حاصل تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے آٹھ مشہور اماموں (کیونکہ البیضاوی، قرآن کے قاریوں کی سات کی مروجہ تعداد میں یعقوب البصری کا بھی اضافہ کر لیتے ہیں) کی بعض قراء توں اور مستند قاریوں کی ان قراء توں کو بھی شامل کیا ہے جو کسی نہ کسی قراءت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کا نتیجہ ایک ایسی کتاب کی صورت میں ظاہر ہوا جو ہمیشہ بے حد مقبول رہی ہے اور اسی بنا پر کئی بار شائع ہو چکی ہے۔ اس پوری کتاب کی یا اس کے مختلف حصوں کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ براکلمان نے ان کی تعداد تراسی بتائی ہے اور ان کی فہرست مرتب کی ہے۔ اس کے بعد وہ دو کتابوں کا ذکر کرتا ہے جن میں ان دو مقامات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے جہاں البیضاوی نے الزمخشری کے اعتزال کا رد نہیں کیا۔ یہ کتاب کئی بار شائع ہو چکی ہے اور جس پر البیضاوی کی دیگر مطبوعہ یا مخطوطہ شکل میں موجود تصانیف میں سے منہاج الوصول الی علم الاصول (فقہ)، الغایۃ القصوی (دستاویز قانون)، لب الالباب فی علم الاعراب (صرف و نحو)، مصباح الارواح اور طوالع الانوار من مطالع الانظار (علم کلام) ہیں، انھوں نے ایک کتاب نظام التواریخ (مرتبہ سید منصور مع اردو حواشی، حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۰ء) فارسی میں بھی لکھی ہے، جو ۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵ء تک کی تاریخ عالم سے بحث کرتی ہے۔ السیوطیؒ نے الصفدی کے حوالے سے لکھا ہے کہ البیضاویؒ نے ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء میں وفات پائی۔ وہ کہتا ہے کہ السبکی نے سنہ وفات ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۲ء لکھا ہے، لیکن السبکی اپنی طبقات میں کوئی تاریخ نہیں لکھتا، الیافعی کے نزدیک ۶۹۲ھ/ ۱۲۹۳ء ہے۔ ریو Rieu (تتمہ فہرس مخطوطات عربی، در موزہ بریطانیہ، ص ۶۸) ایک قول کا حوالہ دیتا ہے، جس کی رو سے ان کا انتقال ۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء میں ہوا۔

مآخذ : (۱) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبرٰی، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۵۹؛ (۲) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۸۶؛ (۳) الیافعی: مرآۃ الجنان، حیدر آباد (دکن) ۱۳۳۷ تا ۱۳۳۹ھ، ۴: ۲۲۰؛ (۴) براکلمان، ۱: ۵۳۰ ببعد، تکملہ، ۱: ۷۳۸ ببعد؛ (۵) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۰ء، ص ۶۱۶ ببعد؛ (۶) طاش کوپرولو زادہ: مفتاح السعادۃ، ۱: ۴۳۶؛ (۷) العباس الموسوی: نزہۃ الجلیس، ۲: ۸۷۔

○

بَیْع : (ع)، لسان میں ہے: کہ بیع (فروخت کرنا)، شراء (خریدنا) کی ضد ہے اور بیع شراء کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ اضداد میں سے ہے، یعنی دو متضاد معنے دیتا ہے، لیکن باب افتعال سے ابتیاع کے معنی فقط خریدنے کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح لفظ شراء بھی اضداد میں سے ہے، اس کے معنی "خریدنے" کے علاوہ فروخت کرنا بھی ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ)۔

قرآن مجید میں لفظ بیع اور متعلقہ مشتقات پندرہ مرتبہ وارد ہوے ہیں (دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی: المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

بیع کے اصل معنی معاہدے کے اختتام پر ہاتھ ملانے کے ہیں اور بیعۃ بھی اسی سے ہے۔ اور شرئی کے معنی منڈی کی چہل پہل کے ہیں۔

بیع اسلامی قانون کی ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب خرید و فروخت کا معاہدہ یا معاملہ ہے، اس کے لیے ایجاب و قبول ضروری ہے۔ قرآن مجید میں بیع بمعنی تجارت [رک باں] بھی آیا ہے مثلاً ۹ [الجمعۃ]: ۶۲ میں تجارت کو ملتوی کرنے کا ذکر آیا ہے اور ۲۴ [النور]: ۳۷ میں تجارۃ اور بیع کے الفاظ میں ترادف بھی ہو سکتا ہے یا ترادف مع معنی زائد بھی۔ اسی طرح ۲ [البقرۃ]: ۲۷۵ میں بیع عمومی طور پر بمعنی تجارت ہے اور خصوصی طور پر بمعنی خرید و فروخت۔ شریعت میں معاہدہ بیع سے باہمی رضامندی سے مال کا مبادلہ مال سے مراد ہے۔ اس لحاظ سے بیع کی بحث دو طرح ہو سکتی ہے: (۱) محدود معنی میں تملیک کا معاہدہ؛ (۲) تجارت کے سلسلے میں معاہدہ اور اس کی صورتیں؛ اگرچہ دونوں میں معاہدے کی اخلاقی بنیادیں یکساں ہیں، یعنی فریقین کی طرف سے ایسا معاملہ جو فرد یا جماعت کی نقصان رسانی اور فریب دہی کے شوائب سے پاک ہو اور اس میں ایسی قطعیت ہو کہ بعد کے جھگڑے کا ہر امکان رفع ہو جائے۔ بیع کا تملیک کے تین ذرائع احراز (جیسے احیاے موات)، وراثت اور نقل میں سے موخرالذکر سے تعلق ہے اور یہ معاہدات اور عقد سے متعلق ہے اور اس میں علل اربعہ، یعنی علت فاعلی، علت مادی، علت صوری اور علت غائی پائی جاتی ہیں۔ اسلام میں دیگر تمدّنی عہدناموں کی طرح تملیکی یا تجارتی عہد و پیمان بھی ایک دینی فریضہ ہے اور اس کی اساس بھی معاملات میں سچائی، خوف خدا اور خلق خدا کے ساتھ دیانتدارانہ سلوک اور قانون عدل پر رکھی گئی ہے تاکہ باہمی تعلقات کی فضا خوشگوار رہے اور اجتماعی زندگی میں خلل اور فساد واقع نہ ہو۔

بیوع کی تفصیلات جملہ کتب فقہ میں موجود ہیں۔ ان کی چند اہم انواع یہ ہیں: (الف) سامان تجارت کو پیش نظر رکھا جائے تو فقہا نے ایسی بیع کی چار اقسام بیان کی ہیں: (۱) مقایضہ (barter)، یعنی سامان کے بدلے سامان؛ (۲) صرف تبادلہ (exchange)، یعنی نقد کا نقد سے تبادلہ، جیسے سونے کا سونے سے یا چاندی کا چاندی سے اس طرح تبادلہ کیا جائے کہ تعداد کے لحاظ سے دونوں طرف کی اشیا یکساں ہوں جیسے اصطلاح میں "مبادلہ" کہتے ہیں اور اگر دونوں طرف کی اشیا میں وزن میں برابری کو مد نظر رکھا جائے تو اسے اصطلاح میں "مراطلہ" کہتے ہیں؛ (۳) سلم جسے بعض فقہا نے سلف کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے، جس میں قیمت نقد وصول کر لی جاتی ہے اور جنس بعد میں ادا ہوتی ہے؛ (۴) بیع مطلق، یعنی دست بدست قیمت (ثمن) اور مال تجارت موجود ہو تو وہ بیع حاضر کہلاتی ہے ورنہ بیع غائب۔

(ب) باعتبار صحت و عدم صحت بیع کی چار اقسام ہیں (۱) بیع صحیح؛ (۲) بیع باطل؛ (۳) بیع فاسد؛ (۴) بیع مکروہ۔

فقہا نے شروط بیع کو چار اقسام پر منقسم کیا ہے اگر وہ نہ پائی جائیں تو بیع باطل یا فاسد یا مکروہ ہو جاتی ہے۔

۱۔ شروط انعقاد بیع، مثلاً بائع اور مشتری کے لیے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہوں، یا مبیعہ معدوم نہ ہو۔ فقہ حنفی میں ان شروط کی بارہ اقسام ہیں، جن میں سے تین کا تعلق بائع اور مشتری کے ساتھ ہے، ایک کا بیع کے عقد و قیام کے ساتھ، پانچ کا مال تجارت کے ساتھ، ایک کا ثمن اور سلعہ، یعنی مالِ تجارت کے ساتھ، ایک کا سامع کلام کے ساتھ، یعنی سودے کے وقت جو گفتگو ہو رہی ہے وہ فریقین سن اور سمجھ رہے ہوں اور ایک کا مقام بیع کے ساتھ ہے۔

۲۔ شروط انفاذ بیع، مثلاً یہ کہ مالِ تجارت پوری طرح فروخت کنندہ کی ملکیت اور قبضے میں ہو، مثلاً بیع الطیر فی الھواء، ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے یا سمندر میں پڑی ہوئی مچھلی کا سودا نہیں ہو سکتا۔

۳۔ شروط صحت بیع، مثلاً بیع موقّت نہ ہو، ثمن اور مبیعہ یعنی مال تجارت کی مکمل تعیین ہو (المبیع معلوماً والثمن معلوماً)۔

۴۔ شروط لزوم بیع، مثلاً ہر قسم کا خیار (خیار مجلس، خیار شرط، خیار عیب، خیار رویت، خیار تقریر) کالعدم نہ قرار دے دیا جائے یا مثلاً سودا کرنے والا مجور نابالغ نہ ہو۔

بیع کی وہ صورت جو تجارت کہلاتی ہے وہ بھی انہیں پاکیزہ اصولوں کی پابند ہے جن کا ذکر محدود انفرادی لین دین کے سلسلے میں اوپر ہو چکا ہے۔ قرآن مجید کی رو سے تجارت طیب عمل ہے، لیکن وہ عام طریقے جن سے تمدّن کو نقصان پہنچتا ہے، مثلاً اِحتکار وغیرہ، یا ایسے سودے جن میں سُود اور قمار کا دخل ہوتا ہے ممنوع ہیں۔

تجارت میں بھی فریقین کی رضامندی ضروری ہے، جب معاملہ طے ہو جائے تو ضروری ہے کہ اسے بائع یا مشتری نبھائیں، گو بعض شرائط کے ماتحت وہ اسے فسخ بھی کر سکتے ہیں۔ تجارت میں قسمیں کھانے کو بھی منع کیا گیا ہے، حجت و تکرار اور جھگڑے کو بھی نا پسند کیا گیا ہے۔ کم تولنے کی تو سخت ممانعت اور وعید ہے اور ملاوٹ کے لیے سخت وعید آئی ہے۔ شراب، خنزیر، بت اور میتہ کی تجارت کو بھی منع کیا گیا ہے۔ پانی کو انسانوں کا مشترک مال سمجھا گیا ہے اس کا بیچنا بھی درست نہیں۔ غرض وہ تمام سودے جن میں مذکورہ بالا شرائط کو مدنظر نہ رکھا جائے ممنوع ہیں (تفصیل کے لیے رک بہ تجارت)۔

مآخذ: (۱) کتب لغت، مثلاً لسان العرب، بذیل مادہ ب ی ع؛ تاج العروس، بذیل مادہ؛ راغب: مفردات، ابن الاثیر، نہایۃ؛ (۲) کتب حدیث، مثلاً صحاح ستہ، صحاح اربعہ، مالک: موطا، بذیل کتاب البیوع؛ (۳) کتب فقہ، مثلاً الشافعی: کتاب الام، السحنون: المدونۃ الکبریٰ، الہدایۃ، درالمختار، عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۲: ۱۴۷؛ (۴) الغزالی: کیمیاے سعادت، مطبوعہ تہران، ۱: ۲۵۹؛ (۵) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، بذیل طلب الرزق، المبادلہ؛ (۶) نذیر احمد: الحقوق والفرائض، ۳: ۲۶۳، آداب البیع؛ (۷) عبدالرحیم: *Muhammaden Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء ص ۲۹۰، Sale (اردو ترجمہ: اصول فقہ اسلامی)؛ (۸) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل بیع۔

○

بَیْعَۃ: (ع)، (اردو: بیعت) اصطلاح میں اس سے ایسا عمل مراد ہے جسے انجام دے کر کوئی شخص یا جماعت کسی دوسرے شخص کے اقتدار کو تسلیم کر لے، چنانچہ خلیفہ کی بیعت وہ عمل ہے جس سے اس امر کا اعلان و اعتراف مقصود ہوتا ہے کہ وہ اسلامی حکومت کا سربراہ ہے۔

۱۔ اشتقاق: "بیعت" کی اصطلاح بیع سے نکلی ہے، جس کے لغوی معنی ہیں بیچ دینا۔ بیعت در اصل اس حرکت جسمانی کو کہتے ہیں جو عرب قدیم میں دو شخصوں کے مابین کسی معاہدے کے طے پا جانے کی علامت تھی اور جس میں ہاتھ سے ہاتھ ملایا جاتا تھا۔ کسی کام کے لیے تَبَایَعَ عَلَی الْاَمْرِ کے معنے "کسی کام میں معاہدہ طے پا جانے" ہی کے ہیں۔ بیعت میں معاہدے کی علامت مصافحہ تھی اور چونکہ ایک سردار کا انتخاب (اور اس کی حاکمیت کو تسلیم کر لینے کا عہد) ہاتھ سے ہاتھ ملا کر کیا جاتا تھا، لہٰذا اس کے لیے وہی لفظ (بیعت) بولا جانے لگا اور بیعت کرتے وقت بھی بیعت لینے والا اپنا ہاتھ بیعت کرنے والے کے ہاتھ پر رکھتا ہے۔ بلکہ صوفیہ کے بعض سلسلوں میں پیر مرید کا ہاتھ تھام کر بیعت لیتا ہے۔

بیعت کے دو بڑے مقاصد ہیں: ایک تو اصولاً کسی عقیدے سے وابستگی اور کسی شخص کی تعلیم کو قبول کرنا۔ دوسرے معنی کسی کی حاکمیت کو تسلیم کرنا۔ وہ بیعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور ان پر ایمان لانے والوں کے مابین ہوتی تھی وہ اسی قسم کی تھی (۴۸ [الفتح]: ۱۰ و ۱۸، ۶۰ [الممتحنۃ]: ۱۲)۔ بیعت کا یہ مقصد بھی ہوتا تھا کہ کسی شخص کی قائم شدہ حکومت کو تسلیم کر کے اس کی اطاعت کی جائے۔ کسی نئے خلیفہ کے حق میں بھی اسی قسم کی بیعت ہوتی تھی۔

(۲) قانونی نوعیت: قانونی نظریئے کا تجزیہ کریں تو بیعت ایک قرارداد اور ایک معاہدہ ہے۔ اس میں ایجاب و قبول اور باہمی رضامندی ضروری ہے، یعنی ایک طرف انتخاب کرنے والوں کی رضامندی یا ارادہ جس کا امیدوار کو نامزد کرنے میں اظہار ہوا اور جس میں ان کی استدعا بھی شامل ہے اور دوسری طرف منتخب ہونے والے کا اظہار رضامندی، جسے اس کی طرف سے "قبولیت" سمجھنا چاہیے، مگر بیعت کے انتخاب کے ساتھ غیر مشروط پر اطاعت لازمی نہیں، کیونکہ ایسا کرنے سے آزادیِ فیصلہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ تاہم اکثر اوقات بیعت میں اطاعت کا مفہوم بھی شامل ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ انتخابی بیعت میں انتخاب کرنے والوں (اہل الاختیار) کی کتنی تعداد ہونی چاہیے' جس سے عملِ بیعت شرعاً درست ہو جائے۔ اس باب میں متعدد رائیں ہیں جن میں باہم وسیع اختلاف ہے اور ایک انتہا سے دوسری انتہا تک پہنچتی ہیں۔ ایک طرف یہ نظریہ ہے کہ بیعت کا پوری سلطنت کے تمام صالحین کی طرف سے اظہار ضروری ہے اور دوسری طرف خیال یہ ہے کہ صرف ایک فرد کا بیعت کر لینا بھی کافی ہے۔

بیعت کی تکمیل صرف "قبول" سے ہو جاتی ہے۔ اس کے جواز یا محض ثبوت کے لیے نہ تو جسمانی اشارہ و حرکت (Manumissio) کی شرط ہے اور نہ حلف اٹھانے کی۔ اظہارِ رضامندی کے لیے کسی خاص رسم کی انجام دہی بھی ضروری نہیں۔ اتنا ہی کافی ہے کہ اس کا اظہار کسی واضح اور قطعی صورت میں کر دیا جائے۔

ایک ہی شخص کی بیعت کے عمل کی رسم کو دو یا زیادہ جلسوں میں سرانجام دیا جا سکتا ہے' چنانچہ بعض دفعہ اس کا پہلا قدم بیعت الخاصہ کے ذریعے اٹھایا جاتا ہے' جس میں نہایت محدود تعداد میں حکومت کے مقتدر عمال (اہل العقد) حصہ لیتے ہیں' بعد ازاں بیعۃ العامہ ہوتی ہے۔ مزید براں بیعت کے لیے بعض اوقات باضابطہ اجلاس منتخب صوبوں کے مرکزی مقامات میں منعقد کیے جاتے ہیں۔

عہد بنو امیہ سے ایک اور رسم "تجدید البیعۃ" کا رواج ہوا' جس کے ذریعے خلیفہ یا بادشاہ اپنے عہد حکومت میں از سر نو بیعت لے کر اپنے یا اپنے ولی عہد کے حق میں تائید حاصل کرتا تھا۔ یہ بیعت دو یا زیادہ مرتبہ بھی ہوتی تھی۔ حکمران وقت اسے رعایا کے دل میں وفاداری کے جذبے کو مستحکم کرنے کی غرض سے استعمال کرتا تھا۔

بیعت قطعی طور پر بیعت کرنے والوں اور ان کے متویدوں کو پابند کر دیتی ہے۔ بیعت نے دور عباسیہ کی ابتدا ہی سے مذہبی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ اس نے اس پابندی کو اور بھی سخت کر دیا۔ اس کی وجہ سے اقتدار کا مسئلہ دینی نوعیت اختیار کر گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اولوالامر کے ساتھ بیعت (معاہدہ) کو خدا کے ساتھ معاہدہ سمجھا جانے لگا۔ پھر چونکہ بیعت کی خلاف ورزی کی دنیوی انتہائی سزا (یعنی موت) رکھی گئی اس لیے بیعت ایک نازک ذمے دارانہ دینی عمل بن گئی۔ بیعت کی پابندی شخصی اور مدت العمر کے لیے ہوتی ہے۔ در اصل محدودالوقت بیعت کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ تاہم شریعت نے ایک طرح خلفا کی معزولی پر ایک شرط بھی لگا دی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کی بیعت کی جائے وہ احکام الٰہی پر پوری طرح پابند رہے گا جس کے یہ معنے ہیں کہ اگر صاحب امر ان احکام الٰہی پر قائم نہ رہے تو بیعت کرنے والے بھی پابندی سے آزاد ہو جائیں گے' لیکن اس فسخ بیعت کے لیے تقویٰ' عدل اور محض لوجہ اللہ اور لدین اللہ کی شرط ہے اور اس میں بڑی چھان بین کی ضرورت ہے تاکہ فسخ بیعت اور بغی میں امتیاز رہے۔ نیز بیعت لینے والا خود بھی اپنے آپ کو معزول کر سکتا ہے' جیسا کہ حضرت امام حسنؓ نے کیا یا حضرت علیؓ نے تحکیم کے فیصلے کے مطابق معزول ہونے پر آمادگی کا اظہار فرما دیا۔

مآخذ: (۱) الفراء: الاحکام السلطانیہ' قاہرہ' ۱۹۳۸ء؛ (۲) فیروز آبادی: القاموس المحیط' بذیل مادہ بیع؛ (۳) ابن خلدون: المقدمہ' بیروت ۱۹۰۰ء' (ترجمہ انگریزی از Rosenthal' نیویارک ۱۹۵۹ء' ۱: ۴۲۸ ببعد)؛ (۴) الماوردی: الاحکام السلطانیہ؛ (۵) Dozy: *Suppl.*' بذیل مادہ بیع (بیعہ کے سلسلے میں مزید تاریخی' دینی اور شرعی نوعیت کی معلومات کے لیے مفتاح کنوز السنۃ (مصر' ۱۹۳۴ء) تعریب محمد فواد عبدالباقی' ص ۸۵ تا ۸۶ (مادہ البیعۃ) کے حوالے دیکھیے) نیز رکّ بہ بیعہ در آ آ آ' بذیل مادہ .

بیمارستان: (اکثر بالتخفیف "مارستان")' فارسی کلمہ "بیمار" اور لاحقہ "ستان" (بمعنی جگہ) سے مرکب ہے' بمعنی ہسپتال۔ جدید محاورے میں بیمارستان کا اطلاق خصوصاً پاگل خانے پر ہوتا ہے۔

(۱) ابتدائی دور اور اسلامی مشرق: خود عربوں کے قول کے مطابق المقریزی: الخطط' ۲: ۴۰۵ (مصر ۱۳۲۶ھ' ۳: ۲۵۸)' سب سے پہلے ہسپتال کی بنیاد یا تو مصر کے ایک اساطیری قبطی بادشاہ مناقیوش نے رکھی تھی' یا بقراط نے۔ بقراط کے متعلق کہا

جاتا ہے کہ اس نے اپنے گھر کے پاس ایک باغ میں بیماروں کے لیے ایک قیام گاہ آخندوکین Xenodokeion بنائی تھی۔ عہد عتیق میں ہسپتال چونکہ لوگوں کی زندگی میں کوئی نمایاں حیثیت نہ رکھتے تھے، لہٰذا مذکورہ بالا حوالوں سے ان کے آغاز کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ اسلامی دور میں خلیفہ الولید ابن عبدالملک (۸۶ھ/ ۷۰۵ء تا ۹۶ھ/ ۷۱۵ء) پہلا شخص تھا جس نے عالم اسلام میں مارستان تعمیر کیا، اس میں اطبا رکھے اور ان کے لیے وجہِ معاش (ارزاق) مقرر کی (المقریزی، محل مذکور)۔ بقول الطبری (۲: ۱۱۹۵)، الولید نے کوڑھیوں کو علیحدہ رکھنے کا حکم دیا اور ان کے لیے عام لوگوں سے اختلاط ممنوع قرار دیا اور ان کے لیے مدد معاش مقرر کر دی۔ الطبری (۲: ۱۲۷۱) لکھتا ہے کہ الولید نے کوڑھیوں کو عطیے دیئے اور بھیک مانگنے سے منع کیا۔ اس نے ہر اپاہج کے لیے ایک خادم اور ہر اندھے کے لیے ایک عصاکش (رہنما) مقرر کر دیا تھا (نیز دیکھیے الذہبی: تاریخ اسلام، ۴: ۶۷)۔ تقریباً اسی طرح جیسا کہ بعد میں مسلم ہسپانیہ میں کیا گیا، جہاں قرطبہ کا پورا ایک محلّہ "ربض المرضیٰ" (بیماروں کی بستی) کے طور پر معروف تھا (دیکھیے E.Levi-Provencal: *mus.* *Hist Esp.*، ۳: ۳۸۱ تا ۳۸۲، ۴۳۴)۔

اسلام میں ہسپتالوں کے قیام میں خوزستان میں جندیشاپور کے مدرسۂ طب اور ہسپتال کا اثر بھی پڑا۔ اس ادارے نے، جس کی بنیاد ساسانیوں نے رکھی تھی، اپنی شامی، ایرانی اور ہندی اور آخر میں یونانی روایات کو عربوں کے عہد تک برقرار رکھا اور جس وقت دارالحکومت العراق میں منتقل ہو گیا، اس نے طب عربی کے ارتقا پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ جہاں تک ہسپتالوں کا تعلق ہے، جندیسابور سے رابطے کے ثمرات ہارون الرشید (۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء تا ۱۹۳ھ/ ۸۰۹ء) کے عہد حکومت میں ظاہر ہوئے، جس نے جبرائیل بن بختیشوع کو، جو اس (جندیسابور) کے مدرسے کا عیسائی طبیب تھا بغداد میں ایک بیمارستان کے قائم کرنے کا کام سپرد کر دیا۔ اسی موقع پر جندیسابور کے بیمارستان کے ایک ماہر دواساز کو بغداد بھجوا دیا گیا۔ (ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ Lippert، ص ۳۸۳ تا ۳۸۴؛ ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۱۷۴ تا ۱۷۵)۔ بغداد کا اصلی ہسپتال جنوب مغربی مضافات شہر میں نہر کرخایا پر واقع تھا۔

یہ بات واضح نہیں کہ ہارون کا بیمارستان کب تک تنہا چلتا رہا۔ بہرحال ہم یہ سنتے ہیں کہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے شروع سے یا اس سے ذرا پہلے سے بغداد میں نئے بیمارستانوں کا سیلاب امڈ آیا۔ ایک بیمارستان کی بنیاد بدر المعتضد (۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء تا ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء) کے غلام المعتضدی نے دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے پر الحرم کے علاقے میں رکھی تھی (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۱، دیکھیے ۲۱۴)۔ ایک اور بیمارستان علاقہ الحربیہ میں، شہر المنصور کے شمال میں تھا جس کے لیے ۳۰۲ھ/ ۹۱۴ء میں نیک وزیر (ابوالحسن) علی بن عیسیٰ نے ایک وقت مقرر کر دیا تھا۔ اسی وزیر نے نہ صرف اس ہسپتال کی، بلکہ بغداد، مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے تمام ہسپتالوں کی نگرانی ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی کے سپرد کی تھی (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۳۴)، بیمارستان السیدہ دجلہ کے مشرقی کنارے پر تھا جسے سنان بن ثابت نے محرم ۳۰۶ھ/ جون ۹۱۸ء میں بنایا تھا۔ وہ غالباً بغداد اور دیگر مقامات کے ہسپتالوں کے منتظم عمومی کی حیثیت سے ابوعثمان الدمشقی کا جانشین مقرر ہوا تھا (ابن اصیبعہ، ۱: ۲۲۱ تا ۲۲۲)، البیمارستان المقتدری، باب الشام میں (۳۰۶ھ) کے قریب ہی کے عہد میں تعمیر ہوا (ابن ابی اصیبعہ، ۱، ۲۲۲) اور بیمارستان ابن الفرات، درب المفضل میں۔ کہتے ہیں کہ اسے ۳۱۳ھ/ ۹۲۵ء میں ثابت بن سنان کی نگرانی میں دے دیا گیا تھا (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۴)۔ ان ہسپتالوں کی آمدنی کا ذریعہ وہ اوقاف ہوتے تھے جنھیں ارباب اختیار اور اہل ثروت اس مطلب کے لیے قائم کر دیا کرتے تھے۔ یہ اوقاف متولیوں کے ہاتھوں میں ہوتے تھے جو شاید بعض صورتوں میں اپنے فرائض کا پورا خیال نہیں رکھتے تھے (دیکھیے ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۱)۔

صوبائی ہسپتالوں کے متعلق ہماری معلومات نسبۃً کم ہیں، لیکن کچھ ہسپتال چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی سے پہلے یقیناً موجود تھے۔ ری کا بیمارستان، جس کا الرازی بغداد آنے سے پہلے ناظم تھا، جہاں اس نے ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء کے قریب ایک ہسپتال کے ناظم کی حیثیت میں وفات پائی (ابن القفطی، ص

۲۷۲)' ایک بڑا ادارہ تھا (ابن القفطی' ص ۲۷۳' ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۳۱۰ تا ۳۱۱) اور غالباً کچھ عرصے سے قائم تھا' ایک پاگل خانہ باسط اور بغداد کے درمیان دیر ہزقل کے مقام پر تھا' جسے المبرد نے المتوکل کے عہد خلافت میں دیکھا تھا' یعنی ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء اور ۲۴۷ھ/ ۸۶۱ء کے درمیان (المسعودی: مروج' ۷: ۱۹۷ بعد).

سنان بن ثابت (م ذوالحجہ ۳۳۱ھ/ ۹۴۲ء' الفہرست' ص ۳۰۲)' کے زمانے میں علی بن عیسیٰ مذکور کے حکم کے مطابق اطبا روزانہ جیل خانوں کا معائنہ کرتے تھے۔ بیمار قیدیوں کی دوا دارو کی جاتی تھی اور حسب ضرورت ان کے لیے مزورات بھی (یعنی طعام بے گوشت کہ جس میں دھنیا وغیرہ ڈال کر بیماروں کے لیے پکاتے ہیں) تیار کیے جاتے تھے (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۲۲۱)۔ اسی زمانے میں اطبا اور ان کے ہمراہ ایک کشتی شفاخانہ کو سواد (یعنی عراق زیریں) کے دیہات میں بھیجا جاتا تھا۔ اس کشتی شفاخانے سے متعلق سنان اور وزیر کے درمیان خط و کتابت سے مترشح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بلا امتیاز غیر مسلموں اور مسلموں دونوں کا علاج بیمارستانوں میں ہوتا تھا (ابن ابی اصیبعہ' کتاب مذکور).

عضدالدولۃ بویہی نے دریاے دجلہ کے موڑ پر مغربی بغداد میں جب "بیمارستان عضدی" کی بنیاد رکھی تھی تو اس وقت بغداد کے مذکورہ بالا بیمارستانوں میں سے کم از کم کچھ بہرحال موجود تھے۔ عضدالدولۃ کا یہ ہسپتال عضدالدولۃ کی وفات سے تھوڑا عرصہ پہلے' یعنی ۳۷۲ھ/ ۹۸۲ء میں قائم ہوا' (الذہبی: دول الاسلام' ۱: ۱۶۷) اور بغداد کا سب سے زیادہ شاندار ہسپتال سمجھا جاتا تھا اور الرازی کا نام اس ہسپتال کے سلسلے میں بار بار لیا جاتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ الرازی نے اس ہسپتال کی جگہ اس طریقے سے منتخب کی کہ اس نے بغداد کے دونوں حصوں کے ہر ناحیے میں گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لٹکوا دیا' اور جہاں گوشت میں بدبو نسبۃً دیر میں پیدا ہوئی وہ جگہ ہسپتال کے لیے منتخب کر لی' نیز یہ کہ عضدالدولۃ نے الرازی کو ایک سو سے زائد اطبا میں سے اس نئے ادارے کا مہتمم اعلیٰ منتخب کیا تھا (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۳۰۹ تا ۳۱۰)' لیکن الرازی پچاس برس پہلے فوت ہو چکا تھا۔ اس اختلاف زمانی کی توجیہ' جس کی طرف ابن ابی اصیبعہ (: کتاب مذکور) پہلے ہی توجہ دلا چکا ہے' یہ ہو سکتی ہے کہ بیمارستان عضدی اور بیمارستان معتضدی کے املا میں مماثلت پائی ہے' بیمارستان معتضدی کی بنیاد المعتضد نے الرازی کی زندگی ہی میں رکھی تھی (دیکھیے اوپر).

جب عضدالدولۃ نے بغداد میں بیمارستان بنایا تو اس میں چوبیس اطبا تھے (ابن القفطی' ص ۲۳۵ تا ۲۳۶)۔ ماہرین خصوصی کی متعدد جماعتوں کا بھی ذکر آتا ہے (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۳۱۰)۔ جبرائیل بن عبیداللہ کے کام کرنے کے مقررہ اوقات ہفتے میں دو دن اور دو راتیں ہوتی تھیں اور اس کی تنخواہ ماہانہ تین سو درہم تھی (ابن القفطی' ص ۱۴۸)۔ عضدی ہسپتال میں لیکچر دیے جاتے تھے (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۲۳۹' ۲۴۴)' اور اس طریقے سے جو کتابیں پڑھائی جاتی تھیں ان میں سے بعض کا ہمیں علم ہے' ابن التلمیذ بعد میں عضدی ہسپتال کا صدر بنا (ابن ابی اصیبعہ' ۱: ۱۶۱' ۲۵۹)۔ جب ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء میں ابن جبیر بغداد آیا تو یہ جگہ ایک بڑے قلعے کی مانند تھی' جس میں آب رسانی کا انتظام دریاے دجلہ سے تھا او شاہی محلات کا پورا ساز و سامان موجود تھا (رحلۃ' طبع ڈخویہ De Goeje' ص ۲۲۵ تا ۲۲۶).

مسلمانوں کے ازمنۂ وسطیٰ کے بڑے بڑے ہسپتالوں کے سلسلے کے ایک اور ہسپتال کی بنیاد نورالدین بن زنگی (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء تا ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۵ء) نے دمشق میں رکھی تھی۔ (المقریزی: خطط' ۲: ۴۰۸' مصر ۱۳۲۶ھ' ۴: ۲۶۲) ہسپتال کے ملازمین رجسٹروں میں مریضوں کے نام اور وہ اخراجات بھی درج کرتے تھے جو ہر ایک مریض کی غذا اور دواؤں وغیرہ کے لیے روزانہ خرچ کیے جاتے تھے۔ حلب میں بھی ایک نوری ہسپتال تھا (راغب الطباخ: تاریخ حلب' ۲: ۷۷).

جب احمد بن طولون نے ۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء تا ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء میں بیمارستان بنایا' تو اس وقت تک مصر میں کوئی بیمارستان موجود نہ تھا (المقریزی: خطط' ۲: ۴۰۵' مصر ۱۳۲۶ھ' ۴: ۲۵۸)۔ اس ادارے میں مردوں اور عورتوں کی آسائش کے لیے وافر سامان مہیا تھا۔ بیمارستان ناصری سلطان

صلاح الدین نے تعمیر کیا تھا، لیکن المنصور قلاوُن کا عظیم الشان بیمارستان جو ۶۸۳ھ/ ۱۲۸۴ء میں گیارہ ماہ اور کچھ دن میں مکمل ہوا (خطط، طبع مصر ۱۳۲۶ھ ۴: ۲۶۰)، مصر میں اپنی قسم کا سب سے زیادہ شاندار ہسپتال تھا، اور شاید ان سب ہسپتالوں سے زیادہ مکمل جو دنیاے اسلام میں اس وقت تک دیکھنے میں آئے تھے (المقریزی، خطط، ۲: ۴۰۶، مصر ۱۳۲۶ھ محل مذکور)۔ اس میں مردوں اور عورتوں دونوں کو داخل کیا جاتا تھا۔ منصوری ہسپتال میں جو پہلے فاطمیوں کا محل تھا، آٹھ ہزار نفوس کے لیے جگہ تھی، علیحدہ علیحدہ ایوان یا وارڈ تھے، جن میں حمیات (یعنی بخاروں کے لیے)، آشوب چشم، موارد عمل جراحی اور اسہال کے مریضوں کے لیے الگ الگ ایوان تھے، جہاں مریضوں کا علیحدہ علیحدہ علاج ہوتا تھا، اس میں ادویہ سازی کا شعبہ، نسخے بنانے کا کمرہ اور مخازن تھے، ہر دو صنف کے خدمت گزار، کثیرالتعداد انتظامی عملہ، لیکچروں کے لیے انتظامات، غرض وہاں بیماروں کی شفایابی کے لیے ہر وہ چیز موجود تھی جو اس عہد کے بہترین تجارب کی رو سے ضروری تھی (خطط، ۲: ۴۰۶ تا ۴۰۸)۔

(۲) المغرب کے اسلامی ممالک: شمالی افریقہ میں پہلا بڑا ہسپتال، جس کے متعلق کوئی شہادت موجود ہے، قاہرہ کے بڑے ہسپتال کے قیام سے تقریبا ایک صدی پہلے سلطان یعقوب المنصور الموحدی (۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ تا ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۹ء) کے ہاتھوں مراکش میں تعمیر ہوا تھا۔ اس سلطان کو عمارتیں بنانے کا بہت شوق تھا (دیکھیے المعجب طبع محمد الفاسی، ۱۹۳۸ء، ص ۱۷۶ تا ۱۷۷۔ (=طبع ڈوزی ص ۲۰۹)۔ اسی سلطان نے اپنی سلطنت کے مختلف حصوں میں پاگلوں، کوڑھیوں اور اندھوں کے لیے بھی ہسپتال تعمیر کیے (دیکھیے القرطاس، مطبوعہ فاس، ۱۳۰۵ھ، ص ۱۵۴، ترجمہ Beaumier، ص ۳۰۶)۔

عظیم مرینی سلطانوں [رک بآں]، مثلا ابو یوسف یعقوب، ابوالحسن اور ابو عنان نے ان ہسپتالوں کو بدستور قائم رکھا بلکہ ان کی تعداد میں اضافہ بھی کیا (القرطاس، فاس ۱۳۰۵ھ، ص ۲۱۴)۔ زمانہ بعد کے سلاطین نے ان محاصل کو جو ہسپتالوں پر صرف ہونے چاہییں تھے اپنے تصرف میں لے لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہسپتالوں کی حالت خراب ہو گئی یا بند ہو گئے۔

کوڑھیوں کو، جنھیں حسن تعبیر سے جذمی کے بجاے "مرضی" کہتے تھے، شہروں سے باہر "الحارہ" نام کے ایک خاص محلے میں رکھا جاتا تھا (القرطاس، رباط ۱۹۳۶، ۱: ۵۳ تا ۵۴)۔ مراکش میں "حارہ" ابتدا میں باب آغمات کے باہر تھا۔ یہاں تک کہ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے اختتام پر سلطان المنصور السعدی نے انھیں باب دکالۃ کے باہر منتقل کر دیا۔

تونس میں، سلطان ابو فارس الحفصی نے "مفلس، غریب الدیار اور بیمار مسلمانوں" کے لیے پہلے ہسپتال کی بنیاد رکھی، جو ۸۲۳ھ/ ۱۴۲۰ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ غرناطہ میں بنو نصر کے سلطان محمد پنجم نے "بیمار اور غریب مسلمانوں" کے لیے ایک شاندار ہسپتال بنایا، جو ۷۶۸ھ/ ۱۳۶۷ء میں مکمل ہوا۔ المغرب اور بلاد اسلامیہ میں جن بادشاہوں نے اکثر ہسپتال تعمیر کیے، انھوں نے ایسی منازل بھی بڑے بڑے شہروں کے باہر بنائیں جن کا نام "زاویہ" [رک بآں] ہو گیا۔

۳۔ ترکیہ: پہلا سلجوقی دارالشفاء (ہسپتال) اور مدرسہ ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۶ء میں قیصری کے مقام پر قائم ہوا۔ اس کے بعد دوسرے شہروں اور علاقوں میں ہسپتال بنے۔ آناطولی کے ہسپتالوں کو آج کی طرح اس وقت بھی بیمارستان، مارستان، تیمارخانہ، دارالشفاء یا دارالعافیہ کہتے تھے۔ وہ عام ہسپتال تھے، اس معنی میں کہ ان میں ہر قسم کے مریضوں کو داخل کر لیا جاتا تھا، اور ان کے عملے میں جرّاح، اطبّاء، دواساز اور امراض چشم کے ماہر ہوا کرتے تھے۔ ان کے مصارف کے لیے علیحدہ روپیہ رہتا تھا، اور ان کی تنظیم ان کی جاے وقوع کی وسعت، اہمیت اور مخصوص ضروریات کے مطابق ہوا کرتی تھی۔

آناطولی میں پہلا عثمانی بیمارستان، برسہ کا دارالشفاے یلدرم تھا۔ جب عثمانیوں نے ۷۲۶ھ/ ۱۳۰۶ء میں برسہ کو سر کیا، تو اس میں کوئی ہسپتال نہ تھا۔ پہلے عثمانی سلطانوں (سلطان اورخان مراد اول، یلدرم بایزید) نے شہر کو بھی وسعت دی اور کچھ ادارے قائم کیے جن میں سے ایک دارالشفاے یلدرم تھا، جس کا افتتاح ۸۰۲ھ/ ۱۳۹۹ء میں ہوا۔ اب یہ شکستہ ہو چکا ہے۔

وہ کوڑھی خانہ جو مراد دوم (۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء تا

۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء) کے عہد میں ادرنہ میں تعمیر ہوا تقریباً دو صدیوں تک چلتا رہا۔ اس کوڑھی خانے سے پہلے، ترک آناطولی میں سیواس(Sivas)، قسطمونی (Kastamonu) اور قیصری کے مقامات پر دوسرے کوڑھی خانے بنا چکے تھے۔

دارالشفاے فاتح، جس کا افتتاح ۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰ء میں ہوا، محمد دوم الفاتح (۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء تا ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء) نے تعمیر کیا تھا اور وہ اس کے کلّیہ (کالج) کا ایک حصہ تھا۔ اگرچہ متعدد بڑی بڑی آتش زدگیوں کے باعث یہ ہسپتال اب کھنڈر ہو گیا ہے، تاہم اس کی عمارتوں سے گزشتہ صدی تک کام لیا جاتا رہا تھا۔

اسی صدی میں بایزید دوم (۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء تا ۹۱۸ھ/ ۱۵۱۲ء) میں ادرنہ میں دریاے تنجہ کے کناروں پر ایک اور "عمارت" قائم کی۔ اس ادارے کا ایک حصہ ہسپتال تھا، جو اس سلطان کے نام سے موسوم تھا۔ اس کی تعمیر ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء میں شروع ہوئی اور آٹھ برس میں مکمل ہوئی۔ اب یہ ادارہ کھنڈر بن چکا ہے، اس کا وسیع عملہ اس صدی کے آغاز تک عوام کی خدمت بہت خوبی سے کرتا رہا۔

سولھویں صدی کے دوران میں بڑے بڑے تین ہسپتال استانبول میں قائم ہوے اور ایک مبیسہ میں، خاسکی کا بیمارخانہ ۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء میں، خرم سلطان زوجہ سلطان سلیمان اعظم کے نام پر استانبول میں تعمیر ہوا تھا۔ حافظ سلطان کا دارالشفاء ۹۴۶ھ / ۱۵۳۹ء میں سلطان کی والدہ کے اعزاز میں مبیسہ کے مقام پر تعمیر ہوا۔

چوتھا ہسپتال، طوپ طاشی (Toptasi) کا بیمارخانہ ۹۹۱ھ / ۱۵۸۳ء میں نور بانو سلطان، والدۂ مراد ثالث (۹۸۲ھ/ ۱۵۷۴ء تا ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵ء) کے نام پر استانبول میں تعمیر ہوا، یہ ادارہ ہسپتال کے طور پر ۱۹۲۷ء تک کام کرتا رہا۔

سترھویں صدی میں، احمد اول (۱۰۱۲ھ/ ۱۶۰۳ء تا ۱۰۲۶ھ/ ۱۶۱۷ء) نے اپنی مشہور مسجد کے قریب، یونانی گھڑدوڑ کے میدان (Hippodrome) کے عقب میں ایک بہت وسیع ہسپتال تعمیر کرایا۔ ہسپتال کا افتتاح ۱۰۲۵ھ/ ۱۶۱۶ء میں ہوا تھا، اور ابھی حال ہی میں ایک نئے سکول کے لیے جگہ بنانے کی خاطر اسے مسمار کر دیا گیا ہے۔

ان کے علاوہ بھی ترکوں نے بہت سے ہسپتال اور ادارے قائم کیے جن کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے پانچ صدیوں میں صرف استانبول ہی میں تقریباً ستر ہسپتال تعمیر کیے۔

مآخذ : ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

بیّومیّۃ : ایک مصری طریقہ (مسلک تصوف) جس کی بنیاد علی بن الحجازی بن محمد البیّومی الشافعی نے رکھی تھی، جو ۱۱۰۸ھ/ ۱۶۹۶ء میں قاہرہ میں پیدا ہوے اور وہیں ۱۱۸۳ھ/ ۱۷۶۹ء میں وفات پائی۔ احمدیہ اور خلوتیہ (متوخرالذکر بذریعہ دمرداشیہ) طریقوں کو جمع کرنے کے بعد بیّومی نے ایک ایسے "ذکر" کی بنیاد رکھی جس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ اسے بلند آواز میں اور زور دے کر ادا کیا جاتا تھا۔ بیّومی کے طریقے کی ایک دوسری خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے غریب طبقوں کو حد سے زیادہ متاثر کیا اور رہزنوں کو راہ راست دکھانے میں خاص کردار ادا کیا، چنانچہ رہزنوں کی ایک بہت بڑی جماعت بیّومی کے ہاتھ پر تائب ہوئی اور پھر اس مسلح جماعت میں شامل ہو گئی جو ہمیشہ ان کے ساتھ رہتی تھی، جب وہ کبھی کبھار باہر نکلتے تھے، لیکن بیومی کے اثر و رسوخ کی ایک بڑی وجہ ان کے تیخ و جمود کی وہ شدتیں تھیں جو "ذکر" کے دوران میں ان پر وارد ہوتی تھیں۔ علما نے ان کی مجالس "ذکر" کو (جو حسینی مشہد میں ہر منگل کو منعقد ہوتی تھیں)، ممنوع قرار دینے کی جو کوشش کی، اسے ناکام بنانے میں شیخ شبروی شیخ الجامع الازھر کے عزم نے بڑا کام کیا اور اس مسئلے پر ان کی ثابت قدمی ان کی عام کمزور روش کے برعکس تھی (تاریخ الجبرتی، ۱: ۱۹۵)۔ بیّومی کی تصانیف میں دمرداشیّۃ اور بیومیۃ پر اس کے رسالے اور جیلی کی الانسان الکامل کی شرح شامل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بیّومی کو "علم حدیث" میں بڑی دسترس حاصل تھی کیوں کہ جب شبروی نے انھیں جامع ازھر کے مدرسہ بیبرسیہ میں مدعو کیا تو انھوں نے

حدیث کے موضوع پر خطبے دیے۔ جس مسجد میں وہ مدفون ہیں اسے مصطفیٰ پاشا والی مصر نے غالبًا ۱۷۵۷ سے ۱۷۶۰ء کے درمیان تعمیر کیا۔ بیّومی نے کوئی ممتاز خلیفہ نہیں چھوڑا' لیکن لین Lane کے زمانے تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یوم پیدائش کے موقع پر اس کا طریقہ ذکر خاصا عام تھا.

مآخذ : (۱) براکلمان' ۲: ۴۶۲' تکملہ' ۱: ۷۸۴' ۲: ۱۴۶' ۴۷۸' (۲) رسالۃ التعزیہ المعلق لمن لہ الوجود الکامل (مخطوطہ)؛ (۳) سرکیس' عمود ۶۲۲' (۴) تاریخ الجبرتی' ۱: ۳۳۹' (۵) Lane: *Modern Egyptians*' ص ۲۴۹' ۴۶۱.

○

☆ ☆ ☆

☆ ☆

☆

پنج پیر : (پانچ پیر) پانچ پیروں کا عقیدہ جو پاک و ہند کے ان پڑھ مسلمانوں اور نچ ذات ہندوؤں میں مروج ہے۔ یہ تصور کسی ایک پیر سے ارادت پر مبنی نہیں، بلکہ بحیثیت مجموعی تمام پنج کڑی پر اعتقاد سے عبارت ہے۔ ان میں سے اکثر سے منسوب مخصوص روحانی قوتیں، ان کی انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی تصور کی جاتی ہیں۔

۲۔ بنگال، بہار اور صوبجات متحدہ (موجودہ اتر پردیش) میں انھیں "پانچ پیر" اور پنجاب اور شمالی مغربی سرحدی صوبے میں "پنج پیر" کہا جاتا ہے۔ پنج، کا لفظ آریائی "پنج" سے بنا ہے یا پھر یہ فارسی لفظ ہے، جبکہ پیر کا معنی "بوڑھا" ہے۔ اس سے مقدس انسان اور ولی اللہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ پنج پیر کی اصطلاح "پنج تن" کے مماثل ہے جو ایران اور ہندوستان کے مسلمانوں میں رائج ہے اس طرح پنج پیر وہ پانچ مقدس بزرگ ہیں جو بڑے بابرکت ہیں اور عوام النّاس میں مرنے کے بعد بھی ان کی روحانی قوت کا اثر برقرار سمجھا جاتا ہے۔

۳۔ پنج پیری کے ارکان خمسہ: پنج پیری کیش کے ارکان خمسہ کا ٹھیک تعیّن دشوار ہے کیوں کہ اپنے معتقدین کے مختلف حلقوں میں یہ مختلف خیال کیے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی صوبے میں ان کی کئی فہرستیں ملتی ہیں۔ ان میں مشہور مشائخ کے نام بھی ملتے ہیں اور ان میں بعض شخصیتیں ان سے منسوب حکایات کی وجہ سے افسانوی معلوم ہوتی ہیں۔ پنجاب میں بعض اوقات پنج کڑی میں خواجہ قطب الدین، خواجہ معین الدین چشتی، شیخ نظام الدین اولیاً دھلوی، نصیرالدین ابو الخیرؒ اور سلطان ناصرالدین محمودؒ کے اسا شامل ہیں۔ دوسری فہرست میں حضرت خواجہ بہاؤالدین زکریا ملتانیؒ شاہ عالمؒ، حضرت لکھنویؒ، شاہ شمس تبریز ملتانیؒ، شیخ جلال الدین مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ اور خواجہ فریدالدین شکر گنجؒ کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ اسی طرح بعض لوگوں کے ہاں اس فہرست میں سخی سرورؒ اور غازی میاںؒ کے نام بھی ملتے ہیں۔ غازی میاںؒ سے مراد سالار مسعود غازیؒ ہیں، جنھوں نے شمالی ہند میں تقریباً نیم افسانوی حیثیت اختیار کر رکھی ہے۔ بھارت کے صوبہ اتر پردیش میں پنج پیر کی فہرست میں نسبتاً کم درجے کی ہستیاں شامل ہیں۔ ایک فہرست میں غازی میاں، امینہ ستی، ہیرون، بڑھنا اور بندے کے نام شامل ہیں۔ ایک اور فہرست کی رو سے شاہ مراد، سلطان شہید اور شیخ سدو کو بھی ان میں شامل کیا گیا ہے۔ سارے مغربی بنگال بالخصوص پیر بھوم اور بنکورا اور بردوان کے ضلعوں میں، جو بہار سے ملحق ہیں، پانچ پیری فہرستوں کی یہی کیفیت ہے۔ یہاں اس فہرست میں غازی میاںؒ، پیر بدرؒ، زندہ غازیؒ، شیخ فریدؒ اور خواجہ خضرؑ بلکہ شیخ سدوؒ بھی شامل ہیں۔ شمالی مغربی سرحدی صوبے کے علاقہ یوسف زئی میں ایک پہاڑی کا نام پنج پیر ہے جہاں پنج پیر کے نام سے ایک زیارت ہے، جو ایک معمولی سے مکان پر مشتمل ہے۔

بنگلہ دیش دریاؤں کی سرزمین ہے۔ یہاں کے ملّاحوں اور کشتی رانوں نے ایک بزرگ شاہ بدرؒ کو پانچ پیری فہرست میں شامل کر لیا ہے۔ جسے چاٹگام اور اس کے نواحی علاقوں کے کشتی ران اپنا محافظ ولی سمجھتے ہیں۔ اس ملک میں سنار گاؤں کی طرف پنج پیروں کی ایک اور فہرست ملتی ہے جس میں وہاں کے تین بادشاہوں، یعنی شمس الدین الیاس شاہ (۱۳۴۳ تا ۱۳۵۷ء)، سکندر شاہ (۱۳۵۷ تا ۱۳۹۳) اور غیاث الدین اعظم شاہ (۱۳۹۳ء تا ۱۴۰۷ء) کے نام بھی ہیں۔

پنج پیری کیش کے عقائد اور اعمال بھی مختلف ہوتے ہیں۔ بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ پنج پیر جسمانی طور پر مردہ ہیں، مگر وہ روحانی طور پر زندہ اور مافوق الفطرت قوتیں رکھتے

ہیں اور مشکل اوقات میں اپنے ماننے والوں کی مدد کرتے ہیں؛ ماننے والوں نے ان کے لیے جو مختلف مقامات قائم کیے ہوتے ہیں وہاں ان کے نام کے چڑھاوے چڑھاتے ہیں، شیرینی بانٹتے ہیں یا بکروں اور مرغوں کی قربانی پیش کرتے ہیں اور بیماریوں وغیرہ کے لیے منتیں مانی جاتی ہیں.

مختلف پنج پیری فہرستوں کا مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ خواجہ خضرؑ کے علاوہ ان میں سے کسی پیر کا تعلق بیرونی ممالک سے نہیں، لہٰذا بعض فہرستوں میں جو خواجہ خضرؑ کا نام آیا ہے، اسے بھی اتفاق ہی سمجھنا چاہیے. پنج تن اور پنج پیروں کے متعلق عقیدے بیک وقت برصغیر میں پہلو بہ پہلو رائج چلے آتے ہیں. ان پانچ پیری فہرستوں میں افسانوی پیروں، (ب) تاریخی شخصیت کے حامل اولیا، (ج) سلاطین اور (د) ہندوؤں کے خلاف جہاد کرنے والے غازیوں کے نام شامل ہیں. ان میں تیرھویں صدی سے سولھویں صدی عیسوی تک کے اولیا اور وہ افراد شامل ہیں جنہیں لوگوں نے الوہیت کا درجہ دے دیا. محققین کا خیال ہے کہ پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں ہندی اور اسلامی ثقافت کے امتزاج کی جو کوششیں ہوئیں اور جن کے نتیجے میں بھگتی وغیرہ قسم کی تحریکیں پیدا ہوئیں، یہ تصور بھی اسی دور مفاہمت کی یادگار ہے.

دنیاے قدیم میں پانچ کا عدد اپنے اندر ایک طلسماتی تصور رکھتا تھا. اور اسے مقدس اور روحانی طور پر پراسرار خیال کیا جاتا تھا. پنج تن اور پنج پیری عقیدے کی پیچیدگی کی اصل تشریح یہی ہے، لیکن مذہبی اصلاحی تحریکوں اور جدید تعلیم کی اشاعت سے اب اس عقیدے میں تزلزل پیدا ہو چکا ہے.

مآخذ: دیکھیے مقالہ پنج پیر، در آآآ، بذیل مادہ.

○

پَنْگُولُو: یا (پنگلو؛ جاوی)، پنگہولو panghulu (سندی)، لغوی معنی: سربراہ، مکھیا، کارفرما، سابق (ولندیزی) مجمع الجزائر شرق الہند میں دینی و غیر دینی امور کے ناظم اعلیٰ کو کہتے تھے، مگر جزائر جاوا اور مادورا میں مسجد کے ایک عہدے دار، یعنی اپنے علاقے میں حاکم، کا نام تھا. مذہب کے سرکاری نمائندوں کی وہاں اسی قاعدے کے مطابق تنظیم کی جاتی تھی جس طرح مقامی انتظامیہ کے عملے کی. نائب حکومت (regent) سب سے اعلیٰ انتظامی حاکم ہوتا تھا، جس کے پہلو بہ پہلو اس نیابت (regency) کا پنگولو ہوتا. حاکم ضلع کے پہلو بہ پہلو، ضلع کا پنگولو کہلاتا تھا، جو "پنگولو نائب" یا مختصراً "نائب" کہلاتا تھا، وقس علیٰ ہذا. مسجد کے عمّال کی درجہ وار طبقہ بندی کی گئی تھی: ولایت کے صدر مقام کا پنگولو سارے علاقے کی مساجد کے تمام عملے کا صدر تھا، لیکن دیہات میں نماز کا انتظام کرنے والا بالکل دوسری قسم کا کارکن ہوتا تھا. وہ گاؤں کی حکومت کا ایک رکن ہوتا تھا اور گاؤں کی مذہبی ضروریات کی خبرگیری اس کا فرض تھا، مگر مسجد کے عملے سے اس کا تعلق نہیں تھا. یہ شخص باتن - (مغربی جاوا) میں مستثنیٰ طور پر پنگلو کہلاتا تھا اور اس کے علاوہ ہر جگہ اس کے دوسرے نام ہوتے تھے. پنگلو مسجد کا ناظم اور اس کے عملے کا سردار ہوتا تھا. قانون "ادت" کے مطابق مسجد کے اور اہلکاروں کی طرح اس کا تقرّر بھی قائم مقام حکمران کرتا تھا. معمولاً یہ اسی یا کسی دوسری مسجد کے عملے میں سے منتخب کرلیا جاتا تھا. اس طریق تقرر میں یہ بھی لازمی نہیں تھا کہ وہ شخص خاص طور پر اس کام کی قابلیت رکھتا ہو (دیکھیے ذیل میں).

پنگولو کے فرائض منصبی گوناگوں تھے، لیکن سارے علاقے میں یکساں نہیں تھے. مسجد کے ناظم کا فرض منصبی پہلے مذکور ہو چکا ہے. زیادہ بڑے مواضع، خصوصاً ملک کے صدر مقام، میں بڑا عملہ ہوتا. وہاں پنگولو بذات خود کام میں حصہ نہیں لیتا تھا. پنگولو کے ذمے نکاح کا بھی انتظام تھا جو اس کی موجودگی میں ہوتا. وہ "طلاق" اور "رجوع" کا فیصلہ صادر کرتا اور نکاحوں کو رجسٹر میں درج کرتا تھا. جب ممتاز خاندانوں کا معاملہ ہوتا تو فقط ملک کا صدر پنگولو ہی یہ فرض ادا کرتا. اس صورت میں دستور یہ تھا کہ نکاح خوانی کی مجلس اس خاندان کے مکان میں ہوتی. پنگولو اس وقت بھی نکاح کی رسم انجام دیتا تھا جب دلہن کا "والی" (=ولی) اسے "وکیل" نامزد کرتا، عام رسم یہی تھی، جس پر اکثریت عمل کرتی تھی، اگرچہ اس کا کوئی سبب صاف طور پر نہیں جانتی. عوام کے خیال میں پنگولو ہی وہ شخص تھا جو عقد نکاح میں فریقین کو منسلک کرتا تھا، اسی لیے یہ بہت

پرانی رسم تھی کہ نکاح مسجد میں پنگولو سے پڑھوایا جائے۔ اس بن لکھے دستور کو، جو ۱۸۹۵ء سے جاری تھا، ایک قانون کی حمایت حاصل ہو گئی، جو ۱۹۲۹ء میں نافذ ہوا۔ اس قانون کی رو سے وہ اجرتیں (فیسیں) بھی منضبط ہو گئیں جو نکاح، طلاق اور رجوع کے اعلان کے وقت ادا کی جاتی تھیں۔ ان قاعدوں میں پرانے دستور کو ملحوظ رکھا گیا۔ یہ اجرتیں پنگولو اور اس کے عملے کی آمدنی کا سب سے بڑا حصہ ہوتی تھیں۔

صرف صدر مقام کا پنگولو قاضی بھی ہوتا تھا، لیکن اس کا دائرہ اختیار عائلی قانون اور "وقپ" (عربی: وقف) جائدادوں تک محدود تھا۔ قاضی کا عہدہ اس کا خاص دائرہ کار ہوتا تھا۔ پنگولو کے ان عدالتی فرائض کی تاریخ عجیب سی ہے۔ نو آبادیاتی حکام نے مسجد کے ملازموں کی سرکاری حیثیت سے یہ خیال کیا کہ وہ سب مولوی، بلکہ ایک جماعت انا کے رکن ہیں، کیونکہ پنگولو عدالتی اجلاس کے وقت اپنی مدد کے لیے چند ماتحتوں کو ساتھ بٹھا لیتا تھا، چنانچہ اس غلط فہمی کو نو آبادیاتی قانون میں مستقل صورت دی گئی۔ پنگولو کو منصفوں کی ایک جماعت کا صدر بنا دیا گیا۔ اس کے پنچ حکام کی طرف سے نامزد اور پنگولو کے ماتحتوں اور غیر سرکاری ماہرین قانون سے منتخب ہوتے تھے۔ اس طریقے سے ایک ادنےٰ درجے کا پنگولو جماعت علما کا رکن ہو سکتا تھا۔ پھر یہ قانون وضع کیا گیا کہ قدیم طریق کار کو بحال کیا جائے، جماعت انا موقوف کی جائے اور اس کی جگہ پنگولو کی عدالت قائم کی جائے، جس میں وہ اپنے معاونوں کے ساتھ اجلاس کرے اور بلا شرکت غیرے فیصلے صادر کرے۔ جماعت انا کے جلسے مسجد کے ایک کمرے میں ہوتے تھے۔ یہ مقدمات عام تھے۔ مشرقی جاوا اور مادورا میں "فسخ" کی ایک آسان شکل "تعلیق" کی جگہ لے لیتی تھی۔ ہمیں ایسے واقعات بھی جاوا کے باقی حصوں میں ملتے تھے جہاں جماعت انا فسخ کے مسائل طے کرتی تھی۔ اگر جماعت انا کا فیصلہ قاعدے کے مطابق صحیح ہوتا تو عدالت ہمیشہ توثیق کر دیتی تھی اور اس کی مادی صحت کو نہیں جانچا جاتا تھا۔ فیسیں اسی وقت ادا کرنی ہوتی تھیں جب عرضی جماعت کو پیش کی جائے۔ ایک معقول آمدنی جائدادوں کی تقسیم سے ہوتی تھی، کیونکہ ایسے مقدموں میں "جماعت" کو مابہ النزاع املاک کا اکثر دس فی صد ملتا تھا۔ اس سے وہ "اسر" (عربی: عشر) کہلانے لگا۔

سابق جزائر شرق الہند کے ولندیزی مقبوضات کے قانون کی رو سے پنگولو کی حاضری اس وقت ضروری ہوتی تھی جب مسلمان دیوانی یا فوجداری مقدموں میں بطور ملزم سرکاری عدالتوں میں حاضر ہوتے تھے۔ ایسے امدادی پنگولوؤں کی ایک تعداد ہر عدالت سے اس کی ضرورتوں کے مطابق منسلک رہتی تھی۔ یہ لوگ حکومت کی طرف سے مقرر اور مسجدوں کے عملے میں سے منتخب ہوتے تھے۔ یہ بات پہلے سے طے تھی کہ مسجد کا ناظم لازماً پنچ (assessor) کا فرض ادا کرے گا۔ اس طرح پنگولوؤں کے تقرر کا حق قائم مقام حکمرانوں کے ہاتھوں سے نکل کر نو آبادیاتی انتظامیہ کے حکام کے ہاتھ میں چلا گیا۔ چونکہ پنگولو عموماً نچلے درجے کے اہلکاروں میں سے منتخب ہوتا تھا، لہذا حکومت اپنا اثر ان چھوٹے افسروں کے تقرر پر اس حد تک ڈال سکتی تھی کہ وہ پنگولو بنائے جانے کے اہل ضرور ہوں۔ مقصد یہ تھا کہ جہاں تک ممکن ہو لائق لوگ چنے جائیں۔ ولندیزی حکومت کا منشا یہ تھا کہ عدالت کو "ادت" (رواجی) قانون کی بابت مشورہ دیا جائے۔ اس کام کے لیے پنگولو کا انتخاب کرنا غلطی تھی، کیونکہ مؤخرالذکر فقہ کی کتابوں پر چلتا تھا۔

لفظ پنگولو مسجد کے عہدے دار کے معنی میں جزائر جاوا و مادورا کے باہر نامعلوم نہیں۔ بعض مقامات میں ایسے پنگولو موجود تھے جن کا کام جاوا، مثلاً پالم بانگ (ساترا) کی سابقہ سلطنت کے مرکز کے پنگولوؤں سے مشابہ ہے۔ نوآبادیاتی حکام نے یہ نام قائم رکھا، بلکہ عدالت کے پنچوں کا بھی یہی نام رکھ دیا، جنھیں وہ ایسے اضلاع میں مقرر کرتے تھے جہاں یہ نام پہلے مستعمل نہ تھا۔

مآخذ: (۱) C. Snouck Hargronje: *Geschriftne Verspreide*، ۴/ ۱: ۲۷۹ بعد، ۸۹ بعد و ۴/ ۲: ۳۶۶ بعد؛ (۲) C. van Vollenhoven: *Het Adatrecht san Nederlandesh-Indie*، ۲: ۱۶۰ بعد۔

○

ت

تابِع : عربی (جمع) تابعون۔ پیرو، کسی امیر کا پس رَو یا چاکر، کسی اُستاد کا شاگرد، کسی عقیدے کا معتقد۔ باب مفاعلۃ کا فعل تَابَعَ ہے، مثلاً تَابَعَ جَالِیْنُوْسَ، یعنی اس نے (علم طبّ میں) جالینوس کی پیروی کی۔

یہ کلمہ عِلم حدیث میں خاص اہمیّت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان اشخاص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے اصحاب کے بعد ہوے۔ اصحاب یا اصحابہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زیارت کی اور آپؐ سے براہ راست استفادہ کیا۔

تابعین، صحابہ کے بعد کے، یعنی دوسرے طبقے میں شامل ہیں۔ ان میں سے فردِ واحد کو "تابِع" یا "تابعی" کہتے ہیں۔ ان کے بہت سے درجے ہیں: بعض تو ایسے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے زمانے میں موجود تھے، لیکن انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو نہیں، بلکہ آپؐ کے اصحاب کو دیکھا تھا، بعض لوگ آپؐ کے زمانے کے بعد ہوے، لیکن صحابہؓ میں سے ایک یا چند ایک سے ملے، کچھ ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حیات میں پیدا ہوے اور کم سنی کے باعث براہ راست آپؐ سے روایت کو یاد رکھنے کے قابل نہ تھے، ایسے تابعین کی تمام روایت صحابہؓ سے ہے۔

دوسرے طبقے والے "تبعُ التّابعین" کہلاتے ہیں، جو تابعین میں سے کسی کو جانتے تھے و علیٰ ہٰذاالقیاس۔ احادیث کی قدر و قیمت بیش و کم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ زیادہ متقدم یا کم متقدم طبقے کے واسطے سے پہنچی ہوں اور اس اعتبار سے بھی کہ تابعی، جو حدیث کا پہلا راوی ہے، وہ زیادہ صاحب اعتبار اور مشہور ہے یا کم، اس لیے "مشہور" حدیث وہی سمجھی جاتی ہے جو پہلے طبقے کے کسی تابعی تک پہنچے اور دوسرے طبقے کے کئی تابعین اور جانشینوں کے ذریعے سے پہنچ کر روایت ہوئی ہو (دیکھیے مادہ حدیث)۔

اسی طرح جو حدیث، تابعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کرے، یعنی براہ راست آپؐ سے منسوب کرے اور جس صحابی سے سنی ہے اس کا نام نہ لے، اس حدیث کو "الحدیث المُرسَل" کہتے ہیں۔ اس حدیث کے حجّت ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض علما کا یہ مسلک رہا ہے کہ ایسی حدیث اس وقت حجت ہوگی جب یہ تابعی اونچے درجے کے تابعین میں سے ہو جس کی ملاقات صحابہؓ کی ایک کثیر تعداد سے ثابت ہو اور اسی حدیث کو کسی اور تابعی نے بھی روایت کیا ہو تاکہ اسے قوت حاصل ہو جاے۔ انھیں علما میں امام شافعیؒ بھی شامل ہیں، چنانچہ انھوں نے یہ مسئلہ بالتفصیل بیان کیا ہے، یہاں اس کے بیان کا موقع نہیں، اس کے لیے امام شافعیؒ کی کتاب الرسالۃ کے فقرات ۱۲۶۳ تا ۱۳۰۸ ملاحظہ کیجیے۔ اکثر علماے حدیث نے امام شافعیؒ سے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، ان کی قطعی راے ہے کہ حدیث مرسل کسی حالت میں بھی حجت نہیں۔ اس مسئلے کی توضیح کتاب الرسالہ، ص ۴۶۵ کے حاشیے میں کی گئی ہے۔ (نیز دیکھیے ابن الصلاح: کتاب علوم الحدیث [مع شرح الحافظ العراقی]، ص ۵۵ تا ۶۲)۔

مآخذ : (۱) محدثین، بخاری، مسلم وغیرہ؛ (۲) کاراڈوو: Les Penseurs de l' Islam، پیرس ۱۹۲۳ء، ۳: ۱۷۶ و ۲۸۲ ببعد؛ (۳) الہجویری: کشفُ المحجوب، ترجمہ آر۔ اے۔ نکلسن، لائیڈن و لنڈن ۱۹۱۱ء۔

○

تَارِیخ : (عربی) عصر (era)، حساب، تعیین وقت (Date) وغیرہ۔

لفظ تاریخ مادہ و۔ ر۔ خ سے مشتق ہے جو سامی زبانوں میں مشترک ہے، اس مشابہت کی بنا پر تاریخ کے معنے ہوں گے: "مہینے اور وقت کی تعیین کرنا"، چنانچہ ایک طرف تو تاریخ کے معنی ہوئے کسی واقعے کا زمانہ معین کرنا اور روداد وقائع اور دوسری طرف وقائع کے وقتوں (dagtes)، اعصار (era) اور ترتیب زمانی کی تعیین (chronology) کرنا وغیرہ (الآثار الباقیۃ، طبع زخاؤ ص ۲۹)۔

اس معنی و مفہوم کے اعتبار سے تاریخ کا اطلاق مہینوں او ہفتے کے دنوں وغیرہ کے لیے ہوا ہے۔ اہل عرب قدیم عرصے سے تاریخ کے اس مفہوم سے آشنا تھے۔ اسی لیے ان کے ہاں مہینوں کے نام قدیم زمانے سے چلے آتے تھے (دیکھیے البیرونی: آثار، طبع زخاؤ، ص ۶۰ تا ۶۲)۔

ہفتے کے سات دنوں کے پرانے عرب ناموں کے متعلق دیکھیے Fisher: در *Z.D.M.G*، ۵۰: ۲۲۰ تا ۲۲۶۔ ایک دن کو جو ۲۴ گھنٹوں کی ایک اکائی ہوتا ہے یوم کہتے ہیں اور لیل سے امتیاز کرنے کے لیے نہار۔ "یَوْم وَ لَیْلَہ" کی ترکیب میں "یوم" کا لفظ ہمیشہ "لیلہ" پر مقدم ہوتا ہے مگر "نہار" کا لفظ ہمیشہ "لیل" کے بعد آتا ہے۔

ہجرت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اسلامی سنہ کے بارے میں، جس کی ابتدا اس واقعے سے ہوئی، دیکھیے مادہ ہاے "ہجرت" و "نسی ء" (در آآآ، بذیل مادہ)۔ تاہم اس بات کا فیصلہ اب تک قطعی طور پر نہیں ہو سکا کہ یکم محرم ۱ھ کو کونسا دن تھا۔ بابنجر (Babinger): *G.O.W.* (دیکھیے نیز *M.O.G.*، ۲: ۲۶۹) کی تقلید کرتے ہوئے مائر (J. Mayr) اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ در اصل ہجری سال کا پہلا دن ۱۵ جولائی ۶۲۲ء تھا۔ بعد میں علم ہیئت کی رو سے مشکلات پیدا ہو گئیں تو اس تاریخ کو ۱۶ جولائی میں تبدیل کر دیا گیا۔ بابنجر ایک تعلیقے میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ سلیم اول کے وقت تک ۱۵ تاریخ ہی کو یکم محرم کی تاریخ مانا جاتا رہا۔ عاشق پاشازادہ (ص ۲۷۳، س ۹ میں) جو جمعرات کا دن لکھتا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ مصر کی فتح کے بعد ۱۶ تاریخ سے شمار کرنا شروع کر دیا گیا، لیکن اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ Wüstenfeld اور مائر کی جداول (*Vergleichungstabellen*: میں ہجری سال ۱۶ جولائی سے شروع ہوتا ہے جسے مائر خود درست تسلیم نہیں کرتا (دیکھیے طبع دوم ۱۹۲۶ء کا دیباچہ)۔

ہر مہینے کی ابتدا اگر رویتِ ہلال سے کی جائے تو کشاف اصطلاحات الفنون (طبع Sprenger)، بذیل مادہ "تاریخ" کے مطابق زیادہ سے زیادہ چار مہینے تو تیس تیس دنوں کے اور تین مہینے انتیس انتیس دنوں کے ایک دوسرے کے بعد علی الترتیب آنا ممکن ہیں۔ مالیے کی وصولی کے لیے شمسی سال جاری کرنے کی جو کوششیں ہوئی ہیں ان کے متعلق دیکھیے البیرونی، ۳۱ ببعد و ۶۸۔

طوفان نوحؑ سے سن (تاریخ) کی ابتدا کرنے کے قول کے مطابق ہیئت دانوں نے اس سنہ کی ابتدا کو زُحل اور مشتری کے پہلے قِران کے حساب سے مقرر کیا ہے جو طوفان نوحؑ سے ۲۲۹ سال اور ۱۰۸ دن قبل ہوا تھا۔ بزعم ابو معشر طوفان نوح اس وقت آیا تھا جب تمام کواکب آخر حوت اور اول حمل میں تھے، یعنی ۷۹۰، ۲ کبیسہ والے (یعنی شمسی) سال، ۷ مہینے اور ۲۶ دن تاریخ سکندری سے پہلے۔ البیرونی (ص ۲۵) دونوں حسابوں کے درمیان فرق بتاتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا ۶۰۴، ۲ سال کا حساب زحل اور مشتری کے قِران سے کیا جائے (یعنی طوفان ۶۰۴، ۲-۲۲۹ = ۳۷۵، ۲ سال قبل از بخت نصر) تو نتیجہ تقریباً یکساں ہی نکلتا ہے۔

تاریخ بخت نصر [رکّ بآں] کو تاریخ قدیم قبط بھی کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۵۹ س ۱۲)، اس سنہ کی ابتدا تاریخ سلوقی کی ابتدا (یعنی ۲۶ فروری ۷۴۷ قبل مسیح، دیکھیے گنزیل، ۱: ۱۴۳) بقول بیرونی ۲۰۲، ۵۹، ۱ دن پہلے اور بقول شرام ۴۳۶، ۵۹، ۱ دن پہلے ہوئی، یعنی مطابق ۴۳۶ سال مذکورہ بالا، اس سنہ میں مہینوں کے نام قبطی ہیں۔

تاریخ اسکندر کو جدید قبطی سن بھی کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۵۸)، اس کا مبدا تاریخ سلوقی سے ۲۹۱، ۱۷، ۲ دن، مگر بقول البیرونی، آثار (ص ۱۳۷) ۲۴۲، ۱۹، ۲ دن و تفہیم (ورق ۱۷۳)، ۴۱۵، ۱۷، ۲۱ دن اور بقول شرام Schram ۳۱، ۱۷، ۲ دن بعد ہے۔ اس صورت میں اس کا

مبدا ۱۴ فروری ۲۷ قبل از مسیح ہے۔

تاریخ سلوقی کا مبدا بقول کشاف اصطلاحات الفنون (۱: ۵۷)، ۷۰۰، ۴، ۳ دن اور بقول البیرونی ۷۰۱، ۴۰، ۳ دن، بقول شرام، ۷۳۱، ۴۰، ۳ دن قبل از ہجرت تھا اور بقول گنزل ۳: ۴۱، اس دن یکم اکتوبر ۳۱۲ ق۔ م اور بقول شرام یکم ستمبر ۳۱۱ ق۔ م (دیکھیے سطور بالا) تھا۔ یہ تاریخ سکندر کی وفات (۳۲۳ سے پورے بارہ شمسی سال کے بعد ایک دو شنبے کے دن شروع ہوئی، مگر بقول دیگران یہ سکندر کی تخت نشینی سے چھٹے سال بعد شروع ہوئی۔

ایرانی تقویم کی تشریح ابھی کافی طور پر نہیں ہو سکی۔ یہ یقینی بات ہے کہ قدیم ایرانی سال بھی بارہ ہی مہینوں کا شمسی سال تھا جس میں بارہ مہینے تو تیس تیس دن کے ہوتے تھے اور ان کے علاوہ پانچ دن لوند کے بھی شامل ہوتے تھے، یعنی سال کل ۳۶۵ دن کا ہوتا تھا۔ ہر مہینے کے دنوں کے نام مقرر تھے۔ ناموں کی ژندی اور پہلوی صورتیں گنزل، ۱: ۲۸۱ میں درج ہیں اور موجودہ ایرانی نام البیرونی (الآثار الباقیۃ، ص ۴۵) میں موجود ہیں۔ ہر مہینے کے آٹھویں، پندرھویں اور تیئیسویں دن کا ایک ہی نام ہوا کرتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے مادہ تاریخ، در ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

اسلام میں علم ترتیب تاریخ (Chronology) بہت حد تک علم الہیئۃ [رک باں] کے ارتقا کے مطابق ہے۔ آثار طبیعی کا علم جو قرآن سے مترشح ہوتا ہے، اس کا مطالعہ ابھی خاص طور پر نہیں ہوا۔ علم ہیئت اور تقاویم سنین کے حوالے نلینو (Nallino) کی تالیف علم الفلک تاریخہ عند العرب فی القرون الوسطٰی (روما ۱۹۱۱ء) ۸۴، ۱۰۴ تا ۱۱۲ میں تفصیل سے دیے ہیں۔

عالمی تاریخوں کی تمہید میں بھی کچھ مواد اس قسم کا ملتا ہے، مثلاً الطبری، ۱: ۳ بعد میں، اس سے زیادہ مختصر بیان ابن الاثیر، ۱: ۹ بعد میں ہے۔ ان تاریخوں میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ ابتداے آفرینش سے جو زمانہ اب تک گزر چکا ہے اس کا اندازہ یہودیوں کے نزدیک ۳۴۲، ۴ سال کا ہے، لیکن یہ اندازہ یہودیوں کی تقویم کے مطابق درست نہیں ہے۔ یونانیوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ابتداے آفرینش سے لے کر ہجرت تک ان کا اندازہ ۹۹۲، ۵ سال اور ایک مہینے کا ہے اور مجوس کے نزدیک گیومرت سے لے کر ہجرت تک کے زمانے کا اندازہ ۱۳۹، ۴ سال کا ہے۔

گیتی شناسی (cosmography) کی کتابوں میں بھی اچھا خاصا مواد موجود ہے، مثلاً القزوینی کی عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۶۲ تا ۸۷ میں، النویری کی نہایۃ الارب، ۱: ۱۵۷ تا ۱۹۷ میں بھی ادبی اور علمی اعتبار سے دلچسپ معلومات ملتی ہیں، مثال کے طور پر نہایہ (ص ۱۶۷ و ۱۶۸) میں ۸ھ اور ۹۴ھ کے درمیانی (سات) سالوں کی ایک فہرست ہے، جنہیں بعض واقعات کی بنا پر جو ان سالوں میں پیش آئے تھے، خاص نام دیے گئے ہیں وہ ہیئتی اطلاعات، جو حسابات میں خصوصاً موسموں کے متعلق حسابات میں درکار ہیں، رسائل اخوان الصفاء، ۱: ۵۶ بعد، ۲: ۱۶ بعد میں ملیں گی۔

۲۔ علم التاریخ یا تاریخ نگاری: جس میں سالنامے (وقائع سالیانہ، حولیات) اور سیر دونوں شامل ہیں، لیکن معمولاً اس میں تاریخ ادب کو شامل نہیں کرتے۔ عربی اور فارسی تاریخ نگاری کے ارتقا کا حال ایجاز کے ساتھ ذیل کے چار شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(ا) ابتداے تاریخ نگاری سے تیسری صدی ہجری تک۔

(ب) تیسری صدی ہجری سے چھٹی صدی ہجری تک۔

(ج) چھٹی صدی کے آخر سے لے کر دسویں صدی کے آغاز تک۔

(د) دسویں صدی ہجری سے تیرھویں صدی تک۔

(الف) عربی میں تاریخ نگاری کی ابتدا کیونکر ہوئی، یہ مسئلہ ابھی تک قطعی طور پر حل نہیں ہو سکا۔ زمانۂ جاہلیت کے اہل عرب کی اساطیری اور زبان زد عوام کی روایتوں اور داستانوں اور دوسری صدی ہجری کی نسبۃً علمی اور وقتی تاریخ نگاری کے درمیان ایک وسیع خلیج حائل ہے، جسے ابھی تک پُر نہیں کیا جا سکا۔ زمانۂ حال کے متعدد مصنفین کا ایک نظریہ یہ ہے کہ اس ارتقا کے سلسلے میں فارسی کی کتاب شاہ نامے کے نمونے کا قطعی اثر پڑا، لیکن غالب گمان یہ ہے کہ عربی میں تاریخ

نگاری مختلف قسم کے تاریخی اور نیم تاریخی نگارش کے دھاروں کی آمیزش اور اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ زیادہ آسانی اس میں رہے گی کہ ہم ان پر یہاں علیحدہ علیحدہ بحث کریں:

(۱) زمانۂ جاہلیت کی تاریخی روایت: توقع تو یہ تھی کہ یمن میں' جو ایک قدیم تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہ چکا ہے اور جس کی یادگاریں اب تک معینی (Minean)' سبائی اور حمیری کتبوں کی صورت میں محفوظ چلی آتی ہیں' کسی نہ کسی قسم کی تحریری تاریخی روایت دستیاب ہو گی' لیکن جو کچھ اس سلسلے میں ہم تک پہنچا ہے اس پر صرف زبانی روایت کے نقوش موجود ہیں' یعنی چند پرانے بادشاہوں کے نام' زمانۂ بعد کی مبہم اور مبالغہ آمیز داستانیں اور اسلام سے قبل کی آخری صدی کے واقعات کی مقابلتاً صحیح تر' لیکن دھندلی سی یاد۔ پہلی صدی ہجری میں ان زبانی روایات کو تخیّل کے زور سے بڑھا چڑھا کر داستانوں کی صورت میں بیان کیا جاتا تھا اور یہی داستانیں قدیم تاریخ عرب سمجھی جاتی تھیں۔ اس قسم کی داستانوں کو وہب بن منبہ [رک باں] اور عَبید (عُبَیْد) بن شَریہ کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بایں ہمہ بعد کی نسلیں ان بیانات کو عموماً صحیح تسلیم کرتی رہیں اور مورخین اور مصنفین نے انھیں واقعات کو اپنی تصانیف میں شامل بھی کر لیا۔ ابن اسحٰق [رک بان' نیز دیکھیے در ذیل] عبید کے راویوں میں سے تھا اور عبدالملک بن ہشام [رک باں] نے وہب کی کتاب التیجان کو اس کی موجودہ صورت میں نشر کرنے کے لیے مرتب کیا۔ اور تاریخ طبری جیسی عظیم تاریخ ہند میں بھی اس سے جا بجا استفادہ کیا گیا۔ یہ سچ ہے کہ ابن خلدون نے ان میں سے بعض یمنی روایات کی بیہودگیوں کو پوست کندہ طریق سے واضح کیا ہے (۱: ۱۳' ۱۴)' لیکن پھر بھی وہ انہیں روایات کو اپنے نظریوں کے اثبات میں پیش کیے چلا جاتا ہے۔ الغرض اس قسم کی روایات کا مواد عربوں کی تاریخ نگاری میں برابر شامل رہا اور حس تنقیدی کے نشوونما اور قدیم تاریخ کے مسائل کو واضح طور پر سمجھنے میں مانع رہا۔

قبائلی روایات میں دوسرا عنصر یہ تھا کہ قبیلے کے انساب محفوظ رکھے جائیں' مگر بنوامیّہ کے ابتدائی دور میں ' محکمہ دیوان کی وجہ سے اور حریف عرب گروہوں کے حامیوں کی انگیخت کے باعث علمائے انساب کی سرگرمیوں سے یہ حالت پیدا ہو گئی کہ علم الانساب میں عجیب قسم کی الجھن پیدا ہو گئی۔

دوسری صدی ہجری میں قبائلی روایت کا میدان' جو اس وقت تک راوی اور نسّاب ہی کے لیے مخصوص تھا' ماہرین لسانیات کی جولان گاہ بن گیا' جنہوں نے یہ کوشش کی کہ قدیم شعر و سخن کے سلسلے میں جو کچھ باقی رہ گیا ہے' اسے جمع کریں اور اس کی تشریح کریں۔ اس عظیم الشان مواد کے جمع کرنے اور اسے علیحدہ علیحدہ کرنے اور ترتیب دینے میں انہوں نے علم تاریخ کی شاندار خدمات انجام دیں۔ اس قسم کی سرگرمیوں کا نمونہ ابوعبیدہ [رک باں] (۱۱۰ھ تا ۲۰۹ھ/ ۷۲۸ء تا ۸۲۴ء) نے پیش کیا۔

کچھ اسی قسم کا کام ہشام بن محمد الکلبی (م۔ تواح ۲۰۴ھ/ ۸۱۹ء) نے بھی سرانجام دیا۔ جو مواد اس کے اپنے والد (م۔ ۱۴۶ھ/ ۷۶۳ء)' عوانہ اور ابو مخنف نے جمع کیا تھا' ہشام نے اسے ترتیب دیا اور اسے پھیلایا۔ علمی تاریخ نویسی کی جانب یہ ایک اہم اقدام تھا اور گو اس کے مواد کے صرف اقتباسات ہی محفوظ رہ سکے' تاہم اس کی روایت کی عام صحت موجودہ تحقیق و تدقیق سے ثابت ہو چکی ہے۔

۲۔ صدر اسلام: ہشام الکلبی نے حیرۃ کے مآخذ سے جو استفادہ کیا' اس کے علاوہ عربی زبان میں علمی تاریخ نویسی کی ابتدا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت اور سرگرمیوں کے مطالعے سے وابستہ ہے' اسی لیے اس علم کے منابع کا پتا احادیث نبویؐ کے مجموعوں میں ملتا ہے (دیکھیے مادہ حدیث) اور بالخصوص اس کا تعلق ان حدیثوں سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے غزوات سے متعلق ہیں۔ ان مطالعات کا مرکز اولین مدینہ تھا اور کہیں دوسری صدی میں جا کر مغازی پر لکھنے والے مصنف دوسرے مراکز میں بھی نظر آنے لگے۔ چونکہ علم المغازی کا ارتباط علم حدیث سے تھا' اس لیے تاریخ نویسی کے اسلوب تالیف پر اسناد کے استعمال کی وجہ سے بڑا گہرا اثر پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت سے عربوں کے تاریخی معلومات کی اختصاصی صفات میں اور ان معلومات کی تنقیدی

صحت میں عظیم الشان تبدیلی پیدا ہو گئی۔

اس ارتقا کے اعتبار سے مسلمانوں کے دوسرے قرن کے لوگ اتنے جامعین مواد نہیں ہیں، جتنے وہ ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، البتہ ایسے لوگوں میں سے دو اشخاص ابان بن عثمان اور عروہ بن الزبیر "کتب مغازی" کے مصنف بھی بتائے جاتے ہیں، لیکن بعد کے مصنفوں کی کتابوں میں ان کتابوں کے اقتباسات ناپید ہیں۔ بعد کے قرن میں کئی محدث ایسے گزرے ہیں جو احادیث مغازی کے جمع کرنے میں مشہور تھے، خصوصاً محمد بن مسلم ابن شہاب الزهری [رک باں] جنھوں نے عمر ثانیؒ یا ہشام کی درخواست پر احادیث کو قلمبند کیا۔ تاریخی مواد کے پیش کرنے کے سلسلے میں یہ بھی ترقی کی جانب ایک قدم تھا، گو اس میں یہ خطرہ ضرور تھا کہ کم محتاط محدثین اس سے ناجائز فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

اس سے بعد کی صدی کے تین مؤلفوں نے مغازی پر کتابیں لکھیں جو زهری کی جمع کردہ احادیث پر مبنی ہیں۔ ان تصانیف میں سے دو کتابیں اور دو مزید کتابیں جو احادیث زهری پر مبنی نہ تھیں یا تو بالکل ضائع ہو چکیں یا ان کے صرف چند متفرق اجزا ملتے ہیں۔ البتہ تیسری مشہور کتاب یعنی سیرة محمد ابن اسحٰق بن یسار [رک بہ ابن اسحٰق، م ۱۵۱ھ / ۷۶۸ء] اپنے پیش رووں اور معاصرین کی تصنیف کے مقابلے میں ایک وسیع تر تصور کا نتیجہ تھی۔ افسوس یہ ہے کہ وہ تمام نسخے جو بعد کے عراقی مؤلفین نے استعمال کیے اور اس اعتبار سے بظاہر بہتر نسخے تھے ضائع ہو گئے اور اس طرح سے میدان تلخیص کے لیے خالی رہ گیا، جسے ایک مصری مؤلف عبدالملک ابن ہشام [رک باں، م نواح ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء] نے مرتب کیا۔

اس سے بعد کی صدی میں تاریخ کے مطالعے اور تاریخ نویسی کے کام کا اطلاق اور وسیع ہو جاتا ہے۔ خود ابن اسحٰق کی طرف ایک کتاب الخلفاء بھی منسوب ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک مختصر اور موجز سی تصنیف تھی۔ اس کے مشہور جانشینوں میں سے محمد بن عمر الواقدی [رک باں، ۱۳۰ھ تا ۲۰۷ھ / ۷۴۷ء تا ۸۲۳ء] نے نہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مغازی کے موضوع پر کتابیں لکھیں، بلکہ اس نے بعد کی اسلامی تاریخ کے کئی حوادث پر بھی کچھ نہ کچھ لکھا اور اس کے علاوہ عہد ہارون تک کی ایک بڑی تاریخ کتاب التاریخ الکبیر بھی لکھی۔ اس طرح علم تاریخ، جو علم حدیث پر قائم ہوا تھا، اب اس تاریخی مواد سے بھی متمتع ہونے لگا، جو فقہائے لغت نے جمع کیا تھا۔ الواقدی کی تصانیف میں سے صرف اس کی کتاب المغازی ہی اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہ سکی ہے، لیکن واقدی کے مواد کا بہت بڑا حصہ اس کے اپنے کاتب محمد ابن سعد [رک باں، م ۲۳۰ھ / ۸۴۴-۸۴۵ء] نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، آپؐ کے صحابہؓ اور تابعین کی سیرت نگاری میں استعمال کیا ہے۔ اس کی کتاب طبقات ابن سعد کے نام سے مشہور ہے۔

اس طرح ایک قسم کے مقبول عوام ادب کی طرف مراجعت ہوئی جو وہب بن منبہ کی تصانیف کی جنس کا تھا۔ سیرة نے جو نئی جہت اختیار کی (جس کی تقلید بعد کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تمام سیرت نگاروں نے کی)، اس سے ظاہر ہے کہ اس قسم کے ادب کی تخلیق سے سیرت نگاری نے اسلوب تاریخ کے ارتقا میں جو حصہ لیا تھا، اس کا خاتمہ ہو گیا۔

۳۔ تاریخ خلافت: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد سے مختلف وقائع کے متعلق مفرد رسائل لکھنے کا جو رواج ہو گیا تھا، اس کی تفصیل سابقہ سطور میں آ چکی ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ سرگرمی عراق تک ہی محدود تھی۔ شام، عرب یا مصر میں پہلی دو صدیوں کے دوران میں علما نے اس قسم کا کوئی رسالہ نہیں لکھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عراق اور اس کی روایات کو بعد کی تاریخی تصانیف میں اوّلیت کا مقام حاصل ہو گیا۔ عہد خلفائے راشدین کی تاریخ کے لیے البتہ مدینے کی احادیث و روایات کی بدولت مصنفین (مثلاً واقدی) کو ایسا مواد میسر ہوتا رہا، جس کا تعلق مدینے کے دبستان حدیث سے تھا۔

تیسری صدی ہجری کے آغاز میں ادبی سرگرمیوں میں مادی تہذیب و تمدّن کے مسلسل بڑھتے ہوئے معیار اور کاغذ کی ایجاد نے ایک نئی جان ڈال دی اور اس کا اثر ادب کے ہر شعبے

پر پڑا۔ کاغذ سازی کا پہلا کارخانہ بغداد میں ۱۷۸ھ/ ۷۹۴ء۔ ۷۹۵ء) میں قائم ہوا تھا۔ قدیم ترین ادبی تصانیف کے قدیم ترین مخطوطات جو ہم تک پہنچے ہیں، اسی زمانے سے متعلق ہیں، لیکن تحریر کے اس دور کے باوجود زبانی روایت سے مواد کے مجموعوں کو منتقل کرنے کا سلسلہ فوراً ختم نہیں ہوا، بلکہ اس صدی کے آخر تک جاری رہا۔ اس لیے یہ بات یقینی نہیں کہ بصرے کے علی بن محمد المدائنی (م ۲۲۵ھ/ ۸۴۰ء) کے نام سے جو دو سو تیس مفرد رسالے منسوب کیے جاتے ہیں ان میں سے کتنے اس کے عین حیات قید کتابت میں آ گئے تھے۔ ان میں سے بہت سے تو غالباً ابو عبید ہی کے مجموعوں کی فقط اصلاح شدہ نقل تھے۔ البتہ ان رسالوں سے زیادہ اہم اس کی وہ بڑی تصانیف تھیں جو خلافت کی تاریخ سے متعلق تھیں یا اس کے وہ مفرد رسالے جو اس نے بصرے یا خراسان کی تاریخ پر لکھے۔

اس زمانے کے بعد سے تاریخ نویسی اسلامی تہذیب و تمدن کا ایک جزو لاینفک بن گئی۔ بحیرۂ روم کے ممالک میں پرانی تاریخی روایات کی جگہ یا تو نئے مواد نے لے لی ہے یا انھیں روحِ اسلامی کے مطابق نئے قالب میں ڈھالا گیا ہے اور ان مہذب مشرقی ممالک میں جہاں کوئی تحریری تاریخ موجود نہ تھی اور غیر مہذب افریقہ میں جہاں علم و ادب کا نام و نشان تک نہ تھا، دونوں میں جہاں اسلام کے قدم جمے وہیں تاریخی ادبیات کو فروغ حاصل ہونے لگا۔

۴۔ وسیع معنوں میں تاریخی تالیفات کی ابتدا تیسری صدی کے وسط سے ہوئی۔ اس صنف کا سب سے پہلا مؤلف احمد بن یحیٰی البلاذری (م ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء) تو "کلاسیکی" یعنی قدیم روایات کو جاری رکھتا ہے، وہ ابن سعد اور المدائنی دونوں کا شاگرد تھا اور اس کی دو تصانیف جو موجود ہیں، ان سے نہ صرف ان اساتذہ کے اثر کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ اس زمانے کے تنقیدی مذاق کا بھی بہترین مظاہرہ ہو جاتا ہے۔

اس منزل پر پہنچ کر پہلی مرتبہ (صرف ہشام الکلبی کی تصنیف اس سے مستثنیٰ ہے) عربی تاریخ نویسی کی رو میں ایرانی روایات بھی آ کر شامل ہو جاتی ہیں، گو اس میں شک نہیں کہ ایرانی خدای نامہ کا ترجمہ کوئی ایک صدی سے زیادہ مدت پہلے ابن المقفع (م نواح ۱۳۹ھ/ ۷۵۶ء) عربی زبان میں کر چکا تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے۔ اسرائیلیات یعنی یہودی اور نصرانی افسانوی مواد بہت عرصہ پہلے سے تفسیر کے پردے میں عربی تاریخ میں شامل ہو چکا تھا، جو پوری طور پر اس کے لیے سودمند بھی ثابت نہ ہوا۔

اسی قسم کے مآخذ سے وہ مواد حاصل کیا گیا جو اسلامی تاریخ کے مجموعہ تصانیف میں ابوحنیفہ الدینوری (م ۲۸۲ھ/ ۸۹۵ء) اور ابن واضح الیعقوبی (م ۲۸۴ھ/ ۸۹۷ء) جیسے مؤلفین نے شامل کر دیا، مگر الیعقوبی کی کتاب کا نطاق تو اتنا وسیع ہے (اس نے شمالی علاقے کے باشندوں اور چینیوں تک کو شامل کر لیا ہے) کہ ہم اس کی تصنیف کو تاریخ عالم کے بجائے ایک قسم کا تاریخی دائرۃ المعارف قرار دے سکتے ہیں۔ اسی صنف کی تصانیف میں محدث ابن قتیبہ (رک باں، م ۲۷۶ھ/ ۸۸۹ء) کا "کتابچہ تعلیقات" معروف بہ کتاب المعارف اور اس سے اگلی صدی میں حمزۃ الاصفہانی (م نواح ۳۶۰ھ/ ۹۵۶ء) اور المسعودی (م نواح ۳۴۵ھ/ ۹۰۶ء) کے باقی ماندہ آثار بھی شامل ہیں۔ المسعودی کے متعلق بلاشبہہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عربی میں لکھنے والے اکابر مؤرخین میں سے تھا، لیکن اس کی بڑی تصانیف ضائع ہو گئیں اور موجودہ تصانیف صرف ان کا خلاصہ ہی ہیں، اس لیے اس کے صحیح طریقہ تالیف و تصنیف کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔

تاہم محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ/ ۹۲۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف تاریخ الرسل والملوک اس قسم کے مخل ہونے والے عناصر سے پاک ہے (بشرطیکہ اس میں سے تاریخ ایران کو علیحدہ کر دیں)۔ اس میں قدیم تاریخ روایات اپنے نقطۂ عروج پر نظر آتی ہیں۔

لیکن الطبری کی تصنیف کے آخری حصے کی تہی دستی اور کم مایگی سے یہ انتباہ بھی لازم آیا کہ تاریخ نگاری کے لیے محض محدثانہ روایات پر اعتماد کرنے کا زمانہ ختم ہو گیا۔ دفتری نظام حکومت کی وجہ سے اہل کار اور درباری ان لوگوں کی صف اول میں آ گئے جن کی طرف سیاسی تاریخ مرتب کرنے کے لیے رجوع لازم ہو گیا۔ اس نظام نے علمائے مذہب کو میدان تاریخ

نویسی میں صف دوم میں ڈال دیا۔ اس وجہ سے بھی تیسری صدی ہجری وہ زمانہ ہے جب عربی تاریخ نویسی کا ایک دور ختم ہو گیا اور دوسرا شروع ہوا۔

(ب) جب علم تاریخ کو بجائے خود ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہو گئی تو اب اس کی توسیع بڑی تیزی سے ہونے لگی اور تیسری اور چھٹی صدی کے درمیان جو تصانیف معرض وجود میں آئیں ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی کہ اس زمانے کے عام رجحانات کا جائزہ لینے کے سوا زیادہ تفصیلات میں جانا ہمارے لیے ناممکن ہے:

۱۔ تیسری صدی ہی میں یہ رواج جاری ہو گیا تھا کہ مختلف علاقوں کے فضلا اپنی مقامی روایات کو جمع کرنے لگے تھے۔ تاریخ مکہ (دیکھیے الازرقی) کو چھوڑ کر، جو لازمی طور پر تالیفات سیرت کے دائرے میں آتی ہے، قدیم ترین علاقائی تاریخ وہ کتاب ہے جو مصر اور اور فتوحات مغرب کے حالات میں عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۵۷ھ / ۸۷۱ء) نے لکھی تھی۔ یہی اسلوب عبدالملک بن حبیب (م ۲۳۸ھ / ۸۵۳ء) کی طرف منسوب کتاب اور الہمدانی (م ۳۳۴ھ / ۹۴۵۔ ۹۴۶ء) کی الاکلیل میں نظر آتا ہے جو یمنی عتیقیات کا دائرہ معارف ہے۔ زیادہ سنجیدہ اور حقائق پر مبنی غالباً مختلف شہروں کی مقامی تاریخیں تھیں جو تیسری صدی میں لکھی گئیں، لیکن یہ ساری کتابیں تاریخ بغداد کی ایک جلد کے سوا ضائع ہو چکی ہیں۔ بعد کی صدیوں میں اس قسم کی مقامی تاریخوں کی مفرط فراوانی ہو گئی، جن میں مصنف کے ذوق اور رجحان کے مطابق یا تو تراجم پر زور دیا جاتا تھا یا تاریخی وقائع پر۔

۲۔ تاہم چوتھی صدی کے وسط کے بعد عام تاریخ اور مقامی تاریخ میں کوئی امتیاز قائم رکھنا مشکل ہو گیا۔ اس زمانے سے خالص تاریخی تالیفات کی عام طرز اپنے اپنے زمانے کے ایک وقائع نامہ سالیانہ کی شکل اختیار کر گئی جس کے ساتھ اکثر اوقات تاریخ عالم کا ایک خلاصہ بھی دیباچے کے طور پر بڑھا دیا جاتا تھا۔ اس قسم کے سالناموں میں مصنف کی دلچسپیاں اور معلومات کسی صورت میں بھی "عالمگیر" نہیں ہو سکتی تھیں، بلکہ اس سیاسی ماحول میں محدود نظر آتی تھیں، جہاں مصنف کی سکونت ہے اور وہ شاذ ہی ایسے واقعات سے بحث کر سکتا ہے جو دور دراز علاقوں میں پیش آئے ہوں۔ اس طرح سے نظر کے محدود ہو جانے کو ذہنی زندگی میں کس حد تک اسلامی سیاسی اتحاد کے فقدان کا شبیہ و نظیر قرار دیا جا سکتا ہے، یہ ایک ایسا سوال ہے جو قابل بحث ہے اور رہے گا۔

معاصر سالنامے جو ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) یا ہلال الصابی (م ۴۴۸ھ / ۱۰۵۶ء) نے لکھے ان سے ظاہر ہے کہ انہوں نے سخت کوشش کے ساتھ معیار صحت کو بلند اور سیاسی تعصب سے اپنے آپ کو نسبۃً آزاد رکھا اور یہ بات کہ اس معیار کو سب سے تسلیم بھی کیا گیا۔ ان اجزا سے ثابت ہے جو عبیداللہ بن احمد المسبحی (م ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ء) اور ابن الحیان القرطبی (م ۴۶۹ھ / ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷ء) کی تاریخ مصر و اندلس میں سے اب باقی ہیں۔

۳۔ گو سیاسی تاریخ نویسی کے لیے محدثین اور فضلا نے اپنی جگہ عمّال حکومت کے لیے خالی کر دی تھی، لیکن ان کے قبضے میں سیرت نگاری کا وسیع میدان ابھی تک باقی تھا۔ یہ موضوع بھی، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، کلاسیکی روایات کی ایک شاخ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب سیاسی تاریخ نویسی کو بادشاہی خاندانوں کے سالناموں کی شکل میں تبدیل کر دیا گیا، تو کتب سیر نے تاریخ نگاری کے قدیم تصوّرات کو زیادہ دیانت داری اور صداقت کے ساتھ محتاط رکھا، کیونکہ اہل علم کی نظروں میں "ورثۃ النبی" یعنی علما کے تذکرے زودگزر سیاسی اداروں کے ذکر کے مقابلے میں امت کی صحیح اور حقیقی تاریخ زیادہ سچائی کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ مختلف مذاہب کے محدثین اور فقہا کی طبقہ وار فہرستوں کے ساتھ ساتھ، نمایاں شخصیتوں کے متعلق ضروری مواد بھی قدیم سے علیحدہ مجموعوں کا موضوع بنا رہا ہے۔ اس قسم کی قدیم ترین تصانیف میں سے، جو اب تک محفوظ چلی آتی ہیں، خلیفہ عمر (ثانی) بن عبدالعزیزؒ کی سیرت ہے جو مذکورہ بالا ابن عبدالحکم کے بھائی نے لکھی تھی اور اس کا مواد مصنف کے بیان کے مطابق، کچھ تو تحریری دستاویزات سے حاصل ہوا اور کچھ ان متقی بزرگوں کی روایات سے، جو زیادہ تر مدینے کے رہنے والے تھے۔ اس دور کی ایک ممتاز تصنیف

صنف علما و مشاہیر کے تراجم کے معجم ہیں، جو کسی ایک شہر یا قصبے سے تعلق رکھتے تھے، مثال کے طور پر الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ/ ۱۰۷۱ء) ہی کی تصنیف کو لے لیجیے جو چودہ مطبوعہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اکثر تصانیف تلف ہو چکی ہیں، لیکن ابن عساکر (م ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۶ء) کی تصنیف "تاریخ دمشق" جو غالباً عربی ادبیات میں اپنی قسم کی نہایت ہی جامع کتاب ہے، اب تک محفوظ ہے اور اسی طرح اندلس والوں کے تراجم (دیکھیے ابن الفرضی، ابن بشکوال اور ابن الآبار) کا ایک سلسلہ اور چند مختصر معاجم بھی موجود ہیں۔

۴۔ شروع ہی زمانے میں سیرت اور تاریخ کی آمیزش سے "سیرت پر مبنی تاریخیں" لکھی جانے لگیں، یہ طرز وزرا کی تاریخوں کے لیے نمایاں طور پر موزوں تھا، مثلاً ان کتابوں کے لیے جو محمد بن عبدوس الجہشیاری (م ۳۳۱ھ/ ۹۴۲-۹۴۳ء)، ہلال الصابی (م ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ء) اور علی بن منجب الصیرفی (م ۵۴۲ھ/ ۱۱۴۷-۱۱۴۸ء) نے تحریر کیں۔ ان میں سے صیرفی نے فاطمی خلفا کے زمانے کی تاریخ الوزراء لکھی۔ اسی طرح یہ طرز قاضیوں کے تراجم کے لیے بھی موزوں تھا۔ اس موضوع پر قدیم ترین تصانیف میں سے قضاۃ مصر پر محمد بن یوسف الکندی (م ۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) کی کتاب اور قضاۃ قرطبہ پر محمد بن حارث الخشنی (م ۳۶۰ھ/ ۹۷۰-۹۷۱ء) کی کتاب الاوراق، جو عہد عباسیہ کی تاریخ ہے، سیاسی اور ادبی تراجم کے اختلاط کا ایک عجیب نمونہ ہے۔ جب شاہی خاندانوں نے عروج پایا تو ان کے متعلق بھی یہی طریق عمل اختیار کیا گیا، البتہ پانچویں اور چھٹی صدی میں اس قسم کے شاہی خاندانوں کی تاریخوں نے عملی طور پر روایتی سالناموں کی جگہ پا لی اور کم از کم مشرقی ولایات میں سالناموں کو بالکل ہی ختم کر دیا۔ اس نئی طرز کی تاریخ نویسی کا موجد بظاہر ابراہیم الصابی (م ۳۸۴ھ/ ۹۹۴ء)۔ تھا جس نے آل بویہ کی تاریخ التاجی کے نام سے لکھی جو اب ناپید ہے، اس طرز کو عام مقبولیت اس کے مشابہ کتاب الیمینی کی وجہ سے حاصل ہوئی جو العتبی نے (م نواح ۴۲۷ھ/ ۱۰۳۵ء) سلطان سبکتگین اور محمود غزنوی کے متعلق لکھی تھی۔

۵۔ اس ناموافق ماحول میں تاریخی کتابیں پھر فارسی زبان میں لکھی جانے لگیں۔ ان میں سے بہت سی قدیم ترین کتابیں عربی تصانیف کے ترجموں اور خلاصوں پر مشتمل تھیں اور اس سلسلے کی ابتدا الطبری کی کلاسیکی تاریخ کے اپنی پسند کے خلاصے سے ہوئی جو ۳۵۲ھ/ ۹۶۳ء میں وزیر ابو علی البلعمی نے مرتب کیا تھا، تاہم اس زمانے میں جو مقامی اور حکمران خاندان کی تاریخیں فارسی میں لکھی گئیں، ان میں سے شاذ ہی کوئی محفوظ رہی ہو اور نہ ان میں کوئی وجہ امتیاز ہی ہے، جس کے ذریعے ان میں اور اسی زمانے کی عربی تاریخوں میں، جو ولایات شرق میں لکھی گئیں، کوئی فرق ظاہر ہو۔

۶۔ اس سے اگلے دور کا تذکرہ شروع کرنے سے پہلے ادبی سرگرمیوں کی دو اور شاخوں کا مختصر سا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کا تاریخ سے اتصال ہے۔ ترتیب سنین کی دریافت کے سلسلے میں علم ریاضی اور علم ہیئت کے استعمال کی ضرورت بھی پیش آتی ہی۔ ایسی بحثوں کے آثار ابتدائی زمانے کی متعدد کتابوں میں ملتے ہیں، مگر اس سلسلے میں ایک نہایت ممتاز تصنیف الآثار الباقیہ ابو ریحان البیرونی [رک بہ البیرونی، م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء] نے یادگار چھوڑی۔ دوسری قسم کی وہ کتابیں جن کا میلان تاریخ کی نسبت آثار قدیمہ کی طرف زیادہ ہے۔ ان کا موضوع ہے عرب قبائل کی بستیاں جو انہوں نے نئے ممالک میں بسائیں۔ موضع نگاری کی وہ کتابیں جنہیں "ادبیات خطط" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، بظاہر عراق سے شروع ہوئیں (ان میں سے سب سے بڑی تصنیف جو اب ناپید ہے ہیثم بن عدی (م ۲۰۷ھ/ ۸۲۲-۸۲۳ء) کی تھی)، لیکن خطط نویسی کی توسیع و ترقی پر خاص توجہ مصر میں ہوئی۔

(ج) چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی میلادی) سے عربی اور فارسی زبان کی تاریخ نویسی میں بُعد زیادہ نمایاں ہونے لگا۔ اول تو مغول کی فتوحات کی وجہ سے اس عمل کی تکمیل ہوئی، جس سے ایرانی ترکی ثقافت کے علاقے میں ادبی زبان کی حیثیت سے عربی کی جگہ فارسی لے رہی تھی، پھر اسی زمانے میں ہندوستان میں بھی توسیع اسلامی کی وجہ سے فارسی رواج پا گئی، اس طرح سے ان تمام ممالک میں فارسی تاریخ نگاری کا رواج بڑی تیزی سے شروع ہو گیا۔ بایں ہمہ عربی زبان میں بھی تاریخ

نویسی کے کام میں خاصا اضافہ ہوتا رہا۔

سالناموں میں نمایاں بات جس سے اس نئے دور کا آغاز ہوا یہ تھی کہ اس میں تاریخ عالم (از ابتدائے آفرینش) اور اکثر اوقات تاریخ عالم (از ابتدائے ظہور اسلام) کا احیا ہوا۔ اس طرح سے یہ قدیم اور نسبۃً زیادہ ادبیاتی (humanistic) نظریہ کی تاریخ، جو تاریخ الامۃ ہی کے حولیات کا نام ہے، بازیافت ہو گیا۔ بعض تاریخوں میں (دیکھیے ابن الجوزی، الذہبی، ابن دقماق) اخبار وفیات سیاسی وقائع کے بیان پر اس قدر چھائی ہوئی نظر آتی ہیں کہ وقائع کا بیان صرف چند ناگہانی اور بے ربط جملوں تک ہی محدود رہ جاتا ہے، لیکن عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/ ۱۲۳۳ء) کی مشہور و معروف تصنیف الکامل میں یہی تناسب معکوس ہے۔ یہ تصنیف اس اعتبار سے بھی قابل توجہ ہے کہ اس میں مصنف نے یہ کوشش کی ہے کہ تاریخ کو کم جامد طریق سے پیش کرنے کی غرض سے سالنامہ ڈھانچے کے اندر وقائع کی داستان بندی کی جائے۔

اس بعد کے زمانے کی عمومی عربی تاریخوں میں سے وہ تاریخیں جو عام تاریخ نویسی کے لحاظ سے سب سے زیادہ دلچسپ ہیں اندلس اور المغرب میں تصنیف ہوئیں، اگر ان کا مقابلہ مشرق اور مغرب کے مصنفین سے کیا جائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ المغرب کے مصنفین اکثر اوقات تاریخ کے قدرے وسیع تر تصور پیش کرتے ہیں اور ان میں جنبہ داری کا رجحان کم ہے۔ ابن سعید المغربی (م ۶۷۳ھ/ ۱۲۷۴ء) کی بہت سی تصانیف میں سے لے دے کر چند اجزا باقی رہ گئے ہیں جن سے یہ بخوبی ثابت ہے کہ یہ تصانیف سابقہ کتابوں کی مفصل اور صحیح نقلوں پر مبنی تھیں۔ ابن خلدون [رک باں، م ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۶ء] کی شہرۂ آفاق تاریخ کے متعلق کما حقہٗ مفصل گفتگو کرنا یہاں ممکن نہیں۔ مورخ کی حیثیت سے تو اس کی تصنیف بعض اوقات کچھ مایوس کن بھی ہو جاتی ہے، لیکن فلسفۂ تاریخ کا ماہر ہونے کی حیثیت سے ابھی یقینی طور پر اس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے، گو بہت کچھ لکھا بھی جا چکا ہے۔

عمومی تاریخوں کے ساتھ ساتھ ایسی تاریخوں میں بہت زیادہ اضافہ ہوا جو علاقوں اور خاندانوں کی تاریخ اور تراجم پر مبنی تھیں اور جنہیں اکثر انہیں مصنفوں نے مرتب کیا جنہوں نے عمومی تاریخیں لکھی تھیں۔ ایران اور عراق میں عربی ثقافت مغلوں کے حملوں کے نیچے تقریباً دب ہی کر رہ گئی چنانچہ وہاں تاج الدین ابن الساعی (م ۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵ء) کی تاریخ عباسیہ کے بعد جو ناپید ہو گئی ہے سوائے چند چھوٹی قسم کی تاریخوں کے خلاصوں کے کوئی خاص قابل ذکر چیز باقی نہیں رہی (دیکھیے ابن الطقطقی)، لیکن اس سے پہلے ہی عربی تاریخ نویسی کا مرکز ملک شام میں منتقل ہو چکا تھا، جہاں زنگی اور ایوبی خاندانوں کے عروج کی وجہ سے تاریخ نویسی کا ایک مستقل سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اس میدان کی طرف جن لوگوں نے کشش محسوس کی ان میں سے عماد الدین الاصفہانی (م ۵۹۷ھ/ ۱۲۰۱ء) بھی تھا۔ یہ شخص ایران و عراق کے دبستان سجع نگاری کا آخری نمائندہ تھا، لیکن شامیوں نے اس مسجع اسلوب کی جگہ سیدھی سادی فنی نثر نویسی کو ترجیح دی جس کے ذریعے آئندہ زمانے کی عربی تاریخ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ بہاء الدین ابن شداد (م ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۴ء) اور ابوشامہ (م ۶۶۵ھ/ ۱۲۶۸ء) کی اسی موضوع کی تصانیف عمادالدین کی تصانیف سے بدرجہا بہتر ہیں۔

تاریخ نویسی کی جو سرپرستی ایوبیوں کے زمانے میں ہوئی وہ ان کے جانشین مملوک سلاطین کے عہد میں جاری رہی۔ دمشق اور اس کے بعد حلب تاریخ نویسی کی نہایت پرعمل سرگرمیوں کے مرکز تھے، جن کا باہمی تعلق قاہرہ کے مراکز سے تھوڑا بہت تھا تو سہی، لیکن یہاں بالخصوص تراجم نگاری میں ان سے انفرادی شان ہویدا تھی۔ مملوک سلاطین کے عہد کی آخری صدی میں کہیں جا کر مصریوں کے دبستان تاریخ نے ایک امتیازی اور انفرادی حیثیت اختیار کی۔ اس دبستان نے مورخین کی ایک براق عقد ثریا پیدا کی جو اپنے شاندار کارناموں کی چمک دمک دکھانے کے بعد آنکھوں سے اچانک اوجھل بھی ہو گئی۔ یہ سلسلۂ تاریخ نویسی، کثیر التصانیف فاضل تقی الدین المقریزی (م ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۲ء) اور اس کے حریف العینی (م ۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء) سے شروع ہوا اور مقریزی کے شاگرد ابوالمحاسن ابن تغری (تنگری) بردی (م ۸۷۴ھ/ ۱۴۶۸ء) اور اس کے ہم چشم علی بن داؤد الجوہری (م ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء)، شمس الدین

السخاویؒ (م ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء)، جلال الدین السیوطیؒ (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) اور اس کے شاگرد ابن ایاسؒ (م نواح ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء) نے جاری رکھا۔ اس سے اگلی پشت میں عثمانی فتوحات وغیرہ کا دوسرا مؤرخ احمد بن زنبل (م بعد ۹۵۱ھ/ ۱۵۴۴ء) بالکل مختلف دبستان سے تعلق رکھتا تھا۔ گو ان مؤرخین میں بہت سے ایسے نقص پائے جاتے ہیں جو ابتدائی دور کے سیاسی وقائع لکھنے والوں میں موجود تھے، لیکن یہ مؤرخ ایک وقت عالم تھے تو دوسرے وقت نرے درباری، یہی وجہ تھی کہ وہ زیادہ وسیع النظر اور صائب الرّاے ہو گئے اور انہیں محض قصیدہ خوانوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) کے پہلے نصف میں اس سے پہلے دو کے متقدمانہ رجحانات نے تراجم کے متعدد مجموعوں میں اپنا اوج کمال پایا، جنہیں خاص اہمیت حاصل ہے۔ عربی ادبیات کی چھے صدیوں پر مکمل تبصرہ یونانی الاصل یاقوت الرّومی (م ۶۲۶ھ/ ۱۲۲۹ء) کی تصنیف ارشاد الاریب میں موجود ہے۔ ابتدائی زمانے کی تمام سرگرمی جو اسلامی علوم اور طب پر صرف ہوئی، اس کی آئینہ دار وہ معاجم ہیں جو ابن القفطی المصری (م ۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء) اور ابن ابی اصیبعۃ الدمشقی (م ۶۶۸ھ/ ۱۲۷۰ء) نے مرتب کیں۔ علاقائی کتب تراجم کا سلسلہ تاریخ حلب مؤلفہ قاضی کمال الدین ابن العدیم (م ۶۶۰ھ / ۱۲۶۲ء) اور تاریخ غرناطہ مؤلفہ ابن الخطیب اور ایسے ہی دوسرے مجموعوں میں جاری رہا، جو اس فن کی سابقہ تصانیف کا تتمہ اور تکملہ تھیں۔ ان کتابوں کے علاوہ فقہا وغیرہ کے رسمی طریق کے "طبقات" ہیں اور اثری تحقیق و تدقیق کی کتابیں بھی ہیں، مثلاً مؤرخ ابن الاثیر کی تصنیف اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ۔ اسی ذیل میں ابن الفوطی (م ۷۲۳ھ/ ۱۳۲۳ء) کی مجمع الآداب فی معجم الالقاب ہے جس میں القاب کو ترتیب معجم دے کر ہر زمانے کے مشاہیر کے حالات دیے ہیں، جو ان القاب سے موسوم تھے۔ یہ نایاب کتاب پچاس جلدوں میں تھی (حاجی خلیفہ)۔ خود مصنف ہی نے بعد میں تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب کے نام سے سات جلدوں میں کتاب کی باجدول تلخیص شائع کی۔ کتاب کا نہایت قیمتی حصہ وہ ہے جو چھٹی اور ساتویں صدی کے مشاہیر سے متعلق ہے۔

اس قسم کی متقدمانہ تصانیف کے علاوہ شام میں دو نئی قسم کی جامع معاجم تراجم منصّۂ ظہور پر لائی گئیں اور رواج پذیر ہوئیں۔ پہلی ہمہ گیر قسم کا موجد ابن خلکان (م ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۲ء) تھا۔ اس تصنیف کو اپنی صحت اطلاعات اور ذوق سلیم کی بدولت عظیم اور بجا شہرت حاصل ہوئی۔ بایں ہمہ اس کتاب میں ابن شاکر الکتبی (م ۷۶۴ھ/ ۱۳۶۳ء) کے ضمیمے کو بھی شامل کر لیں، تب بھی حجم اور احاطہ تراجم میں خلیل ابن ایبک الصفدی (م ۷۶۴ھ/ ۱۳۶۳ء) کی کتاب اس پر بہت زیادہ فوقیت رکھتی ہے۔ پھر صفدی کی تصنیف پر بھی مؤرخ ابوالمحاسن نے ایک ذیل لکھا، جس کا نام المنہل الصافی ہے۔ دوسرے نئے نمونے کی معجم تراجم نے بھی اپنا جال تو دور دور تک پھینکا، مگر واسطہ ایک محدود زمانے سے رکھا۔ یہ طریق عمل غالباً الذہبی کی تاریخ عمومی سے مربوط ہے، جس میں تراجم کو ساتویں صدی کے آخر تک دس دس سال کے طبقات میں مرتب کیا گیا ہے اور اصل تاریخ سے اسے ایک مستقل تصنیف کی صورت میں علیحدہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اسی قسم کے سو سو سال کے طبقات کے مرتب کرنے کا خیال سب سے پہلے غالباً الذہبی کے معاصر البرزالی (م ۷۳۹ھ/ ۱۳۳۹ء) کو آیا۔ ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۹ء) کی کتاب الدرر الکامنہ کے وجود میں آنے سے یہ نیا طریقہ بخوبی رائج ہو گیا۔ اس میں آٹھویں صدی کے تمام مشہور و معروف مردوں اور عورتوں کو ابجدی ترتیب میں مرتب کیا ہے۔ اسی طرح نویں صدی کی معجم ابن حجر کے شاگرد مذکورہ بالا السخاوی (م ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء) نے الضوء اللامع کے نام سے مرتب کی اور یہ سلسلہ بعد کی نسلوں نے بارھویں صدی تک جاری رکھا۔ السخاوی ہی نے الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ (قاہرۃ ۱۳۴۹) لکھی جو اسلامی زمانے کی تاریخ نویسی کی تاریخ ہے۔

ایرانی دبستانہاے تاریخ نویسی میں، جو ساتویں اور دسویں صدی تک کے درمیان وجود میں آئے، بہت رنگا رنگی ہے، مگر ان سب میں ایک مشترکہ اساس ضرور موجود ہے، یعنی عمومی تاریخ اسلام جو روایت پر مبنی ہے، لیکن فارسی تاریخوں کی

اہمیت اور انفرادیت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ انہوں نے اس مشترکہ اساس پر کیا عمارت کھڑی کی۔ عمومی تاریخ کی کتابیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئی ہوں یا ہندوستان میں جن میں صرف ابتدائی ماخذ کے خلاصوں کے ساتھ کچھ زائد مواد اپنے زمانے تک کا درج کر دیا جاتا تھا، ایسی ہی تقلیدی اور ثانوی قسم کی تاریخیں ہیں جیسی کہ عربی زبان کی، بلکہ اکثر ان میں تنقیدی ملکہ اور بھی کم پایا جاتا ہے۔ ایسی تصانیف، مثلاً منہاج الدین جوزجانی (م بعد ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵ء) کی کتاب مقامی تاریخ کی حیثیت سے کچھ قدر و قیمت کی حامل ضرور ہیں، لیکن اصول علم تاریخ کے اعتبار سے وہ کچھ زیادہ دلچسپ نہیں۔

مغربی ایشیا میں سلطنت مغول کا قیام ایسے ممتاز سلسلۂ تصانیف کا محرک اول بنا جس کا پیش خیمہ علاء الدین عطاء ملک جوینی (م ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۳ء) کی منفرد اور طبع زاد تاریخ تھی، مگر جو بذات خود "کاتبوں کی تاریخوں" کی صنف کے ساتھ مربوط تھی جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ خالص "دبستان" مغول کی ابتدا وزیر فضل اللہ رشید الدین طبیب (م ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) کی تصنیف جامع التواریخ سے ہوتی ہے جو ایلخانیوں کے مسلمان ہو جانے کا براہ راست نتیجہ تھی۔ رشید الدین کی یہ کتاب فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں بتدریج تصنیف ہوئی۔ اس دور کے بعض مصنفین (بشمول قزوینی) نے یہ کوشش کی کہ وہ طویل حماسی تاریخیں، شاہنامے ہی کی بحر میں لکھ کر فردوسی سے بھی سبقت لے جائیں۔ اس کے علاوہ صرف ایک ممتاز تصنیف نثر میں لکھی گئی۔ یہ عبداللہ بن فضل اللہ وصاف (م بعد ۷۱۲ھ/ ۱۳۱۲ء) کی بلیغانہ و پرصنعت تصنیف اور پرانے نمونے کی ایک "سرکاری تاریخ" ہے یہ کتاب بھی انہیں تاریخوں کی طرح درجہ اول کا نمونہ بن کر رہ گئی تاکہ وہ مستقبل کے مؤرخوں کی نسلوں کو لفاظی کی بادیہ پیمائی میں مصروف رکھے۔

دبستان مغول کے خاتمے اور تیمور کے زمانہ عروج کے درمیانی عرصے میں تاریخ نویسی ست و بے حال رہی۔ تیمور کے ساتھ منشیوں (سکرٹریوں) کا باقاعدہ عملہ رہا کرتا تھا، جن کا کام یہ تھا کہ وہ اس کے جنگی کارناموں کی تاریخ مرتب کرتے رہیں اور وہ خود ان کی مکمل تصانیف کو پڑھوا کر سنا کرتا تھا، چنانچہ اس کے عہد کی ایک تاریخ ترکی زبان میں تاریخ خانی کے نام سے نظم ہوئی اور نظام الدین شامی نے ایک تاریخ فارسی زبان میں لکھی۔ اسے خاص طور پر تاکید کر دی گئی تھی کہ وہ لفاظی اور صنائع بدائع کے استعمال سے احتراز کرے، بایں ہمہ اس کا ظفر نامہ اسی نام کی ایک اور تصنیف کے مقابلے میں جو شرف الدین علی یزدی (م ۸۵۸ھ/ ۱۴۵۴ء) نے صنائع بدائع سے آراستہ کر کے لکھا، تقریباً طاق نسیاں میں دھرا رہ گیا۔ یہ تاریخی سرگرمیاں تیمور کے جانشینوں کے عہد میں بالخصوص "دبستان ہرات" میں اوج کمال کو پہنچیں۔ اس دبستان نے آل تیمور کی سرپرستی میں رشید الدین کی قائم کردہ روایات کو از سر نو تازہ کیا۔ شاہ رخ نے حافظ ابرو (م ۸۳۳ھ/ ۱۴۳۰ء) کو مامور کیا کہ جامع التواریخ کا جدید ایڈیشن مرتب کرے اور اس کا ذیل لکھے۔ اسی قسم کی متانت فصیح الخوافی کی مجمل (تصنیف حدود ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ء) اور فاضل اجل ہمہ دان سلطان الغ بیگ (م ۸۵۳ھ/ ۱۴۴۹ء) کی تصنیف تاریخ الوس اربعہ میں بھی غالباً پائی جاتی ہے جو بظاہر اب صرف ایک ملخص کی صورت میں محفوظ ہے، لیکن جس طرز کی رنگین اور مرصع نثر حسین کاشفی کی طرح کے معاصر مصنفوں نے لکھی اسے بھی تاریخ نگاری کے لیے ممنوع قرار دینا ممکن نہ تھا، چنانچہ تیموری عہد کے عام مصنفین مقلدانہ طور پر اسی طرز تحریر کے دام میں پھنس کر رہ گئے اور دبستان ہرات کے بعد کے دور کی تصانیف تو لفاظی اور صنائع بدائع کے سمندر میں اور بھی زیادہ ڈوبی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عبدالرزاق سمرقندی (م ۸۸۷ھ/ ۱۴۸۲ء) نے نسبۃً اعتدال سے کام لیا، لیکن اس کی تصنیف کو میر خواند (۹۰۳ھ/ ۱۴۹۸ء) کی روضۃ الصفاء کے پر صنعت اسلوب بیان کی سی مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ میر خواند کا نواسہ خواند امیر (م ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۵-۱۵۳۶ء) دبستان ہرات کا یہ متأخر اسلوب بیان ہندوستان لے گیا اور وہ سرزمین بھی اس اسلوب کو بہت موافق آئی۔

ہندوستان میں فتوحات غوریہ اور دہلی میں سلاطین کا مستقر قائم ہو جانے کی وجہ سے ایرانی طرز تاریخ نویسی کی جو ابتدا ہوئی وہ محتاج تعارف نہیں۔ بعد کی صدیوں میں ہندی

فارسی سالناموں کا بڑا سلسلہ اسی قسم کے اسلوب بیان اور طرز روایت سے مربوط ہے۔ تاج المآثر مصنفہ حسن نظامی (حدود ۶۱۴ھ/ ۱۲۱۷ء) کے بعد اہم تصنیف ضیاء الدین برنی (م بعد ۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء) کی ہے جس نے تاریخ جوزجانی کا ذیل لکھا۔ اس کے علاوہ سوائے چند تاریخوں کے جو تراجم پر مبنی او "تکلفات منشیانہ اور تصنعات مترسّلانہ" سے پر ہیں اور کچھ بھی نہیں، البتہ صوبہ سندھ میں مقامی روایات کے بعض آثار موجود ہیں جو پہلی صدی ہجری (آٹھویں صدی میلادی) کی عرب فتوحات تک پہنچتی ہیں۔ غالبًا اس تاریخ نما افسانے کا جسے ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی میلادی) میں چچ نامے کے نام سے شائع کیا گیا تھا، پس منظر یہ ہے۔

اس سارے دور میں ادبیات کا میدان ترکی اور عثمانی مملکت میں بدستور فارسی روایات ادب کے قبضے میں رہا۔ ادبی نقطۂ نظر سے منثور تصانیف اور منظوم حماسی کتابیں جو اناطولیہ کے سلجوقیوں کے متعلق ہیں بجائے خود کسی طرح بھی قابل ملاحظہ نہیں، لیکن اس لحاظ سے دلچسپ ضرور ہیں کہ انہوں نے نو ظہو ترکی تاریخ نویسی کے لیے نمونے کا کام دیا۔ ادریس بن علی بدلیسی (م ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء) کی تصنیف "ہشت بہشت" میں، جو بایزید ثانی کے حکم سے لکھی گئی تھی، لفاظی اور صنائع بدائع کا استعمال انتہا پر جا پہنچا۔ اس کے ساتھ ہی لفاظی اور کلام مصنوعی کو مبتذل اور غیر علمی تحریروں کے برابر گردانا ایک قسم کا سطحی اندازہ ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ بدلیسی کی تصنیف میں تاریخ وصاف نیز کئی دیگر منشیانہ تاریخوں کی طرح لفاظی کے غبار کے نیچے سنجیدہ اور تاریخی اعتبار سے بہت قیمتی روایت موجود ہے۔

عربی اور فارسی تاریخ نویسی میں نہایت نمایاں فرق یہ ہے۔ فارسی تصانیف میں ادبی تذکرہ نگاری کی ترقی تو بلاشک بڑے وسیع پیمانے پر ہوئی ہے، مگر تاریخی تراجم نسبۃً کالعدم ہیں، ہاں متعدد عمومی تاریخوں میں معمولی طرز کی وفیات او تراجم بھی درج ہیں یا ایسی کتابوں میں ایک علیحدہ فصل مشاہیر، بالخصوص وزرا، شعرا اور مصنفین کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے۔ ان کے بعد سیر اولیا و متصوفین کی باری آتی ہے۔ ان سیَر کی دو قسمیں ہیں: (۱) افراد کے تراجم، ان میں سے زیادہ قابل ذکر سیرت شیخ صفی الدین ہے، جسے توکل بن بزاز نے (۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء میں) قلمبند کیا؛ (۲) عام یا خاص گروہوں یا سلسلوں کے تراجم (دیکھیے عطار، جامی، مولوی)۔ "دبستان ہرات" کے دو مصنفوں نے وزرا کے تراجم پر تصانیف لکھی ہیں، سیف الدین فضلی نے آثار الوزاء (جو ۸۸۳ھ/ ۱۴۷۸ء میں لکھی گئی) اور خواند امیر نے دستور الوزراء (جو ۹۱۵ھ/ ۱۵۰۹ء میں لکھی گئی)، لیکن بعد کے دور تک یہ نوبت نہ آئی کہ فارسی زبان میں ایسی تصانیف لکھی جانے لگیں، جن کا مقابلہ عربی زبان کے ہم عصر معاجم تراجم سے ہو سکے۔

(د) دسویں صدی ہجری (پندرھویں صدی میلادی) کے پہلے ربع میں تقریبًا تمام اسلامی دنیا میں ایک سرے سے دوسرے سے تک طاقتوں کی تقسیم جدید عمل میں آئی۔ ان تحریکات کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نئی ثقافتی جماعت بندیاں عمل میں آئیں اور امور کے رخ نئے سرے سے پھیرے گئے، جس کا اثر ہر قسم کے ادب اور بالخصوص علم تاریخ پر پڑا۔

چند ادنیٰ درجے کی عموی تاریخیں (دیکھیے البکری، الدیار بکری، الجنابی) اور کچھ مقامی تاریخیں یا کتب سیر جو قدر و قیمت میں متفاوت ہیں، اس دور میں مصر، شام، عراق اور عرب کی خالص تاریخ نویسی کی کل کائنات ہیں اور یہ حالت تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی میلادی) تک قائم رہی اور اس زمانے میں قدیم طرز کی عربی تاریخ نویسی کا پورے طو پر خاتمہ ہو گیا، البتہ دو قابل ذکر مصنف ضرور پیدا ہوئے، یعنی عبدالرحمن الجبرتی (م ۱۲۳۷ھ/ ۱۸۲۲ء) مصر میں اور حیدر احمد الشہابی (م ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ء) لبنان میں، تاہم وسطی، مشرقی اور جنوبی عرب میں اس قسم کی تاریخ نویسی کا سلسلہ اس صدی کے آخر تک جاری رہا۔ مغرب میں بھی الناصری السلاوی (م ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء) اس آخری طرز کا فاضل مؤرخ ضرور پیدا ہوا، گو وہاں متذکرہ بالا قسم کے چھوٹے درجے کے مؤرخین کا ایک سلسلہ (دیکھیے الوفرانی، الزیانی) اس سے پہلے بھی تھا۔ اس سلسلے کے مؤرخین سے الگ ہونے والی شخصیتوں میں ایک ہی برجستہ اور ممتاز شخصیت نظر آتی ہے اور وہ ہے المقری التلمسانی (م ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۲ء) صاحب نفح الطیب کی۔ اس کی

تاریخ اندلس (Analects) اور سیرت ابن الخطیب اندلسی اسلامی ادب کے آخری شاہکار ہیں، جن پر اس شاندار روایت کا خاتمہ بالخیر ہوا۔

عربی تاریخی روایت اپنے اوطان میں زوال پذیر ہوئی، مگر اس کی تلافی دو طرح سے ہو گئی، کچھ تو اس طرح کی ترکی زبان میں تاریخ نویسی کا محدود ارتقا عمل میں آیا۔ چنانچہ منجم باشی (م ۱۱۱۳ھ/ ۱۷۰۲ء) کی قابل قدر تاریخ عمومی اسی ارتقا کا جزو ہے، کچھ اس طرح کہ تاریخ اب دور دراز اسلامی ممالک میں بھی پہنچ گئی جہاں اسلام نسبتۃً قریب زمانے میں پہنچا تھا۔ ہماری مراد خصوصیت سے مغربی افریقہ سے ہے۔ ان ممالک میں متعدد مقامی تاریخیں لکھی گئیں جن میں اہم ترین تصنیفیں دو ہیں، یعنی عہد سنغوئی (Songhoy) کی تاریخ مصنفہ عبدالرحمٰن السعدی (م بعد ۱۰۶۶ھ/ ۱۶۵۶ء) اور مای ادریس والی بورنو (Bornu) (دور حکومت ۹۱۰ھ تا ۹۳۲ھ/ ۱۵۰۴ تا ۱۵۲۶ء) کے عہد کی تاریخ مصنفہ امام احمد۔ مشرقی افریقہ میں کلوہ کی قدیم تاریخ اور ملک حبشہ میں احمد گرانڑ (Ahmad Gran) کی لڑائیوں کا حال محفوظ رہ گیا ہے۔ احمد والی کتاب نواح ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء میں شہاب الدین عرب فقیہ نے لکھی تھی ان کے علاوہ عمان کے دبستان اباضیہ میں بھی بعد کے زمانے میں چند تاریخی کتابیں لکھی گئیں۔

ان تصانیف کے ساتھ ساتھ مصر اور شام میں متکلفانہ اور مغلق نثر میں تراجم نگاری کا کام بھی جاری رہا۔ ان تصانیف کا تعلق مذکورہ بالا تصانیف سے تقریباً وہی تھا جو مسجّع تاریخوں کا سلیس کتب سیرت سے تھا۔ اس دبستان کا نمائندہ شہاب الدین الخفاجی المصری (م ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء) تھا۔ اس کی تصنیف کی مقبولیت اس حقیقت سے واضح ہے کہ ۱۰۸۲ھ/ ۱۶۷۱ء میں علی خان بن معصوم نے اس پر ہندوستان میں ایک ذیل لکھا، جس کا اقتباس المحبّی مذکور (م ۱۱۱۱ھ/ ۱۶۹۹ء) نے دیا ہے اور خود المحبّی نے بھی اس پر دوسرا ذیل لکھا تھا۔

ترکی اور ایرانی علاقوں تک میں بھی اہم تاریخیں عربی زبان میں لکھی گئیں۔ احمد بن مصطفیٰ طاش کوپری زادہ (م ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۱ء) قاضی استانبول کی کتاب الشقائق النعمانیہ ترکوں کے اسلامی دور کی تاریخ پر ایک بنیادی تصنیف ہے جس پر بعد کے زمانے میں عربی اور ترکی دونوں میں ذیل لکھے گئے۔ جو تعلقات مختلف عرب شیعہ جماعتوں اور ایران و ہندوستان کے شیعوں کے درمیان تھے ان کا عکس ان شیعہ معاجم میں نظر آتا ہے، جن کے مصنف نہ صرف عرب تھے، مثلاً الحرالعاملی، بلکہ ایرانی محمد باقر موسوی (خوانساری) اور ان کے ہندوستانی ہم عصر سید اعجاز حسین کنتوری (م ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ء) بھی تھے۔ سنیوں نے بھی تراجم پر کئی کتابیں ہندوستان میں لکھیں۔

مغرب میں تراجم نگاری کا سلسلہ بدستور جاری رہا (دیکھیے الوفرانی)۔ وہاں سے اس کا رواج مغربی سوڈان میں جا پہنچا جہاں احمد بابا (م ۱۰۳۶ھ/ ۱۶۲۷ء) تمبکتی ایک اچھا تراجم نگار گذرا ہے۔ مشرقی سوڈان میں بھی سلطنت فنج کے صلحا و علما کا ذکر خیر محمد واد (ولد) ضیف اللہ (م ۱۲۲۴ھ/ ۱۸۰۹ء) نے اپنی تصنیف طبقات میں ہمیشہ کے لیے باقی رکھا۔

اس عہد میں عمومی تاریخیں، خواہ وہ ایران میں لکھی گئیں یا ہندوستان میں، بیشتر جدت اور تناسب سے عاری ہیں اور وہ صرف اپنے اپنے زمانے کے حالات کے لیے مفید ہیں۔ ان کی ترتیب عام طور پر شاہی خاندانوں کی ترتیب پر مبنی ہوتی ہے، پھر بھی ان میں سے بعض ایسی ہیں جن میں ایک جلد یا ایک فصل تراجم نگاری کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے اور بعض اوقات ان میں جغرافیائی ضمیمے بھی ہوتے ہیں۔ ان کتابوں میں سے، جو کسی اور اعتبار سے جالب نظر نہیں، مفصّلہ ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں: نظام شاہی (م ۹۷۲ھ/ ۱۵۶۵ء) کی تاریخ؛ تاریخ الفی ایک مخلوط قسم کی تاریخ ہے، جو اکبر کے حکم سے ہجرت کے ہزار سال ختم ہونے کی یادگار میں لکھی گئی؛ صبح صادق، مصنفہ محمد صادق آزادانی وقائع نویس (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۱ء)؛ خلد بریں از محمد یوسف والہ (تصنیف ۱۰۵۸ھ/ ۱۶۴۸ء)؛ تصانیف محمد بقا سہارنپوری (م ۱۰۹۴ھ/ ۱۶۸۳ء)؛ تحفۃ الکرام، مصنفہ میر علی شیر قانع (م بعد ۱۲۰۲ھ/ ۱۷۸۷ء)، جس کے ساتھ تاریخ سندھ کے متعلق بھی ایک ذیل (جلد سوم) شامل ہے اور پچھلی صدی کی تین فارسی تصانیف (دیکھیے رضا قلی خان، سپہر، محمد حسن خان)، مصلح الدین لاری (۹۷۹ھ/ ۱۵۷۲ء) کی مرآۃ

الادوار اس حیثیت سے دلچسپ ہے کہ وہ فارسی زبان میں سلطنت عثمانیہ کے متعلق آخری تصنیف ہے اور اسی طرح حیدر بن علی رازی کی تاریخ، جو ۱۰۲۸ھ/ ۱۶۱۹ء میں لکھی گئی، اپنی ترتیب کی جدت اور غیر سرکاری تصنیف ہونے کی وجہ سے قابل توجہ ہے۔ وسط ایشیا کی ترکمانی ریاستوں میں بھی سرکاری تاریخ نویسی کے لیے فارسی زبان استعمال ہوتی تھی۔ ان کتابوں میں بہت سی ہم تک پہنچی ہیں (دیکھیے ابوالخیر)۔

ایران میں صفوی خاندان کے برسراقتدار آنے کی وجہ سے قدرتی طور پر شاہی خاندانوں کے متعلق تاریخ نویسی کے سلسلے کی پھر سے تجدید ہوئی، جن میں سے اہم حسن روملو کی احسن التواریخ ہے، جو مقابلتاً زیادہ ضبط اور احتیاط کے ساتھ لکھی گئی اور ۹۸۵ھ/ ۱۵۷۷ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس کے علاوہ دو تاریخیں شاہ عباس کے عہد (۹۹۵ھ تا ۱۰۳۷ھ/ ۱۵۸۷ء تا ۱۶۲۷ء) کے متعلق بھی ہیں، یعنی تاریخ عباسی از محمد منجم یزدی اور تاریخ عالم آرای عباسی از اسکندر بیگ منشی [رک بآں] جو بہت ہی مفصل تاریخ ہے۔ اسی طرح نادر شاہ کے ذکر کو بھی مہدی خاں استرآبادی (م بعد ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۶۰ء) نے دو تصنیفوں کے صفحوں میں دوام بخشا ہے۔ ان میں سے دوسری تصنیف کا نام درۂ نادرہ ہے جو مہدی خان کے اپنے قول کے مطابق اس نے وصاف کے تتبع میں لکھی۔ اس کے علاوہ اس کے عہد کی ایک بہت بڑی تاریخ تین جلدوں میں محمد کاظم (وزیر مرو) نے لکھی، نادر شاہ کے مستوفی محمد محسن نے بھی ایک، تاریخ عموی لکھی جس میں نادر کا حال بھی دیا ہے۔ کم از کم تین شاہی خاندانوں کی تاریخیں اور ایک تاریخ عموی فتح علی شاہ (۱۲۱۲ھ تا ۱۲۵۰ھ/ ۱۷۹۷ء تا ۱۸۳۴ء) کی فرمائش پر لکھی گئی، تاہم یہ فہرست کسی معنی میں بھی اس دور کی مقامی اور خاندانی تاریخوں کی مکمل فہرست نہیں۔

عہد مغول کی ابتدا میں ہم ہندوستان میں تین مختلف ادبی دھاروں کا اتصال پاتے ہیں۔ ان میں سے ایک تھا ہندی، فارسی روایت کا دھارا، یہ روایت دو قسم کی تھی، مقامی اور عموی اور دور ماقبل سے مسلسل چلی آ رہی تھی۔ تیسرا نئی طرزوں کا دھارا، جنھیں خود سلاطین مغول نے جاری کیا۔ ان تینوں کی اتصال سے ایک امتیازی ہندی تاریخی روایت قائم ہو گئی۔ بارھویں صدی ہجری (اٹھارھویں صدی میلادی) کے آخر سے ایک نیا مؤثر عنصر ان انگریز فضلا اور مستشرقین کی صورت میں ظاہر ہونے لگا، جو ہندوستان میں سکونت رکھتے تھے، لیکن اس کے نتیجے میں جو طرز عمل کی تبدیلی ظہور میں آئی وہ صرف آہستہ آہستہ ہی نمودار ہوئی۔

بظاہر شہنشاہ اکبر کے عہد (۹۶۳ھ تا ۱۰۱۴ھ/ ۱۵۵۶ء تا ۱۶۰۵ء) ہی میں یہ ہندی روایت اسلامی ہند کی ان عموی تاریخوں میں پہلی مرتبہ واضح طور پر شکل پذیر ہوئی، جن کا آغاز عہد غزنویہ سے کیا گیا اور نظام الدین احمد اور عبدالقادر بدایونی نے لکھی تھیں (یہ دونوں مصنف ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵- ۱۵۹۶ء) میں فوت ہوے)۔ تاریخ بدایونی خاص طور پر قابل ذکر ہے، کیونکہ یہ تصنیف ایک ابتکار پسند اور اپنے رنگ میں نقاد دماغ کی کاوش کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ ایک غیر سرکاری تصنیف ہے اور اس میں مشاہیر ہند کی تراجم نگاری اور سیاسی وقائع نویسی دونوں چیزیں موجود ہیں۔ اس کے جانشین محمد قاسم فرشتہ (م بعد ۱۰۳۳ھ/ ۱۶۲۳ء) نے ہندوستان کی اسلامی تاریخ کے میدان کو وسیع تر کر دیا، گو اس میں تحقیق و تدقیق کی صلاحیت نسبۃً کم ہے۔

ان مساعی کے ساتھ ہی ساتھ مختلف بادشاہوں کے عہد کی انفرادی تاریخیں بھی سرکاری طور پر قلمبند ہوتی رہیں اور یہ دستور بھی اکبر ہی کے زمانے میں شروع ہوا تھا۔ ان میں سے صرف بڑی بڑی تصانیف کا ذکر کر دیا جاتا ہے: اکبر نامہ تصنیف ابوالفضل علامی (م ۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۲ء) خصوصیت سے اپنی تیسری جلد (آئین اکبری) کی وجہ سے شایان توجہ ہے کہ اس میں اکبر کی سلطنت کے اداری نظام کو تفصیلاً بیان کیا ہے۔ جہانگیر کے عہد کے واقعات خود اس کی خود نوشت توزک میں درج ہیں اور اس کے وزیر معتمد خان (م ۱۰۴۹ھ/ ۱۶۳۹ء) نے بھی قلمبند کیے ہیں۔ عہد شاہجہان کی تاریخ تین دہ سالہ دفتروں میں لکھی گئی۔ پہلے دو دفتر عبدالحمید لاہوری (م ۱۰۶۶ھ/ ۱۶۵۶ء) نے مرتب کیے اور تیسرا دفتر اس کے شاگرد محمد وارث (م ۱۰۹۱ھ/ ۱۶۸۰ء) نے۔ اورنگ زیب کے عہد کے حالات محمد کاظم (م ۱۰۹۲ھ/ ۱۶۸۱ء) اور محمد ساقی مستعد خان (م ۱۱۳۶ھ/ ۱۷۲۴ء)

نے لکھے ہیں۔ مغلیہ خاندان کے زوال اور انگریزوں کے عروج کی تاریخ غلام حسین خان (حدود ۱۱۹۵ھ/ ۱۷۸۱ء) نے لکھی، اور خیرالدین محمد اللہ آبادی (م بعد ۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۶ء) نے شاہ عالم ثانی کے عہد کے واقعات کو زیور تحریر سے آراستہ کیا۔ اصطلاحی نقطہ نظر سے زیادہ تسلی بخش آل تیمور کی وہ تاریخ ہے جو محمد ہاشم خوافی خان (م۔ نواح ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء) نے لکھی۔ عہد اکبر کے تنقیدی حالات جو اصلی ماخذ پر مبنی ہیں، امیر حیدر حسینی بلگرامی نے نواح ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء میں سوانح اکبری کے نام سے لکھے۔

ہر خودمختار یا نیم خودمختار خاندان شاہی اور بنگال سے لے کر کرناٹک تک ہندوستان کے ہر صوبے سے متعلق اسی قسم کی تاریخوں کا سلسلہ موجود ہے اور گو وہ تاریخیں زیادہ مفصّل نہیں تاہم بحیثیت مجموعی مغل تاریخ نویسی کی خصوصیات کی حامل ہیں۔ ہم ان میں سے صرف افغانوں ہی کی تاریخوں کا ذکر کر دیں تو کافی ہو گا جو نعمت اللہ بن حبیب اللہ ہروی (نواح ۱۰۲۱ھ / ۱۶۱۲ء) اور امام الدین حسینی (نواح ۱۲۱۳ھ/ ۱۷۹۸ء) نے تصنیف کیں اور جن پر بعد کے زمانے کی تاریخ مصنفہ محمد عبدالکریم (م بعد ۱۲۶۳ھ/ ۱۸۴۷ء) مبنی ہے۔ تاریخ افغانستان شاہی ملوکات کے نقطہ نظر سے بھی لکھی گئی۔ اس تاریخ کا مصنف عبدالکریم بخاری (م بعد ۱۲۴۶ھ/ ۱۸۳۰ء) ہے، گو اس نے دول خوانین وسط ایشیا کے متعلق اپنی تاریخ در اصل استانبول میں بیٹھ کر لکھی تھی۔

ہندی فارسی تاریخ نویسی کی ابتکاری خصوصیت ان بے شمار تزوکات سے ظاہر ہوتی ہے جو اس زمانے میں مرتب ہوئیں۔ ان میں اور رسمی تاریخوں میں نہایت بین فرق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور تیموریوں ہی نے شروع کیا تھا۔ سب سے ابتدائی مثال توزک بابری ہے، جو ترکی زبان میں لکھی گئی، لیکن بابر کے عم زاد بھائی میرزا حیدر دوغلات (م ۹۵۸ھ/ ۱۵۵۱ء) کی توزک، جس کے ساتھ بعد کے زمانے کے چغتائیوں کی تاریخ بھی شامل ہے، تاریخ رشیدی کے نام سے فارسی زبان میں لکھی گئی تھی۔ ہمایوں (م ۹۶۳ھ/ ۱۵۵۶ء) کی سرگزشت آفتابچی جوہر نے لکھی تھی، لیکن ہمایوں کی سوتیلی بہن گلبدن بیگم (م ۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۳ء) کا ہمایوں نامہ اس سے بہت بہتر ہے، جو اس نے اکبر کی فرمائش پر لکھا تھا اور جو اسلامی تاریخ کی ان معدودے چند کتابوں میں سے ہے جو ذاتی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ جہانگیر (م ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷ء) نے اپنے عہد کے پہلے سترہ سال کی تاریخ توزک جہانگیری کے نام سے لکھی، جسے اس کے جانشین (شاہجہان) نے ترمیم و تنقیح کے بعد دوبارہ شائع کیا۔ غالبًا اسی زمانے میں تزوکات تیموری کے نام سے ایک جعلی تصنیف ہندوستان میں تیمور کے عہد کی مصدقہ اور مستند توزک کے پیرائے میں نشر کی گئی۔

صرف شاہی خاندان کے افراد ہی نے اس قسم کی تزوکات نہیں لکھیں، بہت سے غیر سرکاری لوگوں نے بھی اس قسم کی تاریخیں اور سرگزشتیں لکھی ہیں، جن میں بالکل سادی زبان اور بے تکلف انداز سے ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے، جو ان کے چشم دید تھے۔ ان میں زیادہ مشہور و معروف تصانیف شیخ محمد علی حزین (م ۱۱۸۰ھ/ ۱۷۶۶ء) کی تصنیف تذکرۃ الاحوال اور مرزا محمد بن معتمد خان کا عبرت نامہ ہے، جو نواح ۱۱۳۱ھ/ ۱۷۱۸۔ ۱۷۱۹ء میں مرتب ہوا۔ باقی کتابوں میں سے اکثر سفرنامے ہیں جن میں تاریخی اہمیت کا مواد کم ہے۔

اس دور کی فارسی تراجم نگاری میں سابقہ دور کی نسبت کچھ ترقی پائی جاتی ہے۔ پہلے زمانے کی طرح اس دور میں بھی ادبی تراجم نگاری (تذکرہ نویسی) کو پہلا مقام حاصل ہے، جو کثیر تعداد میں ایران اور ہندوستان کے شعرا کے تذکروں پر مشتمل ہے۔ چند تصانیف تاریخی تراجم کے متعلق بھی ہیں، بالخصوص ماثر الامراء، جو میر عبدالرزاق اورنگ آبادی (م ۱۱۷۱ھ/ ۱۷۵۸ء) کی تصنیف ہے۔ فارسی زبان کی تراجم نگاری میں سب سے زیادہ وسیع النطاق تصنیف ہفت اقلیم ہے، جو امین احمد رازی کے زور قلم کا نتیجہ ہے۔ اسی قسم کی ایک اور کتاب جس میں ہندوستان کے حوالے خاص طور پر دیئے گئے ہیں، مرتضی حسین بلگرامی نے بارھویں صدی کے اواخر میں حدیقۃ الاقالیم کے نام سے تالیف کی تھی، جس میں مصنف نے اپنی زندگی کے بعض حالات اور شمالی ہند کے بعض واقعات کا ذکر کیا ہے، جو اس کی زندگی میں پیش آئے۔

اس کے برعکس وسیع الذیل معاجم تراجم جس طرح عربی زبان میں پائی جاتی ہیں' فارسی میں بالکل مفقود ہیں۔ ان سے مشابہت میں قریب ترین وہ تصانیف ہیں' جو اہل تشیع اور شیعہ علما یا صوفیہ اور اولیاء اللہ کے متعلق فارسی زبان میں لکھی گئیں۔ پہلی صنف کی تصانیف میں مجالس المؤمنین، نوراللہ بن شریف المرعشی (م ۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰ء) کی تصنیف ہے جو ہندوستان ہی میں لکھی گئی۔ اس میں اہل تشیع کی تراجم نگاری کی عربی روایت کو نشوونما دینے کی سعی کی گئی ہے۔ محمد بن صادق بن مہدی نے نجوم السماء ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ء میں لکھی تھی۔ اس کتاب میں گیارھویں' بارھویں اور تیرھویں صدی کے شیعہ علما کا ذکر ہے۔ اولیا اللہ اور متصوفین کے تراجم' جیسا کہ توقع ہو سکتی تھی' صرف ہندوستان ہی میں لکھے گئے اور خاص طور پر ان بزرگوں کا مشرح حال دیا گیا جو ہندوستانی تھے یا ہندوستان سے ان کا تعلق تھا۔ ایسی کثیر التعداد کتابوں میں سے' جو کسی ایک ولی اللہ کی زندگی یا سلسلوں یا گروھوں کے متعلق ہیں' سب سے زیادہ اہم یہ ہیں: محمد بن مبارک کرمانی (آٹھویں صدی ہجری) کی سیر الاولیا (دہلی ۱۳۰۲ھ)' حامد بن فضل اللہ (جمالی) (م ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۵-۱۵۳۶ء) کی سیر العارفین' محمد غوثی کی گلزار ابرار' عبدالحق بخاری دہلوی (م ۱۰۵۲ھ/ ۱۶۴۲ء) کی اخبار الاخیا' عبیداللہ خویشگی قصوری کی معارج الولایہ' تصنیف ۱۰۹۴ھ / ۱۶۸۳ء' چھوٹی کتابوں میں سے جن میں ہر زمانے کے صوفیوں کا حال درج ہے' خاص دلچسپی کی تصنیف سکینۃ الاولیا ہے جو داراشکوہ (م ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء) نے لکھی تھی۔

مآخذ: (۱) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ (قاہرۃ ۱۳۴۹)؛ (۲) براکلمان: *G.A.L.*' ج ۱' (Weimar)' ۱۸۹۸ء' ج ۲' طبع برلن ۱۹۰۲ء' تکملہ' لائیڈن ۱۹۳۶ء ببعد؛ (۳) C.A.Storey: *Persian Literature, A Bio-bibliographical Survey*' ج ۲ (لنڈن ۱۹۳۵ء ببعد)؛ (۴) E.G.Browne: *A Literary History of Persia*' (کیمبرج ۱۹۳۰ء)؛ (۵) Sir H.Elliot اور J.Dowson: *The History of India as told by its own Historians* (لنڈن ۱۸۶۷ء تا ۱۸۷۷ء)؛ (۶) مشرقی خزائن مخطوطات کی بڑی بڑی فہرستیں (Catalogues)؛ (۷) انفرادی مؤرخین پر مفرد رسائل کے نام ان مؤرخین کے تراجم کے ماخذ کے ذیل میں ملیں گے؛ (۸) مؤرخین کے خاص گروہوں کے متعلق دیکھیے جوزف ہورووتز (J.Horovitz) کا مقالہ *The Earliest Biogaphies of the Prophet* در *Islamic Culture*' (حیدرآباد ۱۹۲۸ء).

○

تَاْوِیل: اس عربی لفظ کے مادے "اول" (اٰل یؤل) کے لغوی معنی "اپنی اصل کی طرف لوٹنا" ہیں' لہٰذا لفظ "تاویل" کے لغوی معنی "اصل کی طرف لوٹانا" ہوے۔ کلام عرب میں اور خصوصاً قرآن مجید میں یہ لفظ بیان حقیقت' حقیقی معنوں کی طرف رجوع کرنے' توضیح معانی یا تفسیر یا اس کے مترادف معنی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس لحاظ سے "تفسیر" اور "تاویل" مترادف ہوے اور کچھ عرصے تک (غالبًا تیسری چوتھی صدی تک) لفظ "تاویل" تفسیر کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا' چنانچہ ابن قتیبہ (م ۲۶۷ھ) کی کتاب تاویل مشکل القرآن اور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) کی تاویلات القرآن تفسیر کی معروف کتابیں ہیں' جو سند کے طور پر پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہ دعوٰی بالکل بے بنیاد ہے کہ قرآن کریم میں یہ لفظ اس وحی کے لیے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل ہوتی تھی (بالفاظ دیگر خود قرآن کریم کے لیے) استعمال ہوا۔ قرآن کریم میں یہ لفظ یا تو آیات قرآنی کے حقیقی معنوں کے لیے استعمال ہوا ہے (۳[آل عمران]: ۷)' یا کسی واقعے کی اصل حقیقت کے لیے (سورہ ۱۸[الکہف]: ۷۸) یا تعبیر رؤیا کے لیے (سورہ ۱۲ [یوسف]: ۴۵) وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان آیات کریمہ میں یہ لفظ اصلی لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جب تک لفظ' تاویل' تفسیر کے تقریبًا مترادف رہا عام طور پر علماء ان دونوں لفظوں کے مفہوم میں تھوڑا سا یہ فرق کرتے تھے کہ لفظ' تفسیر' کا استعمال مشکل الفاظ اور مفردات کی تشریح کے لیے اور تاویل کا استعمال جملوں اور معانی کی توضیح کے لیے ہوتا تھا۔ لیکن یہ فرق سب علما کے نزدیک مسلم نہیں' جیسا کہ ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا

کتاب سے ظاہر ہے، کیونکہ اس کتاب کا موضوع اکثر و بیشتر مشکل الفاظ کی تشریح ہے۔ بعد میں فقہا) وغیرہ نے "تاویل" کے معنی کچھ اور ہی مقرر کر لیے، یعنی کسی آیت یا حدیث کے ایسے معنی استنباط کرنا جو الفاظ کے ظاہری معنی سے مختلف ہوں۔ لهذا علما کی عبارات میں اکثر اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، جیسے "یہ آیت یا حدیث اتنی صریح ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہیں" یعنی اس کے کوئی ایسے معنی، جو اس کے الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہوں، ہو نہیں سکتے۔ اس لیے کسی کلام کے ظاہری معنی اور اس کے تاویلی معنوں میں یہ فرق ہوا کہ مؤخرالذکر کے لیے کسی دلیل یا قرینے کی ضرورت ہے۔ قرینے کی موجودگی میں اگر ظاہری معنوں سے گریز کیا جائے تو یہ معنی مجازی معنوں سے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ بعد میں مسلمانوں میں ایسے فرقے پیدا ہوگئے جو سنّت کی راہ سے ہٹ گئے، یہ لوگ تاویل کے مفہوم اور استعمال میں صحیح حد سے تجاوز کر گئے اور خاص کر آیات متشابہات کی طرح طرح کی تاویلیں کرنے لگے۔ ان کا دعوی یہ تھا کہ قرآن مجید کا ایک مطلب ظاہری ہے اور ایک باطنی اور ان پر باطنی معنی منکشف ہو گئے ہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جنھیں عجیب و غریب مطالب بیان کرنے کا شوق تھا تاکہ انھیں شریعت سے روگردانی کرنے کا بہانہ ملے۔ ان کی اکثر آرا اسلام کے منافی تھیں، لیکن وہ اس قسم کی تاویلیں کر کے ان آرا کو اسلام پر چسپاں کرنا چاہتے تھے۔ یہیں سے صوفیہ کے بعض فرقوں نے تاویلات کے ماورا اپنے لیے علیحدہ علیحدہ مسلک بنا لیے، یہاں تک کہ بعض نے احکام قرآنی کی پابندی کو بھی غیر ضروری قرار دے دیا، حالانکہ اسلام ایک واضح اور روشن دین ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلمانوں کو ایک صاف اور کھلی شاہراہ دکھا دی ہے جو اس شاہراہ سے ہٹا، اس نے یقیناً صراط مستقیم سے انحراف کیا۔

مآخذ : ((۱) لسان العرب، ۱۳: ۳۴ ببعد؛ (۲) تاج العروس، ۷: ۲۱۵؛ (۳) لین (Lane): An Arabic English Lexicon، ص ۱۲۶ ببعد؛ (۴) سیوطی: اتقان، ج ۲، قاهرة ۱۲۸۷ھ، ص ۲۰۴ تا ۲۰۶؛ (۵) کلیات ابی البقاء، ۱۸۷، طبع آستانہ ۱۲۸۷ھ؛ (٦) کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۱۱٦ تا ۱۱۱۷، طبع ہند؛ (۷) لسان العرب، ۱۳: ۳۴ - ۳۵؛ (۸) شریف مرتضی: حقائق التاویل، طبع بغداد ۱۳۵۵ھ، ص ۷ تا ۱۴ اور دیگر کتب تفسیر وغیرہ.)

○

تجانیہ : (تجانی اور تجینی بھی لکھتے ہیں)، صوفیوں کا ایک طریقہ، جس کا بانی ابوالعباس احمد بن محمد بن المختار بن سالم التجانی (۱۱۵۰ھ تا ۱۲۳۰ھ / ۱۷۳۷ء تا ۱۸۱۵ء) تھا جو اصلاً بنو توجین، امرائے تاهرت میں سے تھا (تحفة الزائر، ۱: ۸۰).

۱۔ سر سلسلہ کے حالات زندگی: احمد مذکور عین ماضی میں پیدا ہوا تھا۔ شیخ کے خاندان کو "اولاد سیدی شیخ محمد" کہتے تھے۔ اس کے والدین ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۳ء) میں بعارضۂ طاعون فوت ہوگئے۔ وطن ہی میں کچھ تعلیم پا کر وہ ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۸ء میں تکمیل تعلیم کے لیے پہلے فاس، پھر ابیض گیا، جہاں وہ پانچ سال تک مقیم رہا۔ وہاں سے ۱۱۸۱ھ / ۱۷٦۸ء میں تلمسان اور ۱۱۸٦ھ / ۱۷۷۳ء میں مکہ (معظمہ) اور مدینہ (منورہ) چلا گیا۔ بعد ازاں قاہرہ آیا۔ ان تمام مقامات میں وہ ساع شیوخ سے مستفید ہوا اور آخری مقام میں اس نے ایک شخص محمودالکردی کے ایما پر ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی، گو اس سے پہلے وہ قادریہ، طیبیہ اور خلوتیہ سلسلوں میں داخل ہو چکا تھا۔ اس کا نیا سلسلہ طریقہ خلوتیہ ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ المغرب میں لوٹ آیا اور فاس و تلمسان سے ہوتا ہوا ۱۱۹٦ھ (۱۷۸۲ء) میں صحرا کے مقام بوسمغون (Bu Semghun) میں پہنچا۔ یہ ایک نخلستان ہے، جو الیض (Geryville) کے جنوب میں واقع ہے۔ یہاں اس کے خیال کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف سے اشارہ ہوا کہ وہ اپنے سلسلے کی اشاعت جاری رکھے۔ اس کے ایک مرید علی حرازم نے اسے یہ مشورہ دیا کہ وہ فاس واپس چلا جائے، چنانچہ ۱۲۱۳ھ / ۱۷۹۸ء میں وہ وہاں چلا گیا۔ فاس میں اسے "حوش المرایات" کا محل عطا ہوا۔ اپنی بقیۂ عمر کا بہت سا حصہ اس نے اپنے سلسلے کے معاملات کی تنظیم کی غرض سے سفر میں گذارا، تاہم اس کی وفات تک اس کا صدر مقام فاس ہی رہا اور بعد وفات وہیں اس

کے زاویے میں اسے دفن کیا گیا۔

۲۔ سلسلے کے عقائد اور اعمال و اشغال: اس طریقے والوں کو "احباب" کہتے ہیں۔ ان کا ذکر حسب معمول چند کلمات کو بار بار (عام طور پر سو بار) دہرانے پر مشتمل ہے۔ ان کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اولوالامر کی اطاعت کی جائے۔

۳۔ تاریخ سلسلہ: ۱۲۳۰ھ میں بانی سلسلہ کی وفات کے بعد اس کے دو بیٹے (محمد الکبیر اور محمد الصغیر) محمود بن احمد التونسی کی اتالیقی میں رہے۔ اس کے بعد الحاج علی بن عیسیٰ ان کا سرپرست بنا۔ یہ شخص تماسین (Temasin) کے تجانی زاویے کا شیخ تھا' جسے خود سر سلسلہ نے اپنا خلیفہ نامزد کیا تھا۔ التونسی انھیں قریہ عین ماضی میں لے آیا' کیونکہ اس محل پر' جس میں ان کا باپ فاس میں رہا کرتا تھا' ایک نئے امیر یزید بن ابراہیم نے قبضہ کر لیا تھا۔ کچھ مدت کے بعد علی بن عیسیٰ انھیں عینِ ماضی کے زاویے کی تحویل میں چھوڑ کر خود تماسین میں واپس آ گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود سر سلسلہ کی زندگی ہی میں سلسلے میں افتراق پیدا ہو گیا تھا اور اس نے مخالف فریق کو' جنھیں تجاجنہ کہتے تھے' عینِ ماضی سے نکال دیا تھا۔ ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۲۰ء میں ان مخالفین نے والی (بای) وھران (Oran) حسن سے امداد طلب کی۔ اس نے عین ماضی کا محاصرہ کر لیا' لیکن حملہ بول کر اسے فتح نہ کر سکا اور اس بات پر راضی ہو گیا کہ ایک رقم خطیر لے کر واپس چلا جائے۔ اس کے دو سال بعد والی (بای) تیطری (Titteri) نے اس آبادی پر حملہ کر دیا' لیکن ناکام رہا۔ ان فوجی کامیابیوں سے بانی سلسلہ کے دونوں بیٹوں کا حوصلہ بڑھ گیا اور انھوں نے معسکر Mascara کے ترکوں پر حملہ کر دیا' مگر وہ ۱۲۴۱- ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶ء اور ۱۸۲۷ء میں دونوں مرتبہ ناکام رہے اور آخری موقع پر محمد الکبیر مارا گیا (اور اس کا سر شہرالجزائر کے دروازے پر لٹکا دیا گیا' (تحفہ).

سیدی علی بن عیسیٰ تماسین ہی میں رہتا تھا' مگر اس کی ہدایت کے مطابق محمد الصغیر جو اب عین ماضی کا مدبر کل تھا' اپنے سلسلے کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف ہو گیا۔ یہ کوششیں خوب بارآور ہوئیں اور سلسلے کی دولت اور طاقت میں اضافہ ہو گیا' تاہم علی اور محمد نے اب فوجی کارروائی کی جرات نہ کی۔

۱۸۳۶ء/ ۱۲۵۱-۱۲۵۲ھ میں امیر عبدالقادر نے' جو فرانسیسیوں کو ملک سے نکالنا چاہتا تھا' ان کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کی' مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اور بالآخر اس نے ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸ء میں شیخ کے شہر کا محاصرہ کر لیا۔ جو ناکام رہا۔ شیخ تجانیہ نے بعد میں اس کے مقابلے میں فرانسیسی حکمرانوں کی مدد کی۔ علی بن عیسیٰ کا انتقال ۱۸۴۴ء میں ہوا اور وہ سلسلے کی تنظیم کا کام بانی سلسلہ کے فرزند باقی کے سپرد کر گیا' جس کا انتقال ۱۸۵۳ء میں ہوا۔ اس کے بعد علی بن عیسیٰ کا پوتا محمد العائد سلسلے کا شیخ بنا۔

سلسلے کے تیسرے شیخ کے بیٹے' احمد اور البشیر' اس کی وفات کے وقت خورد سال تھے' چنانچہ ایک شخص ریان البشری انکا اتالیق بنا۔ اس کا منشا یہ تھا کہ عین ماضی کا زاویہ مستقل حیثیت حاصل کر لے اور تماسین کے زاویئے کے ماتحت نہ ہے اور اس طرح دونوں کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے' گو قطع علائق تک نوبت نہ پہنچی۔ ۱۸۶۹ء میں فرانسیسیوں کو دونوں بھائیوں پر بے وفائی کا شبہہ ہوا' لہٰذا دونوں کو گرفتار کر کے الجزائر بھیج دیا گیا' مگر وہ فرانسیسیوں سے مصالحت کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کے بعد شیوخ سلسلہ کے تعلقات فرانسیسیوں سے دوستانہ رہے۔

۴۔ اشاعت طریقہ: اگرچہ سلسلے کے مبلغین نے اپنے عروج کے زمانے میں مصر' عرب اور ایشیا کے دوسرے حصوں میں بھی مرید بنائے' لیکن طریقہ کو حقیقی ترقی فرانسیسی افریقہ میں نصیب ہوئی اس کے علاوہ مراکش اور فرنچ گنی میں بھی اس سلسلے کی بھرپور اشاعت ہوئی۔

۵۔ مصنفات طریقہ: ان کے عقائد اور ان کے اعمال و اشغال کے نہایت اہم مجموعے کا نام جواہرالمعانی و بلوغ الامانی فی فیض الشیخ التجانی ہے۔ اسے الکناش بھی کہتے ہیں (قاہرہ ۱۳۴۵ھ)۔ روایت ہے کہ کناش' بانی سلسلہ نے حرازم کو املا کرائی تھی۔ بانی سلسلہ کے سوانح حیات کا سب سے بڑا ماخذ یہی ہے۔ اس سلسلے کے مشہور و معروف بزرگوں کے تراجم کی مجم کا نام کشف الحجاب عن من تلاقی مع التجانی من الاصحاب ہے' جسے ابوالعباس احمد بن احمد العیاشی سکیرج نے تصنیف کیا (فاس

۱۳۲۵ھ و ۱۳۳۲ھ)۔

مآخذ : (۱) محمد پاشا بن الامیر عبدالقادر: تحفۃ الزائر' اسکندریہ ۱۹۰۳ء' ۱: ۸۰ ' نیز دیکھیے ۲۲۲' بذیل مادہ۔

○

تَجْوِیْد : (ع)' تجوید قراءت قرآن کا فن ہے۔ لفظ التجوید کے لغوی معنی ہیں التحسین' (عمدگی پیدا کرنا) اصطلاح میں فن قراءت کا نام ہے۔ جس سے حروف قرآن کی قراءت درست ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ ہر حرف صحیح مخرج سے اپنی مکمل صورت میں بغیر افراط و تفریط اور بلا تکلف نرمی و سہولت کے ساتھ ادا ہونے لگتا ہے اور ادا کرنے میں آواز نہ زیادہ زور کی ہوتی ہے اور نہ کمزور' نہ بیجا طور پر کرخت اور نہ سست اور نہ اس میں کوئی لحن یعنی لغزش اور غلطی ہوتی ہے نہ بے جا تفخیم و ترقیق۔ تجوید کی تین صورتیں ہیں: ۱) ترتیل؛ (۲) حدر اور (۳) تدویر۔

(۱) ترتیل: الفاظ کو باہستگی مطالب پر غور کرتے ہوئے ادا کرنا؛ (۲) حدر: جلدی اور تیزی سے پڑھنا؛ (۳) تدویر: اعتدال کے ساتھ پڑھنا' جس میں نہ آہستگی ہو نہ تیزی (توسط میان ترتیل و حدر)

تجوید ("حلیۃ القراءت") سے غرض یہ ہوتی ہے کہ کتاب اللہ کی تلاوت کے وقت زبان لحن سے بچی رہے۔ اس میں پہلے تو حروف صامت (consonants) کے صحیح مخارج بتائے اور سکھائے جاتے ہیں اور حروف کو ان سے نکالنے کی مشق کرائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اصول و قواعد وقف (ٹھہراؤ)' امالہ (الف کو یا کی طرف جھکا کر تلفظ کرنا) اور ادغام کے قواعد بھی بتائے جاتے ہیں۔

حروف صامت کی مخارج کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(۱) حروف مستعلیہ (اونچے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان اوپر تالو کی طرف اٹھ جاتی ہے۔ وہ حروف یہ ہیں: خ' ص' ض' ط' ظ' ع' غ اور ق۔

(۲) حروف مستفلہ (نیچے): وہ حروف جن کے ادا کرنے میں زبان تالو سے نیچے رہتی ہے۔ حروف مستفلہ سب کے سب ترقیق کے ساتھ ادا ہوتے ہیں (یعنی پر کر کے نہیں پڑھے جاتے)' بجز راء کے اور اسم اللہ کے لام کے جو چند صورتوں میں قاعدے سے مستثنٰی ہیں۔

ادغام کی دو قسمیں ہیں: (۱) کبیر: دونوں حرف صحیح ایک سے ہوں (یا متجانس یا متقارب ہوں) اور دونوں متحرک ہوں؛ (۲) صغیر: جب پہلا حرف صحیح ساکن اور دوسرا متحرک ہو۔ اسے خیال میں رکھنا چاہیے کہ لام تعریف کا صرف حروف شمسیہ کے ساتھ ادغام ہوتا ہے۔ الف' واؤ' یا یاء' جب ساکن ہوں اور ماقبل کی حرکت ان کے موافق ہو' تو یہ حروف مدہ ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نکالے جاتے ہیں۔ اگر واو یا یای ساکنہ سے پہلے فتحہ (زبر) ہو تو یہ حرف لین ہو جاتے ہیں اور کھینچ کر نہیں ادا کیے جاتے۔

اگرچہ آیات قرآنی بذریعۂ علامات اوقاف قطعہ قطعہ ہوتی ہیں' لیکن پڑھتے وقت ضروری نہیں کہ ہر علامت وقف پر ٹھہرا جائے۔ وقف تام وہاں ہوتا ہے' جہاں عبارت کا مفہوم مکمل ہو جائے اور مابعد سے لفظاً یا معناً کوئی تعلق نہ رہے (دیکھیے الاتقان' ص ۱۲۲' س ۷) مطبوعہ معتبر قرآنی نسخوں میں علامات وقف کا قاعدہ یہ ہے کہ جہاں ٹھہرنا منع ہوتا ہے وہاں نشان "لا" بنا دیتے ہیں' جس کے معنی ہیں وقف جائز نہیں (دیگر مسائل پر بحث کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ : (۱) سیوطی: اتقان (مطبع احمدی دھلی ۱۲۸۰ھ' ص ۱۳۵)' قاہرہ ۱۳۰۶ھ' ۱: ۸۷ و ۱۰۵؛ (۲) علی بن سلطان القاری: المنح الفکریہ علی متن الجزریہ؛ (۳) سلیمان الجمزوری: فتح الاقفال بشرح تحفۃ الاطفال' قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۴) شیخ طاہر الجزائری: تدریب اللسان علی تجوید البیان' ۱۳۲۱ھ میں تمام ہوئی' بیروت' تاریخ طباعت ندارد؛ (۵) شیخ متولی: فتح المعطی و غنیۃ المقری فی شرح مقدمہ ورش المصری' قاہرہ ۱۳۰۹ھ؛ (۶) ابوریمہ: ھدایۃ المستفید فی احکام التجوید' قاہرہ ۱۳۴۴ھ' (۷) جرجانی: تعریفات' بذیل مادہ ترتیل؛ (۸) بستانی: محیط المحیط' بذیل مادہ' ۱: ۳۱۴؛ (۹) عبدالنبی بن عبدالرسول: جامع العلوم' حیدرآباد ۱۳۲۹ھ' ۱: ۲۷۴؛ (۱۰) ابن القاصح: سراج القاری المبتدی و تذکار القاری المنتہی' شرح حرزالامانی و وجہ التہانی للشاطبی' قاہرہ ۱۳۴۱ھ' خصوصاً ص ۳۶ تا ۱۲۰؛ (۱۱) یار محمد بن

خداداد سمرقندی: قواعد القرآن (فارسی، تالیف بنام ابوالغازی عبیداللہ بہادر خان)، مخطوطہ، لاہور.

○

تراویح : (عربی) شاذ مفرد ترویحہ کی جمع، وہ نماز جو ماہ رمضان کی راتوں میں پڑھی جاتی ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان نمازوں کو بڑا کار ثواب سمجھتے تھے، لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی واضح فرمادی تھی کہ تراویح فرض نہیں (بخاری، تراویح: حدیث ۳)۔ حدیث ہی میں ہے کہ مدینے کی مسجد میں لوگ فردا فردا یا گروہوں میں تراویح ادا کیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے سب سے پہلے ایک قاری کی امامت میں باجماعت نماز تراویح کا رواج دیا (کتاب مذکور، حدیث ۲)۔

فقہا کے نزدیک تراویح کو عشا کی نماز کے تھوڑی دیر بعد پڑھنا چاہیے۔ نماز تراویح میں دس سلام ہوتے ہیں اور ہر سلام سے پہلے دو رکعتیں یعنی کل بیس رکعتیں۔ ہر چار رکعتوں کے بعد کچھ دیر ٹھیرتے اور آرام کرتے ہیں، اسی سے نماز کا نام "تراویح" ہے، یعنی وہ نماز جس کے بیچ میں تھوڑی تھوڑی دیر ٹھیر کر آرام لیا جائے۔ مالکی مذہب کے مطابق تراویح میں چھتیس رکعتیں ہوتی ہیں۔ یہ نماز سنت نمازوں میں سے ہے اور رمضان کی متعلقہ عبادات میں اسے اتنی ہی اہمیت حاصل ہے جتنی اور شعائر کو جو رمضان میں ادا کیے جاتے ہیں۔ شیعہ فقہ میں نافلہ ماہ رمضان کے طور پر پورے مہینے میں ہزار رکعت نفل ادا کرنا مستحب ہے۔ اس نماز میں تلاوت قرآن مجید کو اہم مقام حاصل ہے۔ زیادہ معروف آدمی کے لیے جائز ہے کہ وہ نماز تراویح تھوڑے ہی سے وقت میں ادا کر لے۔ دوسرے لوگ امام کے پیچھے ماہ رمضان کی راتوں میں ایک یا کئی دفعہ پورے قرآن کی تلاوت سنتے ہیں، بلکہ تراویح کے بعد بھی بہت سے لوگ (تزکیۂ نفس کی خاطر) اوراد و وظائف میں مشغول رہتے ہیں۔

مآخذ : (۱) بخاری: بذیل تراویح، مع شروح بخاری؛ (۲) مالک: موطّا، الصلوۃ فی رمضان، مع شرح زرقانی؛ (۳) ابو اسحٰق الشیرازی: تنبیہ، طبع Juynboll، ص ۲۷؛ (۴) الرملی: نہایہ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۱: ۵۰۳ بعد، (۵) ابن حجرا لہیتمی: تحفہ، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۱: ۲۰۵ بعد، (۶) ابوالقاسم الحلی: شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۲۵۵، ص ۵۱ طبع تہران سنہ؟، کتاب الصلوۃ، رکن ۳، فصل ۵؛ (۷) محمد یوسف الحنفی: تنویر المصابیح لرکعات التراویح، لاہور، بدون تاریخ.

○

الترمذیؒ : ابو عیسٰی محمد بن عیسٰی سورۃ بن موسٰی السلمی (بجائے موسٰی بعض روایات میں سورۃ) صحاح ستہ میں سے ایک صحیح کے مصنف۔ کلمہ ترمذی منسوب بہ ترمذ ہے۔ یہ شہر آمو دریا کی بالائی گزر گاہ پر، بلخ سے ۶ فرسنگ کے فاصلے پر، واقع ہے (لیسٹرینج: The lands of the Eastern Caliphate، ص ۴۴۰ بعد و نقشہ ۹، مقابل ص ۴۳۳)۔ اسی جگہ ۲۷۹ھ / ۸۹۲ - ۸۹۳ء میں آپ کا وصال ہوا (میزان الاعتدال و شرح الشمائل للاّ علی القاری)۔ دوسرے مآخذ کے مطابق آپ ۲۷۵ھ / ۸۸۸ - ۸۸۹ء میں قریہ بوغ میں فوت ہوے، جو کہ ترمذ سے چھے فرخ کے فاصلے پر واقع تھا (سمعانی و یاقوت: معجم)۔ اسی قرینے سے ان کی نسبت بوغی ماخوذ ہے، یا تو وہ اس قریئے سے تھے یا اپنی وفات تک اس میں سکونت پذیر رہے (سمعانی، دیکھیے یاقوت: معجم)۔

ان کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ کہتے ہیں کہ وہ مادر زاد نابینا تھے اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے بعد کے دور میں نابینا ہوے۔ انہوں نے خراسان، عراق اور حجاز میں احادیث جمع کرنے کے لیے طویل سفر کیے۔ البخاری [رکّ بآں] اور ابو داؤد السجستانی [رکّ بآں] آپ کے اساتذہ میں سے تھے۔

آپ کی دو تصانیف چھپ چکی ہیں: جامع ترمذی، اور شمائل، جس میں آنحضرتؐ کی ذات مبارک اور آپ کی صفات کے متعلق احادیث جمع ہیں۔ طبع مکہ، مع اخراج و تعلیق محمد عفیف رالزعبی، ۱۹۹۰ء (دیگر طباعتوں اور شروح کے لیے دیکھیے براکلمان: G. A. L.، ۱: ۱۶۲؛ تکملہ، ۱: ۲۶۸)۔ براکلمان محل مذکور میں چہل حدیث کے ایک مجموعے کا بھی ذکر کرتا ہے، مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ آپ ہی کا انتخاب ہے یا دوسرے

مختلف مضامین، مثلاً زھد، اسماء و کنی، فقہ اور تاریخ پر تصانیف بھی ان سے منسوب کی گئی ہیں، مگر ان میں سے بظاہر ایک بھی ہم تک نہیں پہنچی.

ان کا مجموعۂ احادیث، طبع قاہرہ جامع اس لیے کہلاتا ہے کہ اس میں فقہی احادیث کے علاوہ دوسرے مضامین کی حدیثیں بھی ہیں۔ اس کتاب کے ابواب پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً نصف کتاب مسائل علم کلام (قدر، قیامت، جنت، جہنم، ایمان، قرآن)، اعتقادات (فتن، رویت)، عبادات (زھد، ثواب القرآن، دعوات)، ترتیب و آداب (حصول اجازت، ادب) اور سیر صحابہ (مناقب) سے تعلق رکھتی ہے.

اس تصنیف میں بخاری اور مسلم کے مقابلے میں احادیث بہت کم ہیں، مگر تکرار بھی ان سے کم ہے۔ اس میں دو باب البتہ خاص طور پر وسیع اور مفصل ہیں، یعنی مناقب، اور تفسیر القرآن، یہ ابواب باقی تین سنن میں مفقود ہیں۔ جامع ترمذی میں گو ایسی احادیث جو حضرت علیؓ کے حق میں ہیں، شاذ نہیں، تاہم ان احادیث کی بھی کمی نہیں جو (حضرت) ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے حق میں ہیں.

لیکن دو خصوصیات کی بنا پر جامع الترمذی ممتاز ہے: اسناد کے متعلق تنقیدی ملاحظات اور مذاہب فقہ کے مواضع خلاف کی تفصیل،جو ہر حدیث کے بعد دی گئی ہے۔ آخری خصوصیت کے لحاظ سے ترمذی کی تصنیف وجوہ خلاف کے متعلق قدیم ترین کتاب ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس موضوع پر امام شافعی کے ملاحظات کتاب الام میں نسبۃً کم مکمل ہیں.

بقول صاحب تقریب مخطوطات سنن ترمذی میں ترمذی کے ملاحظات در باب اسناد (صحیح، حسن، غریب، حسن صحیح، حسن غریب، صحیح غریب) یکساں طور پر درج نہیں ہوئے۔ آپ نے اس بات کی تشریح نہیں کی کہ احادیث کو ایک دوسرے سے اس طرح تمیز کرنا کن اصول پر مبنی ہے۔ جامع الترمذی کے آغاز میں مکمل سند درج ہے اور اسے اس راوی تک پہنچایا گیا ہے جس سے کتاب مروی ہے اور اس کے خاتمے پر ایک مختصر سا بیان اور دعا ہے.

مآخذ: (۱) ابن ندیم: الفہرست، ص ۳۲۵؛ (۲) الحازمی: شروط الائمۃ الخمسۃ؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۶۲۴؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، ۷: ۱۶۴ تا ۱۶۵؛ (۵) ولی الدین ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب: اکمال فی اسماء الرجال، لاہور ۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۷ء، ص ۱۵۳؛ (۶) الصلاح الصفدی: نکت الہمیان، ص ۲۶۴ تا ۲۶۵؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب (حیدرآباد ۱۳۲۶ھ)، ۹: ۳۸۷ تا ۳۸۹، عدد ۲۳۶؛ (۸) وہی مصنف: تقریب التہذیب، طبع سنگی، دہلی، بدون تاریخ، ص ۲۳۰؛ (۹) ابن عماد: شذرات الذھب، ۲: ۱۷۴ تا ۱۷۵؛ (۱۰) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۳: ۸۱ تا ۸۲؛ (۱۱) الذہبی: طبقات الحفاظ، طبع Wüstenfeld، ۲: ۵۷، عدد ۳.

○

ترویہ: رک بہ حج.

○

تشبیہ: (ع) علم الٰہیات کی ایک معروف اصطلاح ۔ ذات الٰہی کے بارے میں مسلّمہ عقائد کے مخالف فرقے دو ایسے متضاد نظریات کے حامل ہیں، جو صحیح العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک صریحاً گمراہی شمار ہوتے ہیں (۱) تشبیہ، یعنی تمثیل اور تجسیم، یعنی خدا کو انسان جیسا سمجھنا اور (۲) تعطیل، جس سے مراد خدا کی صفات کی قطعی نفی کرنا ہے۔ ان دونوں تصورات کے بارے میں تند و تیز مناقشات ہوتے رہے ہیں۔ اور اس سے قرآن مجید کے متعلق مسلمانوں کا عقیدہ بھی متاثر ہوا ہے۔ ان دونوں متنازع فرقوں نے قرآن مجید کی ایسی آیات سے استدلال کیا ہے، جن میں ذات باری تعالیٰ کے لیے تشبیہی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ صحیح العقیدہ مسلمان تو ایسی آیات کو مجاز پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہ دونوں گروہ اسے حقیقت پر محمول کرتے ہوئے، باری تعالیٰ کے لیے بے تکلف چہرے، ہاتھ، آنکھ وغیرہ کا اور اس کے انسانوں کی طرح کلام کرنے اور بیٹھنے وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں۔ جبکہ راسخ العقیدہ مسلمانوں، یعنی اہلسنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو کسی مخلوق کے مشابہہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے وہ ان صفات کے مقابلے میں

ذات باری تعالیٰ کے لیے تنزیہ اور تقدیس کا اثبات کرتے ہیں۔

عقیدہ تعطیل کی اشاعت کرنے والوں میں جعد بن درہم اور جہم بن صفوان الراسبی سرفہرست ہیں۔ ان کے خلاف علمائے اہلسنت، مثلاً امام احمد بن حنبلؒ وغیرہم نے یہ درمیانہ راستہ اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، چہرہ اور استواء علی العرش کو بلا کیف، تسلیم کر لینا چاہیے۔ ماتریدیوں کا مسلک بھی اس ضمن میں اشاعرہ سے مختلف نہیں ہے۔ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ محدود ہے اور نہ معدود، منقسم ہے اور نہ مرکب۔ ابن تیمیہؒ کی یہ دائمی کوشش رہی کہ خدائے تعالیٰ سے متعلق تمام تشبیہی عبارتوں کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص قرار دیا جائے اور اسے اپنی صفات میں عدیم النظیر سمجھا جائے۔ وہ تشبیہ اور تعطیل کے خلاف ہمیشہ آمادہ پیکار رہے۔

اثنا عشریوں نے تعطیل کے خلاف سخت جنگ کی ہے اور اثبات صفات الٰہی پر زور دیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ معتزلہ کی طرح تشبیہ کو مشکوک نظروں سے دیکھتے ہیں، کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کی تنقیص لازم آتی ہے (نیز رک بہ اللہ)۔

○

تشریق : رک بہ حج۔

○

تشہّد : (ع) مادہ ش، ہ، د سے مشتق ہے۔ اس کے اصطلاحی معنی کلمۂ شہادت کی تلاوت کے ہیں۔ بالخصوص نماز میں، تاہم اس صورت میں اس کے معنی صرف کلمتین ہی نہیں، بلکہ پوری التحیات کا ورد مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور دیگر حضرات کی روایات تشہّد میں قدر مشترک کے طور پر یہ الفاظ آتے ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہمیں تشہّد اسی طرح سکھایا کرتے تھے جس طرح کہ وہ ہمیں قرآن حکیم کی کوئی سورت سکھایا کرتے تھے۔ اس سے تشہد کی اہمیت کا پتا چلتا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک ہر قعدے میں تشہّد کا پڑھنا واجب ہے کہ اس کے ترک سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے۔ بعض دیگر ائمہ نے اسے مسنون قرار دیا ہے۔

تشہّد اور درود کے بعد ذاتی حاجات کے لیے دعائیں مانگی جا سکتی ہیں اور دائیں بائیں سلام (تسلیمتین) کے ساتھ نماز کا اختتام ہو جاتا ہے۔

تشہّد کے کلمات میں معمولی سا اختلاف ہے مگر الفاظ کی تبدیلی کا معانی پر چنداں اثر نہیں پڑتا۔ اس اختلاف کی وجہ صحابہ کرامؓ سے اس کے الفاظ میں اختلاف کا پایا جانا ہے۔ اس ضمن میں احناف نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشہد پر اعتماد کیا جاتا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے روایت کردہ تشہد پر عمل ہے۔

مآخذ : (۱) دیکھیے کتب حدیث۔ بمدد A. J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ تشہد؛ (۲) کتب فقہ، بالخصوص المرغینانی کی ہدایہ، السرخسی کی المبسوط، الکاسانی کی بدائع الصنائع، اور اسحاق الشیرازی، وغیرہ کی کتب۔

○

تصوُّف : (ع) (مادہ صوف = اون)، لغوی معنی اونی لباس کو عادۃً پہن لینا، یا صوفی بن کر خود کو متصوفانہ زندگی کے لیے وقف کر دینا، بعض علمائے کرام نے تصوف کو اہل الصفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ بعض بنو صوفہ (ایک بدوی قبیلے) یا صفوۃ القفا (گدی پر بالوں کا گچھا وغیرہ) کی جانب اس لفظ کی نسبت کرتے ہیں، مگر یہ تمام نسبتیں درست نہیں ہیں۔ لفظ الصوفی کو پہلی مرتبہ آٹھویں صدی کے نصف آخر میں کوفے کے ایک کیمیاگر جابر بن حیان کے نام کے ساتھ، جو زہد میں ایک خاص مسلک رکھتا تھا استعمال کیا گیا۔ اس اصطلاح کے نصیبوں میں ایک شاندار مستقبل تھا، چنانچہ نصف صدی کے اندر یہ لفظ خراسان کے ملامتیہ متصوفین کے مقابلے میں عراقی صوفیوں کے لیے مستعمل ہونے لگا۔ بعد ازاں اس میں مزید عموم پیدا ہوا اور ہر قسم کے صوفیا کو اس سے متصف کیا جانے لگا۔

صوفیاے کرام کے نزدیک صحابہ کرامؓ میں حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت حذیفہؓ کو تصوف کے دو حقیقی پیش رو تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کے بعد وہ لوگ پیدا ہوئے جنہیں طبقات و تراجم کی کتابوں میں نسّاک، زہاد اور بکاؤں کہا جاتا ہے۔ ان کے بڑے مرکز عراق میں بصرہ اور کوفہ تھے۔

بصرے کے لوگ معتزلی اور قدری رجحانات کے ساتھ سنت کے دلدادہ تھے۔ ان کے شیوخ تصوف میں خواجہ حسن بصری (م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) شامل تھے۔

کوفے کے باشندے مثالیت پسند، کلام میں شیعی، مگر مرجیہ کی طرف مائل تھے۔ ان کے شیوخ تصوف میں ربیع بن خثیم (م ۶۷ھ/ ۶۸۶ء) ابو اسرائیل ملائی (م ۱۴۰ھ/ ۷۵۷ء) منصور بن عمار اور ابوالعتاہیہ جیسے لوگ شامل تھے۔

۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء کے بعد بغداد اسلامی تصوف کا مرکز بن گیا۔ اسی زمانے میں ارباب تصوف اور فقہا کے درمیان پہلی مرتبہ تصادم ہوا اور ذوالنون مصری، ابوالحسن نوری، ابو حمزہ البغدادی البزاز اور منصور الحلاج پر مقدمے قائم ہوئے۔

صوفیائے متقدین عوام سے الگ تھلگ رہ کر گوشہ نشینی کی زندگی بسر کیا کرتے تھے۔ اس سے ان کی غرض تزکیۂ نفس اور قرب الٰہی کا حصول تھا۔ فقہا اور متصوفین کے مابین فکری نزاع و کشمکش کی بڑی وجہ یہ تھی کہ فقہا لوگوں کے ظاہری اعمال پر محاسبے اور تعزیر کے دعویدار تھے، جبکہ صوفیہ کے نزدیک نیت عمل سے مقدم ہے اور سنت فرض سے اور اطاعت عبادت سے بہتر ہے۔ اس تصادم کی وجہ یہ بھی تھی کہ بعض صوفیائے کرام نے ایسے ایسے خیالات کی تشہیر شروع کر دی تھی جو بظاہر اسلامی تعلیمات سے متصادم تھے اور اگر اس رجحان کو کھلے بندوں روکا نہ جاتا تو اس کے تباہ کن اثرات نکلتے۔

اسلامی فرقوں میں تصوف کی سب سے زیادہ مخالفت خارجیوں اور ان کے بعد فرقہ ہائے امامیہ نے کی۔ اہل سنت والجماعت نے تصوف کے بارے معتدل رویہ اختیار کیا۔ ان کے لیے ابو طالب مکی (م ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء) کی قوت القلوب، امام غزالی کی احیاء علوم الدین سرچشمہ ہدایت و رہنما رہی ہیں۔ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ بادہ تصوف کے ذوق شناسا تھے، مگر ابن عربی اور ان کے شاگردوں اور متبعین کے عقیدہ وحدت الوجود کے شدید مخالف تھے۔

ابتدائی صدیوں میں بھی تصوف ذیل کے دو اصولوں پر مبنی تھا، (۱) ذوق و شوق کی عبادت گذاری؛ (۲) علم القلوب۔ صوفیوں کے نزدیک علم القلوب، میں ایک محرک قوت موجود ہے۔ یہ علم قلوب کے سفر الٰہی اور اللہ تعالیٰ کے قرب کی منزلوں کا سراغ دیتا ہے اور اس سفر کے بارہ مقامات اور احوال متعین کرتا ہے۔ مقامات و احوال کی تفصیل و تشریح میں متصوفین نے بہت سی اصطلاحیں استعمال کی ہیں، مثلاً معرفت و فنا، صبر و توکل، زہد و استغناء، ایثار و سخاوت، ادب و حیا، خشوع و خضوع، انابت و تضرع، دعا کے وقت دل شکستگی، دنیا پر آخرت کو ترجیح، رضائے الٰہی اور دیدار کا شوق وغیرہ۔

چوتھی صدی ہجری میں یونانی فلسفہ کے زیر اثر تصوف کی مندرجہ بالا مصطلحات میں مابعد الطبیعیاتی اصطلاحیں بھی شامل ہو گئیں، نفس، روح اور عقل کے بارے میں فلسفیانہ بحثیں ہونے لگیں، ان مباحث کے بارے میں اخوان الصفاء، ابن سینا، السہروردی، ابن رشد، دوّانی اور صدر الدین شیرازی وغیرہ کے مختلف افکار و خیالات ملتے ہیں۔

تصوف کے ارتقا کے آخری دور کا آغاز ساتویں صدی عیسوی/ تیرھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ بقول ابن تیمیہؒ ابن عربی (م ۶۷۸ھ/ ۱۲۸۰ء) نے سب سے پہلے مذہب وحدت وجود کے اصول منضبط کیے۔ ابن عربی کے نزدیک "مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے"۔ ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ اشیا لازماً علم باری سے ایک فیض کی شکل میں صدور کرتی ہیں۔ جو پانچ مراتب یا ادوار میں جلوہ گر ہوتا ہے اور مختلف مراحل طے کرتے ہوئے ذات الٰہی سے جاملتی ہیں۔

مابعد کے صوفیوں میں فرغانی اور الجیلی نے اس نظریئے میں چند جزئیات کا اضافہ کیا ہے۔ فارسی شعرا نے اس نظریے کو اپنے اشعار میں بیان کیا ہے۔ عطار کے خیالات کے مطابق "اللہ ہی وجود ہے، اس اعتبار سے کہ کلی ہے، قائم بالغیر نہیں ہے"۔ جس طرح سمندر اپنی موجوں کے نیچے بہتا چلا جاتا ہے، اسی طرح یہ افراد کائنات کی چلتی پھرتی صورتوں کے اندر رواں دواں ہیں جبکہ موجودات، اپنے تمام افعال میں جو ان سے صادر ہوتے ہیں، جلوگاہ ایزدی ہیں اور اس کی مستحق کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کے توسط سے کی جائے۔

تصوّف میں حدیث کی طرح اسناد کو بھی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے ماتحت یہ تصور کیا جاتا ہے کہ مشائخ صوفیہ کا

روحانی سلسلہ براہ راست تعلیمات نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جا ملتا ہے۔ یہ سلسلۂ حسب ذیل ہے، جنیدؒ (۷) سقطیؒ (۶) معروف کرخیؒ (۵) فرقدؒ (۴) حسن بصریؒ (۳) اور انس بن مالک رحمہم اللہ اجمعین۔ بعض اہل علم حسن بصریؒ کے بعد حضرت علیؓ کے نام کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔

تصوف کے مضامین کی جھلک صوفی شعرا کے کلام میں بھی نظر آتی ہے۔ فارسی میں رباعیات ابو سعید اور عطار اور رومی کی طویل مثنویاں، حافظ اور جامی کی غزلیں اور عربی میں ابن الفارض کے عقائد متصوفانہ ادب میں خاص مقام رکھتے ہیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ دوسرے علوم کی طرح اس علم میں بھی غیر مسلم کے علوم و فنون کے اثرات منتقل ہوئے، لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ قرآن و حدیث میں ایسے بے شمار ارشادات موجود ہیں جو حقیقی اسلامی تصوف کی اساس ہیں۔ چنانچہ علمائے امت نے حدیث جبرئیل میں موجود لفظ "احسان" کو اس کی تعبیر قرار دیا ہے اور چونکہ قرآن مجید میں تصوف کے تمام بنیادی تصورات پائے جاتے ہیں اس لیے لفظ احسان کو ان سب کا جامع قرار دیا ہے۔ بعض اکابر صوفیہ نے بھی تصوف کے لیے احسان کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ جن میں تفسیر مظہری کے جلیل القدر مولانا قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی بھی شامل ہیں۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ تصوف در آآآ بذیل مادہ۔

○

تعزیر : (الف) وہ سزائیں جو کتاب اللہ یا سنت نبویہ سے ثابت اور متعین ہیں، انھیں شریعت میں حد کہتے ہیں (دیکھیے حد) اور ان میں حاکم یا قاضی کی رائے کا دخل نہیں ہوتا، جیسے حد زنا یا حد شراب نوشی؛ (ب) وہ سزائیں جنھیں کتاب و سنت نے متعین نہیں کیا، بلکہ حاکم وقت یا اس کی طرف سے قاضی موقع کے اعتبار سے یا ضرورت کے مطابق انہیں متعین کر سکتا ہے، گویا اس قسم کی سزاؤں کے بارے میں حکومت کو حق قانون سازی حاصل ہے، اس قسم کی سزاؤں کو شریعت میں تعزیر کہتے ہیں، بالفاظ دیگر حد اور قصاص (دیکھیے قصاص) کے سوا جو سزائیں حاکم وقت مقرر کرے وہ تعزیر ہو گی۔

حد اور تعزیر میں ایک اور فرق بھی کیا جاتا ہے، یعنی اول الذکر حق اللہ شمار کی جاتی ہے اور مؤخر الذکر حقّ العبد۔ یہ اس اعتبار سے ہے کہ حد میں بندہ تصرف نہیں کر سکتا اور تعزیر میں دو طرح بندہ تصرف کر سکتا ہے ایک تو سزا کم و بیش ہو سکتی ہے، اور اس کی نوعیت بدلی جا سکتی ہے (مثلاً کوڑوں کی تعداد یا سزائے حبس وغیرہ) باعتبار موقع و شخصیت مجرم وغیرہ، دوسرے چونکہ یہ حق العبد ہے، لہٰذا مظلوم کو حق ہے کہ مجرم کو معاف کر دے اور اس طرح وہ سزا سے بری ہو جائے، اس لحاظ سے قصاص بھی حد شمار نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بھی حق العبد ہے اور بندے کو اختیار ہے کہ مجرم کو معاف کر دے، حالانکہ قصاص قرآن کریم میں صراحۃ مذکور ہے (البحرالرائق، ۵: ۲)۔

شریعت اسلامی میں عقوبت (سزا) کا مقصد اولین یہ ہے کہ عباد اللہ کو مجرم کی شرانگیزیوں سے محفوظ رکھا جائے (شرح فتح القدیر، ۴: ۱۱۱)، کیونکہ اسلام فساد فی الارض اور معاشرہ اسلامی میں فتنے کو نہایت ناپسند کرتا ہے، دوسرا مقصد انسان کی اپنی اصلاح ہے، تاکہ مجرم کا میلان جرم راسخ نہ ہو جائے (ایضاً: ص ۲۱۱)، جہاں تک اصلاح کا تعلق ہے تو اس مقصد میں مسلم اور غیر مسلم دونوں شریک ہیں، لیکن شرعی عقوبت سے مسلمان کی عاقبت بھی درست ہو جاتی ہے کیونکہ اس سے تطہیر عن الذنب بھی ہو جاتی ہے اور یوم حساب میں اس سے اس کے متعلق باز پرس بھی نہ ہو گی، یہی وجہ تھی کہ ابتدائے اسلام میں اگر کسی مسلمان سے گناہ سرزد ہوتا تھا تو وہ اعتراف جرم کر کے خود سزا کا مطالبہ کرتا تھا۔ قصاص اور تعزیر میں عقوبت کا ایک اور پہلو بھی نکلتا ہے، وہ یہ کہ انسان کی فطرت میں جو انتقامی جذبہ ہے اس کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس انتقامی جذبے کو عفو میں تبدیل کر کے اسلام نے مکارم اخلاق کی طرف بڑا قدم اٹھایا ہے۔ الغرض اسلامی عقوبت میں وہ تینوں مقاصد شامل ہیں جنھیں علم الاخلاق (Ethics) تسلیم کرتا ہے، یعنی اسلامی عقوبت میں بیک وقت انتقامی (Retributive)، امتناعی (Deterrent) اور اصلاحی (Reformative) (زاتی و نیز بین الناس) تینوں مقاصد مضمر ہیں۔

مآخذ : (علاوہ ان کے جو متن میں مذکور ہیں)

(۱) کتاب الحدود، در کتب حدیث و فقہ بالخصوص کاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۷: ۶۳ ببعد؛ (۲) خلیل: مختصر، ترجمہ از Santillana، میلان ۱۹۱۹ء، ۲: ۷۴۲؛ (۳) ماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، بون Bonn ۱۸۵۳ء، ص ۳۹۹ ببعد؛ (۴) شعرانی: میزان، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۷۵ ببعد،احادیث کے لیے دیکھیے *Wensinck: Handbook of Early Muhammadan Tradition*، لائیڈن ۱۹۲۷ء، بذیل *Punishment*.

○

تَعزِیَہ : (ع) مادہ ع- ز- ی سے مصدر (بروزن تفعلۃ) مصیبت پر تلقین صبر کرنا، تسلی دینا اور پرسا دینا۔ اردو میں تعزیہ کے معنی حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تربت، ضریح، عمارت،روضہ کی شبیہ، کے ہیں جسے اہل تشیع سونے، چاندی، لکڑی، بانس، کپڑے اور کاغذ وغیرہ سے بناتے ہیں۔ یہ شبیہ کبھی جلوس کی شکل میں لے کر نکلتے ہیں اور کبھی گھروں، امام باڑوں اور چبوتروں پر رکھتے ہیں۔ حیدر آباد میں "تعزیہ" ماتم داری اور سینہ کوبی کو کہتے ہیں۔ اس لیے وہاں تعزیہ دار سے مراد ماتم دار ہے۔

تعزیئے عموماً ۲۹ ذوالحجہ سے ۹ محرم تک عزا خانوں یا امام باڑوں میں رکھے جاتے ہیں وہاں مجلس ماتم، سوز خوانی اور مرثیہ خوانی ہوتی ہے اور واعظ یا ذاکر فضائل اہل بیت، مصائب اور واقعات کربلا کا ذکر کرتے ہیں، پھر بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر سینہ کوبی یا ماتم بھی ہوتا ہے۔ بعض لوگ تعزیہ سال میں دو مرتبہ بناتے ہیں۔ اس لیے ان کے نام بھی مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ضریح، بنگلہ، موی تعزیہ اور جو کے تعزیئے وغیرہ.

عزا داری کا سب سے پہلے رواج ۳۵۲ھ/ ۹۶۳ء میں بغداد میں دیلمیوں کے تسلّط کے زمانے میں شروع ہوا، پھر فاطمیوں کے عہد میں عزیز باللہ فاطمی کے زمانے میں ۳۶۶ھ/ ۹۷۷ء میں یوم حسین منایا گیا۔ ایران میں تعزیہ کے بجائے شبیہ یا تمثیل رائج ہے۔

ہندوستان میں جہاں قریبی زمانے سے تعزیہ داری کو فروغ ہوا۔ شاہان اودھ کے زمانے سے اس کو سرکاری سرپرستی حاصل ہو گئی۔ انگریزی عہد میں لکھنؤ، رام پور اور حیدر آباد دکن تعزیہ داری کے مشہور مراکز تھے۔ پاکستان میں لاہور، ملتان، سرگودھا اور کراچی میں اہل تشیع بڑے جوش و خروش اور نہایت عقیدت سے تعزیہ داری کرتے ہیں.

○

تعطیل : رک بہ تشبیہ.

○

تَفسِیر : (ع، جمع: تَفَاسِیر) کھولنا، پردہ اٹھا دینا اور کسی عبارت کے مطلب و مفہوم کو واضح کرنا۔ اصطلاحی طور پر تفسیر کلام اللہ کے مطالب کی توضیح و تشریح کا نام ہے۔ الہامی کتابوں میں قرآن مجید کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ نہ صرف یہ کہ قرون اولیٰ میں اس کی تشریح و توضیح کے کام کا بھی آغاز ہوگیا تھا۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پوری زندگی قرآن مجید کی عملی تفسیر ہے۔ احادیث سے پتا چلتا ہے کہ آپ نے بعض ایسی آیات کی تشریح بھی کی ہے، جن کے بارے میں کسی صحابی نے کوئی اشکال یا دشواری محسوس کی تھی۔ علاوہ ازیں آپ مجمل کی تفصیل بیان فرمایا کرتے تھے اور ناسخ و منسوخ کی تمیز صحابہ کرامؓ کو بتا دیتے تھے۔ گویا اہل زبان ہونے کے باوجود صحابہ کرامؓ کو قرآن فہمی میں جو دشواری محسوس ہوئی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا نہ صرف ازالہ فرمایا، بلکہ قرآن اور تفسیر نگاری کے لیے ضروری اور بنیادی باتیں بھی بیان فرما دیں، جن کی بنیاد پر آئندہ صدیوں میں تفسیر قرآن کی بنیاد پڑی۔ قرآن مجید لغت عرب میں نازل ہوا تھا اور اس کے مخاطب اولین، یعنی صحابہ کرامؓ بیشتر مفردات اور مرکبات کو سمجھ لیتے تھے، لیکن ان میں بھی تمام لوگ قرآن مجید کے غریب اور متشابہ الفاظ کے سمجھنے میں برابر نہ تھے۔ فہم قرآن کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو تفوق حاصل تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تفسیری اقوال "مجموعہ تنویر القباس من تفسیر عباس" کے نام سے مشہور ہیں جنہیں مجدالدین فیروز آبادی نے ایک مجموعہ میں مدون کیا ہے۔ علم تفسیر کی باقاعدہ تدوین و تالیف کا سنہری زمانہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری ہے۔ اس زمانے میں الفراء (م

۲۰۷ھ) ابو عبیدہ معمر بن مثنیٰ (۲۰۹ھ) اور الزجاج (م ۳۱۱ھ) نے معانی القرآن اور مجاز القرآن کے نام سے تفسیریں لکھیں۔ ان میں لغوی اور نحوی مشکلات کو کلام عرب کی روشنی میں حل کیا ہے۔

اسی زمانے میں امام ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) نے اپنی مشہور و معروف تفسیر لکھی، جو زمانہ مابعد کے مفسرین کا ماخذ بن گئی۔ الطبری نے بسلسلۂ اُسناد تمام علوم قرآنیہ کو اس میں جمع کر دیا ہے۔

چھٹی صدی ہجری کی مشہور ترین تفسیر الزمخشری (م ۵۳۹ھ) کی کشاف ہے، جو وجوہ اعراب اور قرآن مجید کے اعجاز کے بیان میں خاص اہمیت کی حامل ہے۔ اسی زمانے کے لگ بھگ (البغوی) نے معالم التنزیل لکھی۔ اس دور کی یادگار تفسیر امام فخرالدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کی "تفسیر کبیر" ہے، جس کا نام "مفاتیح الغیب" ہے امام الرازی ہر آیت کی تفسیر نحوی ترکیب اور مشکل الفاظ اور شان نزول سے متعلق اقوال سلف کو پوری وضاحت سے دلنشین انداز میں بیان کرتے ہیں۔ تفسیر کبیر کی ایک بڑی خصوصیت ربط آیات کا بیان ہے۔

ساتویں صدی ہجری میں امام ناصرالدین بیضاوی (م ۶۸۵ھ) نے مشہور تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل لکھی، جو کشاف، تفسیر کبیر اور راغب اصفہانی کی مفردات سے ماخوذ ہے۔ اہل السنت و الجماعت کے حلقوں میں یہ تفسیر آج تک مقبول چلی آرہی ہے۔

نویں صدی ہجری کے مشہور مفسر علامہ جلال الدین السیوطی (م۔ ۹۱۱ھ) کی کتاب "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور" تفسیری احادیث کا مخزن ہے، ان کی مختصر تفسیر، جلالین جس کی تالیف میں ایک دوسرے فاضل جلال الدین محلی بھی شریک تھے، مدارس عربیہ میں صدیوں سے زیر درس ہے۔

آخری زمانے میں تفسیر کی امامت علامہ سید محمد آلالوسی (م ۱۲۷۰ھ) پر ختم ہوتی ہے، جن کی تفسیر روح المعانی متقدمین اور متاخرین کی کتابوں کا خلاصہ اور نچوڑ ہے اور اہل السنۃ و الجماعت خصوصاً احناف میں نہایت قدر و منزلت سے دیکھی جاتی ہے۔

اندلس: اندلسی علما نے تفسیر کی خدمت میں اپنے مشرقی علماوں کے برابر حصہ لیا ہے۔ ان میں سر آمد روزگار ابو محمد عبدالحق بن عطیہ الغرناطی (م ۵۴۱ھ) ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق ان کی تفسیر المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز" کشاف سے بھی افضل اور اعلیٰ ہے۔ مراکش وزارت امور مذہبی کے اہتمام میں یہ تفسیر شائع ہو رہی ہے اور آدھی سے زیادہ چھپ چکی ہے۔

صرفی نحوی اور لغوی مباحث کے اعتبار سے ابو حیان غرناطی (م ۷۴۵ھ) (کی تفسیر) خاص طور پر قابل ذکر ہے اس کے علاوہ ابوعبداللہ قرطبی (م ۶۷۱ھ) کی الجامع لاحکام القرآن بھی حسن تالیف اور جامعیت میں امتیازی خصوصیات کی حامل ہے۔ وہ آیتوں کی تشریح، مشکل الفاظ کی توضیح کے علاوہ قرآن مجید سے فقہی احکام و مسائل کا استخراج کرتے ہیں۔

موجودہ تفاسیر: دور حاضر میں نئے تقاضوں اور نئی ضروریات کے پیش نظر بہت سی تفسیریں لکھی گئیں ہیں۔ ان میں محمد رشید رضا کی تفسیر المنار سرفہرست ہے جو نامکمل ہے۔ دوسری تفسیر "طنطاوی جوہری کی الجواہر فی تفسیر القرآن" ہے، جو بیسویں صدی کی تفسیر کبیر ہے اور سائنسی علوم کی روشنی میں لکھی گئی ہے۔ جمال الدین القاسمی کی محاسن التاویل قدیم رنگ کی ہے۔ مصطفیٰ المراغی کی تفسیر المراغی آسان اور عام فہم زبان میں ہے۔ سید قطب کی "فی ظلال القرآن" دور حاضر کی مقبول ترین تفسیر ہے اور نئی نسل کے ذہن و قلب کو متاثر کرتی ہے۔

پاکستان و ہندوستان میں تفسیر نویسی: (۱) عربی تفسیریں: ہندوستان کی پہلی عربی تفسیر نظام الدین کی "غرائب القرآن و رغائب الفرقان" ہے جو دولت آباد (دکن) میں مکمل ہوئی یہ تفسیر کبیر اور کشاف کا ملخص ہے۔ دوسری تفسیر شیخ زین الدین علی المہائمی (م ۸۳۵ھ) کی تبصیرالرحمٰن و تیسیرالمنان ببعض مایشیرالی اعجاز القرآن، ہے جس میں ربط آیات اور سورتوں کے تسلسل کا بیان ہے۔

تیسری قابل ذکر تفسیر فیضی (م ۱۰۰۴ھ) کی غیر منقوطہ تفسیر بنام سواطع الالہام ہے۔ چوتھی مشہور تفسیر قاضی، محمد ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ) کی التفسیر المظہری، ہے جو حدیث و فقہ

اور علوم تصوف نیز اقوال سلف جامع ہے۔ نواب صدیق حسن (م ۱۲۸۸ھ) کی فتح البیان فی مقاصد القرآن بھی قابل ذکر ہے جو مشہور کتب تفسیر کا خلاصہ ہے۔ موجودہ زمانے میں حمید الدین فراہی (م ۱۹۳۰ء) اور ثناء اللہ امرتسری (۱۹۴۸ء) کی تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن نے علمی حلقوں میں بڑا نام پایا ہے۔

(۲) فارسی تفسیریں: ہندوستان کی فارسی تفسیروں میں مشہورترین تفسیر قاضی شہاب الدین دولت آبادی کی "بحر مواج" ہے شاہجہان اور اورنگ زیب عالم گیر کے عہد میں فارسی میں کئی تفسیریں لکھی گئیں۔ شاہ ولی اللہ دھلوی (م ۱۷۶۲ء) نے فتح الرحمٰن بترجمۃ القران کے نام سے فارسی ترجمہ و تفسیر' ان کے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز (م ۱۸۲۴ء) نے فتح العزیز معروف بہ تفسیری عزیزی لکھی "جو نامکمل رہ گئی۔ اس کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔

(۳) اردو تفسیریں: اردو میں قابل ذکر ترجمہ شاہ عبدالقادر دھلوی (م ۱۷۹۰ء) کا "موضح القرآن" ہے جو سلاست زبان اور فصاحت بیان کے اعتبار سے ادبی شاہکار ہے۔ ان کے بھائی شاہ رفیع الدین (م ۱۸۱۸ء) کا لفظی ترجمہ صحت زبان کا ضامن ہے۔

امیر علی کی تفسیر مواہب الرحمٰن نہایت مبسوط اور جامع تفسیر ہے۔ عبدالحق حقانی (م ۱۹۱۶ء) کی تفسیر حقانی قدیم رنگ کی مقبول تفسیر ہے۔ اس کے بعد وحید الزمان خان حیدر آبادی مرزا حیرت اور فتح محمد خان جالندھری نے اردو میں ترجمہ و حواشی لکھے۔ نذیر احمد دھلوی (م ۱۹۱۲ء) نے بھی ترجمہ اور مختصر تفسیر لکھی جو بہت پسند کی گئی۔

برصغیر میں مولانا محمود حسن (شیخ الہند) اور شبیر احمد عثمانی کا ترجمہ و حواشی اختصار و جامعیت کی بنا پر بے حد مقبول ہوا۔ اس کا فارسی اور پشتو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ۱۹۲۲ء میں محمد علی احمدی کی اردو تفسیر "بیان القرآن" شائع ہوئی۔ اسی زمانے میں مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۴۳ء) نے اپنی تفسیر بیان القرآن شائع کی۔

نئے علم و فکر اور جدید رجحانات اور تقاضوں کے پیش نظر مولانا ابوالکلام آزاد' حمیدالدین فراہی اور مولانا عبیداللہ سندھی نے قرآن مجید کی بعض سورتوں کی تفسیریں لکھیں ابوالکلام آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن نا تمام رہی۔ عصر حاضر میں سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن' مولانا عبدالماجد دریابادی کی تفسیر ماجدی اور مفتی محمد شفیع کی معارف القرآن نے بڑی مقبولیت پائی ہے۔ یہ ترجمے اور تفسیریں عصری رجحانات اور دلنشین طریق الہام و تفہیم پر مبنی ہے۔

انگریزی تفسیریں: مسلمانوں کی طرف سے انگریزی تراجم کا آغاز بیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہوا۔ ۱۹۰۵ء میں عبدالحکیم خان پٹیالوی اور ۱۹۱۱ء ابوالفضل الہ آبادی کے لفظی ترجمہ مختصر حواشی کے شائع ہوئے۔ ۱۹۱۹ء میں علی احمدی کی انگریزی تفسیر شائع ہوئی۔ عبداللہ یوسف علی کا ترجمہ و مختصر حواشی زبان و بیان کے اعتبار سے قابل قدر رہیں۔

۱۹۳۸ء میں محمد مارڈیوک پکتھال کا ترجمہ و حواشی حیدر آباد دکن سے شائع ہو کر بہت مقبول ہوا۔ عبدالماجد دریا آبادی کی تفسیر بھی قابل ذکر ہے۔ حال ہی میں پروفیسر احمد علی نے قرآن پاک کا ترجمہ کر کے کراچی سے شائع کیا ہے۔

پشتو' سندھی اور کشمیری زبان میں بھی قرآن مجید کے تراجم پائے جاتے ہیں۔ ہندی' بنگالی' تامل' مراٹھی' گجراتی اور تلیگو میں بھی ترجمے اور تفسیریں موجود ہیں۔ پنجابی میں محمد بن بارک اللہ کی تفسیر محمدی مقبول خواص و عوام ہے۔

مآخذ: (۱) A.G.Elles: Catalogue of arabic Books in the British Museum' لنڈن ۱۸۹۴ء مواضع عدیدہ؛ (۲) C.A.Storey: Persion Literature' ج ۱' ص ۱ ببعد؛ (۳) زبیر احمد: The contribution of India to Arabic Literature' الہ آباد حدود ۱۹۴۶ء؛ (۴) سید سبط الحسن ھنسوی: مختلف ممالک میں قرآن کی اشاعت اور اس کے تراجم' در مجلہ الواعظ' لکھنؤ' دسمبر ۱۹۵۱ء؛ (۵) نواب صدیق حسن خان: اکسیر فی اصول التفسیر' کانپور' ۱۲۹۰ھ' ۱۸۷۳ء؛ (۶) محمد حسین الذھبی: التفسیر والمفسرون۔

○

تقدیر: رک بہ قدر۔

تقلید: (عربی)، "کسی چیز کا گردن کے گرد یا کندھے پر لٹکانا"۔ یہ کلمہ اصطلاح کے طور پر مندرجہ ذیل تین معنوں میں مستعمل ہے:

۱۔ تقلید: عربوں کی وہ پرانی رسم جو صدر اسلام اور بعد کے زمانے میں بھی باقی اور مروج رہی، جس کی رو سے حرم مکہ میں ذبح کیے جانے والے قربانی کے جانور (ھَدی) کی گردن کے گرد کوئی شے بطور قلادہ، (جمع قلائد) لٹکا دی جاتی ہے (دیکھیے قرآن مجید، سورۃ ۵ (المائدۃ): ۲، ۹۸ میں قلائد، اور ھدی، دونوں کا ذکر) اللہ (تعالٰی) کے مقرر کردہ مناسک حج میں آیا ہے۔ صدر اول کے مسلمانوں میں اس باب میں عملاً اختلاف تھا کہ جو شخص قلاوے والی ھدی کو مکے بھیجے اور خود اس کے ہمراہ جا کر حج نہ کرے تو اس کے عمل پر کیا نتائج مترتب ہوں گے، متعدد احادیث کی رو سے حج کے بغیر صرف قربانی بھیجنے والے پر اس وقت سے واجبات احرام عائد ہو جاتے ہیں جب سے وہ تقلید ھدی کرے اور اس وقت تک عائد رہتے ہیں جب تک کہ وہ ھدی ذبح نہ ہو جائے۔

۲۔ تقلید: فوجی محکمے میں کسی شخص کو کسی عہدے پر نصب کرنا۔ اس تقرر کی یہ صورت تھی کہ اس شخص کی کمر سے تلوار باندھ دی جاتی تھی۔ اس کے بعد اس کا مفہوم عام ہو گیا، یعنی حکومت کے انتظامی محکمے میں کسی کو کوئی عہدہ دینا جس میں قاضی کا منصب بھی شامل ہے۔

۳۔ پھر تقلید کے معنے یہ بھی ہیں کہ کسی قول کو اس کی دلیل سمجھے بغیر قبول کر لیا جائے۔ تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ): جمع الجوامع، منقول در التقریر و التحبیر، ۳: ۳۴۱، قاھرۃ ۱۳۱۷ھ۔ یا یوں کہیں کہ تقلید یہ ہے کہ انسان کسی غیر کے قول یا فعل کو صحیح مان کر اس کی دلیل (حجت) پر غور و تأمل کیے بغیر اس کا اتباع کرے۔ اس معنے میں "تقلید" "اجتہاد" [رک بآن] کی ضد ہے۔

تاریخی طور پر تقلید کا آغاز ٹھیک اسی زمانے میں ہوا جس میں مذاہب فقہ کی تدوین ہوئی اور کم از کم ایک حد تک اس کا ظہور بالخصوص اکابر فقہا کے اتباع سے ہوا۔ جب مجتہد کے متعلق تصورات متعین ہو گئے (یعنی وہ شخص جو اصلی ماخذ سے فقہی احکام کے استنباط کا بذات خود اہل ہو) اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی مان لیا گیا کہ تیسری صدی کے بعد اجتہاد مطلق ختم ہو گیا تو فقہاے متاخرین یا عوام کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اکابر متقدمین کی تقلید کے قائل ہو جائیں۔ چنانچہ جمہور اہل سنت کے عقیدے کی رو سے ہر فرد اس بات کا پابند ہے کہ سلف نے جو باتیں مستند طور پر قرار دیں انھیں تسلیم کرے۔ اب کوئی مقلّد اپنے آپ کو اس بات کا اہل سمجھنے کا مجاز نہیں کہ فقہی امور میں کسی سابق مجتہد کے فیصلے کی طرف رجوع کیے بغیر اپنی راے سے کوئی فیصلہ صادر کرے۔ بعد کے آنے والے ایسے لوگ مقلّد یعنی تقلید کرنے والے کہلاتے ہیں۔

اگرچہ یہ ایک متفقہ راے ہے کہ عامی اور خاصی دونوں تقلید کے پابند ہیں، لیکن ایک عالم کی یہ علمی اور فقہی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے اجتہاد کی صحت کے دلائل سے واقف ہو۔ اگر مجتہد ایک سے زیادہ ہوں، جیسا کہ امر واقعہ ہے، تو مقلّد اپنی مرضی کے مطابق کسی ایک مجتہد کی تقلید کر سکتا ہے (بشرطیکہ اجماع کی حدود سے باہر نہ نکل جائے، یعنی ایسے اجتہاد کو انتخاب نہ کرے جو اب اجماع کے نزدیک مسلم نہیں، وجوب تقلید کا مسئلہ بھی اجماع ہی پر مبنی ہے)۔ امام احمد بن حنبلؒ کی راے ہے کہ مقلد کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کس مجتہد کو ترجیح دے کر اس کی تقلید کرے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ اختلاف راے در اصل اصطلاح ہی تک محدود ہے اور نظری طور پر ہر مقلد ہر نئے مسئلے میں، جو اس کے سامنے آئے، ایک نئے مجتہد کو اختیار کر سکتا ہے لیکن عملی طور پر وہ بالعموم چار مسلم مجتہدوں میں سے کسی ایک کے مذہب میں ہمیشہ کے لیے داخل ہو جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے عقد الجید میں تقلید کی دو قسمیں واجب اور حرام بتا کر ہر ایک کی تفصیل دی ہے اور بتایا ہے کہ جو شخص کتاب و سنت سے ناواقف ہو اور تتبع و استنباط کے ناقابل ہو، وہ کسی متدین و متقی عالم سے پوچھے کہ فلاں مسئلے میں حکم رسول اللہؐ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس قسم کی تقلید کی علامت یہ ہے کہ کسی مجتہد کے قول پر گویا اس شرط سے عمل کیا

جائے کہ وہ قول سنت کے مطابق ہو اور پھر تا حد امکان وہ سنت کی تلاش کرتا رہے' جب اسے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اس کے مجتہد کا قول کسی قطعی حدیث سے مطابقت نہیں رکھتا تو اس قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرے۔

یہ سب کچھ مسائل فقہ کے اندر تقلید کے بارے میں ہے۔ عقلیات' یعنی مسائل اصول دین (جیسے وجود باری تعالی) میں تقلید کے وجوب و جواز کے علاوہ ایک اور رائے بھی بہت جوش و خروش سے پیش کی جاتی ہے' یعنی عدم جواز تقلید' مثلاً ان مسائل میں جن میں علم کی ضرورت ہے' جو محض تقلید سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس رائے کی اشاعت' جو اصل میں معتزلہ کی رائے ہے' اشاعرہ نے اسلام میں کی ہے۔

مسائل فقہ میں بھی تقلید کا اصول اہل سنت میں بغیر مخالفت کے جاری نہیں ہوا۔ زمانۂ متاخر میں بھی ایسے عالم پیدا ہوتے رہے ہیں جو اس بات کے قائل تھے کہ ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا لازمی ہے۔ تقلید کی مخالفت کرنے والوں میں جو لوگ شامل تھے ان میں داؤد بن علی' ابن حزم اور دیگر ثقاۃ ظاہریہ کا نام البتہ آتا ہے' جو تقلید کی پرزور مذمت کرتے تھے۔ ان کے نزدیک متاخر فقہا کے لیے بھی واجب ہے کہ اجتہاد کریں۔یہی کیفیت سلفیہ کی اصلاحی تحریک کی ہے۔ قیود سے آزادی کے اعتبار سے ان کا اجتہاد ارتقاے فقہ کے ابتدائی دور کی انتہائی آزادی سے بھی بدر جہا آزادتر ہے۔ اس کے برعکس حال کے مصری قانون سازوں کا' جو شریعت میں مستقیماً ترمیمات کرتے ہیں' مطمح نظر گو جدید ہے' مگر ان کا دعوی یہ ہے کہ تا حد امکان ان کی قانون سازی کی بنا علماے سلف کے فتووں پر ہے' مگر ان کا طریق کار تقلید کے روایتی طریق سے بہت ہی مختلف ہے۔ اباضیہ نے بھی وھابیہ سے ملتی جلتی وجوہ کی بنا پر تقلید کو رد کر دیا' ان کے مجتہدین مجالس مذاکرہ میں جو فیصلے کرتے ہیں انہیں اجماع [رکّ باّن] کے منظور شدہ فیصلے تصور کیا جاتا ہے۔ پھر شیعہ ہیں جو اہل سنت کے عقیدہ تقلید سے اختلاف رکھتے ہیں' اثناعشریوں کے نزدیک "امام غائب" کی غیوبت کے زمانے میں مجتہدین ھدایت مؤمنین کے فرائض بجاے امام انجام دیتے ہیں اور چونکہ مسائل دین کے متعلق مؤمنین کے سامنے ہر وقت زندہ امام موجود ہوتے ہیں' لہٰذا مجتہد میت کی تقلید ان کے لیے ممنوع ہے۔ ان مسائل کے جزئیات بالکل حال ہی کے زمانے تک شوق و ذوق سے زیر بحث لائے جاتے رہے ہیں (اسمٰعیلیوں کے متعلق دیکھیے مادہ اسمٰعیلیہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہے۔

○

تقیہ: (عربی) مصدر' مادہ و۔ ق۔ ی وقی یقی' حذر' خوف' بچاؤ (لسان العرب' بذیل مادہ)' فقہ شیعہ کی اصطلاح میں "غیر کے خوف ضرر سے خلاف اعتقاد قولاً یا فعلاً کچھ کہنا یا کرنا" (طبرسی: مجمع البیان' ۱: ۱۷۴)' اس اجازت یا عمل کے جواز پر اہل تشیع چند آیات قرآنی سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

بایں ہمہ جواز تقیہ کے لیے چند شرائط ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ خوف ضرر و دفع مضرت مقصود ہو' خواہ وہ جان و مال کا ضرر ہو یا آبرو کا۔ فقط حصول منفعت کے لیے اس قسم کے قول و فعل کو تقیہ نہیں کہا جائے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ان اعمال و اقوال کا تعلق حقوق اللہ و فرائض دین سے ہو' لیکن حقوق العباد میں' خصوصاً قتل مؤمن کے وقت تو تقیہ نہیں ہے۔ اسی طرح اپنی آبرو کے لیے دوسرے کی آبرو ریزی کرنے یا اپنے مال کے لیے دوسرے کے مال کو ضائع کرنے کے لیے تقیہ درست نہیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ تقیہ سے اصل دین کو نقصان نہ پہنچے' مثلاً کسی فقیہ یا رہنماے دین کا ایسا عمل انجام دینا جو عوام کے لیے حجت و سند بن جائے' چنانچہ فقہا نے انہیں اسباب و شرائط کے پیش نظر مقامات وجوب و حرمت' استحباب و کراہت اور اباحت سے بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ حالت تقیہ کے اعمال و احکام کیا ہیں (شیخ مرتضی: ملحقات المکاسب' ۳۲۲' مبحث تقیہ)۔

تقیے کا تعلق اعتقاد سے قطعاً نہیں' بلکہ احکام فقہ میں سے ایک حکم ہے' جس کے لیے قرآن مجید کے علاوہ اصول فقہ' سنت' احادیث اور عقل سے اپنے اپنے طرز پر استدلال کیا جاتا ہے۔

کبھی تقیے کو مدارات و موالات بھی کہا گیا ہے (سفینۃ البحار، ج ۲، مادہ وق).

تاریخی لحاظ سے تقیہ شیعوں کے ساتھ خصوصی نسبت اس لیے رکھتا ہے کہ غیر شیعی حکومتوں میں انھیں بعض صورتوں میں برا سمجھا جاتا رہا ہے۔ عوام کے طعن و تشنیع اور متعصب لوگوں کی وجہ سے انہیں اپنے معتقدات و اعمال میں آزادی سے اظہار میں خوف جان و مال و آبرو رہا، لہٰذا ائمہ اہل بیت کی تعلیمات میں "تقیہ" نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ نیز رک بہ آآآ (بذیل مادہ).

○

تکبیر : (ع) مادہ ک۔ ب۔ ر سے باب تفعیل کا مصدر ہے اوراس کے معنی ہیں کلمہ اللہ اکبر کہنا۔ تکبیر ان معنوں میں قرآن مجید ہی میں مستعمل ہے (مثلاً سورۃ ۷۴[المدثر] : ۳ اور سورۃ ۱۷[الاسراء]: ۱۱۱) اسم جلالت کے ساتھ جو تکبیر کے ساتھ مخصوص ہے صیغہ تفعیل "اکبر" کی مختلف تفاسیر کے متعلق دیکھیے لسان العرب (بذیل مادہ ک۔ ب۔ ر).

یہ کلمہ، جو خدائے واحد کی عظمت کے اظہار کے لیے مختصر ترین کلمہ ہے، اسلامی زندگی کے مختلف حالات میں، جہاں اللہ، اس کی عظمت، رحمت اور اس کی عنایت کا تصور مسلمانوں کے ذہن میں جلوہ گر ہو، استعمال کیا جاتا ہے۔ عام نمازوں کے علاوہ نماز جنازہ میں بھی چار مرتبہ تکبیر کہی جاتی ہے۔ اہل تشیع کے نزدیک پانچ تکبیروں کا معمول ہے۔

روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حج کے دوران میں کئی بار تکبیریں کہتے تھے، یعنی طواف کے شروع میں (احمد بن حنبل: مسند ۲: ۱۴۴)، طواف کے دوران میں (بخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۳۲ و ۱۳۳)، لیکن بہت زیادہ بلند آواز سے نہیں (کتاب مذکور، باب ۱۳۱)، طواف کے خاتمے پر (ابن حنبل، ۲: ۵)، کعبہ دکھائی دینے پر (ابن حنبل، ۳: ۳۲۰)، حجر اسود کے پاس (ابن حنبل، ۱: ۲۶۴)، منیٰ اور عرفات کے درمیان (بخاری، کتاب الجہاد باب ۸۶) اور صفا اور مروہ پر (ابن حنبل، ۳: ۳۲۰) وغیرہ۔

نماز شروع کرنے سے پہلے تکبیر پڑھنا شریعت میں منصوص ہے (اسے تکبیرۃ الاحرام کہتے ہیں)۔ پانچوں نمازوں کے دوران میں تکبیر (متعدد دفعہ) کہی جاتی ہے، رکوع میں جانے، سجدہ کرنے اور سجدے سے اٹھنے کے وقت وغیرہ اسی طرح تکبیر کے اور بھی مواقع ہیں۔ چار تکبیر کے لیے جو کسی چیز کے ترک سے کنایہ ہے دیکھیے فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

تَلْبِیَہ : (عربی)، فعل لبی سے باب تفعیل کا مصدر، جو کلمہ لبیک سے بنا ہے اور جس کے معنی ہیں لبیک کا کلمہ ادا کرنا وغیرہ۔ لبّیک کے معنی ہیں "میں آپ کی طاعت پر مقیم ہوں"، "حاضر جناب!"۔ عرب نحویوں کے نزدیک لبّیَ تثنیہ ہے، جو تاکید کے لیے بنایا گیا ہے۔

تلبیہ مختلف صیغوں میں اور مختلف موقعوں پر استعمال ہوتا ہے۔ آنحضرت اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا تلبیہ یہ تھا: لَبَّیْکَ اَللّٰہُمَّ لَبَّیْکَ، لَبَّیْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ، اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَۃَ لَکَ وَ الْمُلْکَ، لَا شَرِیْکَ لَکَ (بخاری: حج، باب ۲۶)، لیکن تلبیہ کی اس سے مختصر صورتیں بھی ہیں، مثلاً: لَبَّیْکَ اَللّٰہُمَّ لَبَّیْکَ وَسَعْدَیْکَ وغیرہ۔ عام طور پر تلبیہ میں خطاب اللہ سے ہوتا ہے۔

یہ کلمہ زمانہ قدیم کے اہل تقویٰ مثل (حضرت) آدمؑ اور (حضرت) نوحؑ نے بھی استعمال کیا ہے۔ تلبیہ خاص طور پر حج [رک بآن] کے موقع پر اور احرام باندھنے کی ابتدا میں کہا جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے لوگ احرام باندھنے کے وقت یہ کلمات کہا کرتے تھے: "لَبَّیْکَ بِحَجَّۃٍ وَّ عُمْرَۃٍ" (بخاری: حج، باب ۳۴)، یا لَبَّیْکَ بِعُمْرَۃٍ وَ حَجَّۃٍ" (ترمذی: حج، باب ۱۱)، یا محض حج کے لفظ کے ساتھ (یعنی "لَبَّیْکَ بِالْحَجِّ" کہہ کر) (بخاری: حج، باب ۳۵)۔ (حضرت) عائشہؓ کی بابت مذکور ہے کہ عمرۃ کی ابتدا میں آپ نے یہ کلمات ادا کیے: لَبَّیْکَ بِالْعُمْرَۃِ (ابو داؤد: مناسک، باب ۲۳)۔

حج کے دوران میں رمی جمار تک تلبیہ بار بار کہا ہوتا ہے (احمد بن حنبل، ۱: ۱۱۴) اور یہ ذکر بلند آواز سے ہوتا ہے (احمد بن حنبل، ۵: ۱۹۲).

اس مسئلے کے بارے میں کہ تلبیہ فرض ہے یا سنت، ملاحظہ ہو شرح مسلم از نووی، کتاب الحج، حدیث ۲۲.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

تمتّع : رکّ بہ احرام و حج.

○

تناسُخ : آواگون، جون بدلنا یا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف نفس ناطقہ کا انتقال" (تھانوی)۔ ہندوستان میں اس اعتقاد کے لوگ عام ہیں اور اسلامی دنیا میں بھی متعدد فرقے اس کے معتقد ہیں۔ مسلمان مصنفین، جو تناسخ کا ذکر کرتے ہیں، اسے پیروان فیثاغورث سے منسوب کرنے کی طرف اتنے مائل نہیں جتنے اہل ہند کی طرف منسوب کرنے کی طرف مائل ہیں.

شہرستانی اپنی فصل متعلقہ "اصحاب التناسخ" میں اس لفظ کو اس کے وسیع معنوں میں لیتا ہے۔ اس کے نزدیک تناسخ سے مراد وہ عقیدہ ہے جس کی رو سے دنیا کے پے در پے ادوار حیات اور یکے بعد دیگرے نئے وجود اختیار کرنے کو مانا جاتا ہے یعنی تناسخ ادوار و اکوار کو۔ اس کے نزدیک دنیا کی تمام قوموں میں سے ہند کے تناسخی دوسروں کی نسبت اس عقیدے کو زیادہ شدت سے مانتے ہیں۔ وہ دیپک کی کہانی بیان کر کے کہتے ہیں کہ دنیا کا بھی یہی حال ہے، حرکات افلاک دوری ہیں، ایک چکر پورا ہوتا ہے تو دوسرا اسی خط پر شروع ہو جاتا ہے۔ کیا افلاک اور کیا ستارے اسی نقطے پر دوبارہ آجاتے ہیں جہاں سے شروع ہوے تھے اور کائنات کی زندگی کا نیا دور پہلے کی طرح دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ ہند کے اکثر لوگوں کے نزدیک اس دورۂ کبریٰ کی میعاد تیس ہزار سال ہے اور بعض کے نزدیک تین لاکھ ساٹھ ہزار سال، مسعودی (مروج، ۱: ۱۵۱) بھی اس دورۂ کبریٰ کا ذکر کرتا ہے اور اس کی میعاد ستر ہزار سال قرار دیتا ہے: اس خیال سے یونانی ہیئت دان بھی آشنا تھے اور وہ اس دور کو "سال کبیر" کہا کرتے تھے.

ایک اور معنوں میں تناسخ سے مراد ہے روح الٰہی کا دنیا کی مخلوق میں حلول کر جانا اور تقسیم ہو جانا۔ غُلاۃ، جو انتہا پسند شیعہ تھے، بقول شہرستانی تناسخ کے قائل تھے اور بعض انسانوں میں جزء الٰہی کے کلی یا جزئی حلول کو مانتے تھے۔ اسی قسم کے تناسخ کے ماننے والے بہت سے شعوب ہیں، جنھوں نے یہ خیال مزدکیہ مجوس، براہمہ ہند، فلاسفہ اور صابۂ سے لیا۔ ہجویریؒ صوفیوں کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہیں، جنہیں وہ حلولی کہتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک ہی روح فاعل و مدبّر اشیا ہے جو "روح الالٰہ" اور "لم یزال" ہے، یہی روح مختلف اجسام کی مدبّر ہے اور ایک شخص سے دوسرے شخص میں منقلب ہوتی رہتی ہے۔ بقول ہجویریؒ یہی عقیدہ سب عیسائیوں کا بھی ہے، گو وہ اس عقیدے کو بیان اس طرح سے کرتے ہیں جو اس عقیدے کے خلاف ہے۔ سب اہل ہند تبتی، چینی، (ماچینی) بھی اسی عقیدے کے حامی ہیں۔ یہ عقیدہ شیعہ، قرامطہ اور اسمٰعیلیہ فرقے کے لوگوں میں بھی موجود ہے۔ تناسخ کے چار درجے ہیں: نسخ، مسخ، فسخ اور رسخ (شہرستانی) (ان اصطلاحوں کی تشریح کے لیے دیکھیے تھانوی: ۱۳۱۰).

تناسُخ کا عقیدہ اپنے عام معنی میں، یعنی روح کے ایک شخص سے دوسرے شخص میں منتقل ہونے کے معنی میں، متعدد شیعی فرقوں میں موجود ہے۔ بقول شہرستانی معتزلہ میں سے احمد بن حائط کے مریدوں کی یہ تعلیم تھی کہ اول اول خدا نے ہر قسم کی مخلوق پیدا کر کے ایک قسم کو اس دار دنیا سے، جس میں وہ اب ہے، کسی اور دار میں رکھا ہے۔ اس کے بعد جس کسی نے کچھ نافرمانی کی اسے اس کے گناہوں کے مطابق انسان یا جانور کی شکل میں اس دنیا میں بھیجا۔ اس کے بعد وہ ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقل ہوتے رہیں گے، تا آنکہ ان کے گناہوں کے اثرات زائل ہو جائیں.

اسمٰعیلی یہ بات نہیں مانتے تھے کہ روح جانوروں کے اجسام میں منتقل ہو جاتی ہے، لیکن وہ یہ ضرور مانتے تھے کہ عالم حیات و ممات میں زندگی متعاقب اور پے بہ پے ہوتی ہے، جن میں روحیں محو عمل رہتی ہیں تا آنکہ انھیں معرفت امام حاصل ہو، اس کے بعد یہ روحیں عالم نور میں پہنچ جاتی ہیں.

نصیریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کی ملّت کا گنہگار آدمی یہودی، سنی مسلمان یا عیسائی کی شکل میں اس دنیا میں واپس

اسئے گا اور وہ سر جو حضرت علیؑ کو نہیں پہنچانتے اونٹ، خچر، گدھے، کتے اور اسی قسم کے دوسرے جانور بن جاتے ہیں، مگر قرآن و حدیث کی رو سے تناسخ ارواح کے نظریے کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسلام نے اس کے برعکس اخروی زندگی کا نظریہ دیا ہے۔ جو اس سے بدرجہا بہتر اور برتر ہے۔

السمرقندی مسخ (جو نسخ کی ایک صورت ہے) کے متعلق عجیب و غریب اساطیر بیان کرتا ہے، جن کی رو سے بندر، سور، اور دوسرے جانور ان لوگوں کی نسل میں سے ہیں جن کی صورتیں مسخ ہوگئیں۔ آخر میں مسخ کے متعلق ان کہانیوں کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو الف لیلہ اور دوسرے قصوں میں ملتی ہیں۔

مآخذ : (۱) البیرونی: مانی الہند، ترجمہ سخاؤ Sachau، لنڈن ۱۹۱۰ء، باب ۵؛ (۲) شہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع کیورٹن Cureton، لنڈن ۱۸۴۲ - ۱۸۴۶ء، ۴۳۹ و دیگر مواضع کثیرہ؛ (۳) ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، در G.M.S.، لائڈن و لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۲۶۰ بعد؛ (۴) شیخ نصر بن محمد ابراہیم السمرقندی: بستان العارفین، مکہ ۱۳۰۰ھ، ص ۲۴۰ ۔

○

تنزیل : رک بہ وحی.

○

تَوبَہ : (ع، از مادہ تابَ، یَتُوبُ) لغوی معنی لوٹنا اور رجوع کرنا وغیرہ۔ اس لفظ کا اطلاق بیک وقت اللہ تعالی اور بندوں دونوں کے لیے ہوتا ہے۔ اگر لفظ توبہ کی نسبت اللہ تعالی کی جانب ہو، تو اس سے مراد اللہ تعالی کا اپنے بندوں پر گناہوں کی معافی کے ساتھ متوجہ ہونا ہے۔ اس صورت میں اس کا صلہ "علی" آتا ہے اور اگر یہ بندے کی طرف منسوب ہو تو اس کا صلہ "الی" کرتا ہے اور اس سے مراد بندے کا کسی ایسے فعل سے، جو شریعت میں مذموم ہو، اللہ تعالی کی طرف لوٹنا اور رجوع کرنا ہے۔

قرآن کریم اور احادیث کی رو سے عبادات میں توبہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اس سے کوئی شخص بھی مستثنی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مومنین صالحین کے لیے توبہ اپنے رب سے

تقرب [illegible] کا شمار صدیقین میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جو بندہ جتنا خداوند تعالی کے نزدیک ہوگا وہ اتنا ہی مقرب بارگاہ ہوگا۔ اسی بنا پر انبیاؑ اور اولیاؒ اکثر توبہ و استغفار کیا کرتے تھے۔ یہ بات ضروری نہیں کہ ان کی توبہ واقعہ کسی خطا ہی کی بنا پر ہوتی تھی، بلکہ یہ خطا کے عمومی شعور کا نتیجہ ہوتی تھی اور اللہ تعالی کے یہ پاک بندے خطا کے تصور سے بھی اللہ تعالی کی طرف رجوع کرتے تھے اور اس طرح اپنے رب سے قریب سے قریب تر ہو جاتے تھے۔

امام الغزالیؒ کے نزدیک توبہ ہر مومن پر تا دم مرگ واجب ہے، کیونکہ کوئی بشر معصیت سے خالی نہیں اور معاصی نفس ایمان کے لیے خطرات کا باعث ہیں۔

توبہ کے لیے جو ضروری کیفیات ہیں ان میں سے ایک یہ ارادہ ہے کہ گناہ کو ترک کیا جائے، دوسری کیفیت عزم ہے کہ آئندہ کے لیے یہ عزم کیا جائے کہ وہ اس کا ارتکاب نہ کرے گا، بہرحال اللہ تعالی بندے کی ہر صحیح توبہ قبول فرماتا ہے، البتہ علمائے اہلسنت کو معتزلہ کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ اللہ تعالی پر بندے کی توبہ کا قبول کرنا واجب ہے۔

امام الغزالیؒ نے تائبین کو چار طبقوں میں تقسیم کیا ہے (۱) وہ تائبین جو مرتے دم تک اپنی توبہ پر کاربند ہیں ان کی اس توبہ کو توبۃ النصوح اور ان کے نفس کی کیفیت کو نفس مطمئنۃ کہا جاتا ہے؛ (۲) تائب امہات اطاعات پر عمل کرے اور کبائر و فواحش سے اجتناب؛ (۳) تائب مدت تک توبہ پر قائم رہنے کے بعد معاصی سے مغلوب ہو جائے اور بار بار گناہ اور اس پر توبہ کرے، ایسے نفس کو النفس المسّولہ کہتے ہیں؛ (۴) توبہ کے بعد تائب دوبارہ گناہوں میں اس طرح منہمک ہو جائے کہ اسے گناہوں کا خیال بھی نہ رہے، اسے النفس الامّارہ کہتے ہیں۔ اگر ایسے شخص کا انجام نیکی پر ہو تو وہ آخرکار عذاب دوزخ سے نجات پا سکتا ہے۔ نامور صوفی بزرگ القشیری کے نزدیک توبہ سالکین طریقت کی پہلی منزل اور طالبان حقیقت کا پہلا مقام ہے۔

تلافی مافات کے لیے عمل صالح لازمی ہے، کیونکہ نیکی بدی کو زائل کر دیتی ہے۔ جو شخص توبہ کرے اور نیک عمل

بھی کرے، وہ حقیقت میں خدا کی طرف رجوع کرتا ہے۔ قرآن مجید سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر نادانستہ گناہ ہو جائے اور فوراً بعد توبہ کرلی جائے تو اللہ تعالیٰ توبہ قبول فرماتا ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص گناہوں کا عادۃً مرتکب ہو اور موت کے وقت توبہ کرنا چاہے تو اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ اللہ تعالیٰ صحیح توبہ کرنے والوں کے گناہ بخش دیتا ہے اور اپنی رحمت سے اسے نیکیوں میں بدل دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خود توبہ کو گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ بنایا ہے، لہٰذا جو شخص توبہ کی شرائط پورا کرے گا، اس سے اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ وہ اس کی توبہ قبول کریگا۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب حدیث، بمدد اشاریہ، محمد فواد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ؛ بذیل مادہ؛ (۳) متصوفانہ کتب، مثلاً الغزالی، الرازی، الہجویری، القشیری وغیرہ کی کتب۔

○

تَوْحِید : (۱) توحید کے معنی ہیں اللہ کو ایک ماننا، اس پر ایمان لانا۔ اس کا فعل احد اور وحد ہے۔ توحید کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ کی ذات اور صفات میں کسی کو شریک نہ مانا جائے (التفتازانی: المقاصد، طبع آستانہ، ۲: ۴۷)۔ ابن خلدون کی رائے ہے کہ توحید کے بارے میں فقط ایمان یا تصدیق معتبر نہیں ہے۔ کمال توحید یہ ہے کہ نفس میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جائے جس سے وہ بے اختیار اللہ کو اپنی ذات، صفات اور افعال میں یکتا جان لے۔

(۲) اہل اسلام میں توحید کی تعریف علم مشہور ہونے کی حیثیت سے یہ ہے کہ توحید عقائد دینیہ کا وہ علم ہے جو یقینی دلائل سے اکتساب کیا جاتا ہے۔ ابن خلدون وغیرہ علما نے جو اس کی مختلف تعریفیں کی ہیں ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں اللہ عزوجلّ اور اس کی صفات سے بحث کی جاتی ہے، رسولوں کا اور ان کی ضروری خصوصیات، کا پتا لگایا جاتا ہے، آخرت اور اس کے احوال کی تفتیش کی جاتی ہے اور آخر میں ان امور سے بحث کی جاتی ہے جو ان مسائل سے متعلق کردیے گئے ہیں، مثلاً مسئلہ امامت وغیرہ۔

علم التّوحید کو (i) اصول الدین؛ (ii) الفقہ الاکبر (یہ نام اسے امام ابو حنیفہؒ نے دیا ہے)؛ (iii) علم النظر و الاستدلال؛ (iv) علم الکلام بھی کہا جاتا ہے، لیکن ان سب میں زیادہ مشہور (v) علم التوحید ہے اور (vi) علم الکلام ہے۔

(۳) اگرچہ متأخرین کی کتابوں میں اس علم کے مسائل فلسفۂ الٰہیات کے مسائل سے اس قدر مخلط ہوگئے ہیں کہ دونوں پر ایک ہی علم ہونے کا گمان ہوا، علم کلام اور فلسفۂ الٰہیات میں بہت بڑا فرق ہے، کیونکہ الٰہیات میں عقل اپنی خاص روشنی میں مسائل سے بحث کرتی ہے اور جو چیز دلیل سے ثابت ہو جائے اسے بالکل درست سمجھتی ہے اور اس بات کا کچھ لحاظ نہیں کرتی کہ شرع میں اس کی بابت کیا وارد ہوا ہے اس کے برخلاف علم کلام کا مبحث عقائد دین ہوتا ہے۔

(۵) اس علم کا طبعی تقاضا ہے کہ اس میں دین اور دینی عقائد سے متعلق بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہو۔ پھر بھی، جیسا خوارزمی نے کہا ہے، ان مختلف فیہ مسائل کو بارہ مسائل اصلیہ کے تحت جمع کیا جاسکتا ہے۔

(۶) مسائل مذکورہ بالا میں سے بیشتر پر اختلاف ہونے کے باعث اسلام میں مختلف فرقے پیدا ہوگئے، جو علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہ فرقے بہت سے ہیں۔ ان میں سے بعض کبھی کبھی ایک ہی لقب کے تحت آ جاتے ہیں اور کبھی کبھی انہیں الگ الگ لقب دیا جاتا ہے۔ کبھی بہت سے فرقے سمٹ کر ایک ہی نام کے تحت جمع ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر ان اصولی فرقوں کی تعداد چھے ہوگئی ہے: (۱) اہل السنۃ؛ (۲) مشبہہ مجسّمہ، (۳) معتزلہ؛ (۴) مرجئہ؛ (۵) خوارج اور (۶) شیعہ۔ ان فرقوں کی بابت پوری معلومات حاصل کرنے کے لیے دیکھیے شہرستانی: کتاب الملل و النحل؛ ابن حزم: الفصل فی الملل و النحل، الاشعری: مقالات الاسلامیین، خوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع مذکور) ۲۴ ببعد۔

علم کی نشو و نما: یہ علم ایک ہی دفعہ نشو و نما پاکر مکمل نہیں ہو گیا، بلکہ ابتدا میں اس کا دائرہ محدود تھا، اس کے بعد یہ نشو و ارتقا کے قانون کے مطابق رفتہ رفتہ پھولنا پھلنا شروع ہوا اور اس کی پیدائش اور ارتقا مختلف اسباب کے زیر اثر ہوے،

یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے کمال کی اس حد تک پہنچ گیا جو ہم آج دیکھ رہے ہیں۔ ان اسباب مؤثرہ میں سے بعض کا تعلق تو قرآن و حدیث سے ہے، بعض ان نو مسلم امتوں کے باہمی اختلاط سے جو عقلیت اور ثقافت میں ایک دوسرے سے مختلف تھیں پیدا ہوئے اور کچھ یونانی اور غیر یونانی فلسفے کے عربی میں ترجمہ ہو جانے کی وجہ سے رونما ہوئے، (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

تورات: تورات موجودہ بائبل (کتاب مقدس) کا ایک حصہ ہے۔ کتاب مقدس کے دو اہم حصے ہیں: (۱) عہد نامہ قدیم (Old Testament)، (۲) عہد نامہ جدید (New Testament)۔ علمائے یہود نے عہد قدیم کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

تورات (قانون یا شریعت Law)، (۲) صحائف انبیا (Prophets)، (۳) صحائف مقدسہ (Hagographa) یا محض Writing اس طرح تورات نہ تو کل عہد نامہ قدیم ہے اور نہ ہی کل بائبل ہے، بلکہ وہ اس کا محض ایک حصہ ہے۔ عہد نامہ قدیم یہودیوں کی مقدس کتاب ہے، مگر وہ عہد نامہ جدید کو تسلیم نہیں کرتے۔

اصل تورات پانچ صحیفوں پر مشتمل ہے جنہیں صحائف موسیٰ علیہ السلام کہتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے: (۱) تکوین (Genesis) اس میں حضرت موسیٰؑ سے پہلے زمانے پر بحث کی گئی ہے، (۲) خروج (Exodus) یہ صحیفہ ولادت موسیٰؑ سے شروع ہوتا ہے اور اس میں بنی اسرائیل کے مصر سے خروج اور "اخذ میثاق" تک کے واقعات ہیں؛ (۳) لاویین: (Levvitkus) اس میں عبادات سے متعلقہ احکام ہیں؛ (۴) اعداد (Numbers) اس میں خروج کے بعد کے واقعات فتح اردن تک بیان ہوئے ہیں، نیز جستہ جستہ احکام بھی ہیں؛ (۵) تثنیہ (Deuteronono) اس میں تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی گئی ہے اور ایک مجموعہ قوانین پیش کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں تورات کو بنی اسرائیل کے لیے امام اور رحمت قرار دیا گیا ہے۔ قرآن مجید سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر چالیس روز میں کوہ طور پر بصورت الواح نازل ہوئی، نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان الواح پر ان کی ضرورت سے متعلقہ ہر شے کے متعلق پند و نصائح اور ہر امر کی تفصیل کر دی تھی، مگر افسوس کہ یہودی علما زیادہ عرصے تک اس اہم نعمت کی حفاظت نہ کر سکے اور رفتہ رفتہ یہ آسمانی کتاب یہود و نصاریٰ کی طبع آزمائیوں کا نشانہ بن گئی اور اس میں بے شمار زیادات ہونے لگیں۔ اگرچہ یہود و نصاریٰ کا ہمیشہ سے یہ عقیدہ رہا کہ تورات مع صحائف قدیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے لفظاً لفظاً کی نازل کردہ وحی ہے۔

دوسری صدی عیسوی میں بعض عیسائی علما پر منکشف ہوا کہ بائبل، خصوصاً عہد نامہ قدیم میں بعض عبارتیں ایسی ہیں جو یا تو معنوی اعتبار سے صحیح نہیں یا اخلاقی معیار سے پست و مذموم ہیں۔ بعد ازاں قرآن کریم نے بھی عملاً یہ بیان کر دیا ہے کہ یہود الفاظ کو اپنی جگہ سے بدل دیا کرتے تھے اور بعض دفعہ صحیفے خود لکھ دیتے تھے اور بعض دفعہ وہ آیات کو چھپا لیتے تھے۔

۵۸۶ ق۔ م میں بخت نصر نے یروشلم (بیت المقدس) کو تباہ کر دیا اور اس تباہی میں تورات خاکستر ہو گئی۔ اس کے بعد عزرا نبی نے موجودہ صحائف تورات مرتب کیے۔

کتاب مقدس کا عبرانی متن، جو اس وقت مخطوطات اور مطبوعات کی شکل میں موجود ہے، چھٹی اور آٹھویں صدی میلادی کے درمیان مدون ہوا، عبرانی متن میں ایسے آثار بھی پائے جاتے ہیں، جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اوائل زمانے میں مختلف وجوہ کی بنا پر متن میں رد و بدل کرنا جائز سمجھا جاتا تھا۔ پھر جدید تحقیق و تنقید نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ تورات میں یہود نے بہت سے تحریفات کیں اور بعض حصے خود بھی تصنیف کر کے بڑھا دئے ہیں۔

زمانۂ تصنیف: ہمارے پاس کوئی ایسا مستند تاریخی ثبوت موجود نہیں ہے، جس سے ثابت ہو کہ موجودہ صحائف تورات کب مرتب ہوئے اور کس طرح مستند تسلیم کیے گئے، عام خیال یہ ہے کہ عزرا نبی (Ezra) انہیں دوبارہ معرض وجود میں لائے اور انہیں از سر نو مرتب کر کے، مستند قرار دیا۔ ایک مروجہ

روایت کی رو سے عزرا نبی نے ۹۴ صحائف ۴۰ روز میں پانچ کاتبوں کو دوبارہ لکھوائے، یعنی ۲۴ صحائف و عہد قدیم اور ۷۰ صحائف، جو بعد میں غیر مستند (Apocsyphal) قرار دیئے گئے۔ تاہم یہ روایت تاریخی اعتبار سے محض ایک افسانہ ہے۔ اس کے بجائے اصل حقیقت یہ ہے کہ عزرا نبی تلف شدہ صحائف کو دوبارہ ضبط تحریر میں لائے۔

اس بیان سے یہ بھی عیاں ہوگیا کہ یہودیوں کے اصل صحائف مقدسہ حوادث زمانہ کی نذر ہوگئے اور موجودہ تورات بعد میں مرتب ہوئی۔ پھر اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عزرا نبی نے انہیں روایۃ نقل کیا ہوگا نہ کہ اصل منزل من اللہ صحائف کی شکل میں۔ یہ دعویٰ اس وقت ایک حقیقت بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، جب ہم عہد نامۂ قدیم کا مطالعہ کرتے ہیں، کیونکہ عہد قدیم کی اندرونی شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اصل صحف انبیا کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس میں بے شمار ازدیادات و تحریفات بھی مرور ایام سے اس میں ہو گئی ہیں۔ جس سے قرآنی بیانات کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔

مآخذ: The Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ Jews, Bible؛ (۲) The Encyclopaedia,Americana؛ بذیل مادہ؛ (۳) An Encyclopaedia of World History (Harrap)، بذیل مادہ Pelestine؛ (۴) Rev.Cohu: The old Testament in the light of mdern research، آکسفورڈ، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۵) The Bible Today، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۶) Emill a. Kracling: The reformation the old Testament since، لنڈن۱۹۵۵ء، (نیز آ آ آ، بذیل مادہ)۔

○

تہجّد: مادہ ھ۔ ج۔ د سے باب تفعل ہے۔ بمعنی "سونا" اور "جاگنا"، لیکن تہجد میں عموماً سلبی مفہوم یعنی ترک نوم پایا جاتا ہے، گویا تہجّد کے معنی نیند کو نماز کے لیے چھوڑنے کے ہیں (لسان: تحت بجد؛ کشاف، ۱: ۶۸۷)۔ اس طرح تہجّد کچھ دیر سونے کے بعد جاگنے کو کہتے ہیں (تفسیر طبری، ۱۵: ۸۹)۔ شرعی اصطلاح میں قیام لیل اور خصوصاً نصف رات اور فجر کے درمیان نماز (نوافل) پڑھنے کو تہجّد کہتے ہیں، یہ معنی قرآن کریم (۱۷[الاسراء]: ۷۹) سے ماخوذ ہیں۔

قرآن کریم اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوتا ہے کہ زمانۂ رسالت میں صحابہ کرام کا عام دستور قیام لیل تھا۔ ابتداے اسلام ہی میں جب سورۂ مزمل کی شروع کی آیتیں نازل ہوئیں، (۷۳ [المزمل]: ۱، ۲)) تو مسلمانوں نے قیام لیل کو فریضہ سمجھا اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اتنا قیام لیل کرتے تھے کہ ان کے پاؤں متورم ہو جاتے تھے (ابو داؤد، ۲: ۵۶)۔ پھر اللہ تعالٰی نے مسلمانوں پر مہربانی کی اور اس سورۃ کی آخری آیتیں نازل فرمائیں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ یہ آیتیں پہلی آیتوں کے تقریباً ایک سال بعد نازل ہوئیں (ابوداؤد، ۳: ۹۳)۔ اس طرح قیام لیل میں مسلمانوں کے لیے تخفیف کردی گئی۔ حضرت ابن عباسؓ (تفسیر ابن جریر، ۲۹: ۶۸ بعد) سے بھی تقریباً اسی طرح کی روایت مروی ہے۔ ایک روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ مسلمان دس سال قیام لیل کے پابند رہے، یہاں تک کہ تقریباً تین سال قبل ہجرت بوقت معراج پانچ نمازیں فرض ہوئیں اور قیام لیل کو مسلمانوں کے لیے نفل قرار دے دیا گیا (ابن جریر، نیز نسائی، ۳: ۲۰۰؛ مسلم، ۱۰: ۲۷۸) اس بات پر اکثر مفسرین کا اتفاق ہے کہ سورۂ مزمل کی آخری آیتوں کے نازل ہونے کے بعد قیام لیل اگرچہ عام مسلمانوں کے لیے تطوّع ہو گیا، لیکن نبی کریمؐ کے لیے خصوصیت کے ساتھ فریضہ رہا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ قیام لیل نبی کریمؐ پر فرض تھا۔ قیام لیل کے متعلق احادیث کو بنظر غائر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین مدارج تھے: (۱) قیام لیل سورۂ مزمل کی شروع کی آیتوں کے نازل ہونے کے بعد کل مسلمانوں کے لیے فریضہ بن گیا اور مسلمان اس شدت سے اس پر عمل پیرا ہوے کہ رات رات بھر قیام لیل کرتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ (۲) سورۂ مزمل کی آخری آیتوں کے نزول کے بعد قیام لیل میں تخفیف ہوئی، لیکن فرضیت قائم رہی؛ (۳) نماز پنجگانہ کی فرضیت کے بعد (بعد از معراج جو تقریباً تین سال قبل ہجرت کا واقعہ ہے) قیام لیل

امت کے لیے تطوع ہو گیا، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے فرض رہا.

اس کے باوجود کہ قیام لیل مسلمانوں کے لیے تطوع کر دیا گیا ہے، احادیث میں اس کی بڑی تاکید آئی ہے اور اسے افضل الاعمال کہا ہے (ابوداؤد، ۲: ۹۴)۔ اس طرح ترک قیام لیل کو آپ نے ناپسند فرمایا۔ غرض قیام لیل کی اتنی تاکید و ترغیب قرآن کریم اور احادیث میں آئی ہے کہ بعض علما کا خیال ہے کہ قیام لیل خواہ وہ تھوڑا ہی ہو ہر مسلمان پر فرض ہے۔ سعید بن جبیرؒ تابعیؒ، ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک تھا۔ اگر فقہی اعتبار سے نماز تہجد فرض نہ بھی ہو تو بھی چونکہ اتباعِ سنت ہر دیندار مسلمان کا شیوہ ہے، لہٰذا ہزارہا مسلمان ہر زمانے میں قیام لیل کے پابند رہے ہیں.

حضرت عائشہؓ سے بہت سی احادیث مروی ہیں جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قیامِ لیل کا اندازہ ہوتا ہے۔ آپ کبھی تیرہ رکعتیں (بخاری، ۱: ۲۸۷) اور کبھی گیارہ رکعتیں (ابوداؤد، ۲: ۵۳) پڑھتے تھے۔ وہ اس طرح کہ نماز عشاء کے بعد فجر سے قبل آپ بعض دفعہ آٹھ اور بعض دفعہ دس رکعتیں تہجد کی اور تین رکعت وتر کی پڑھتے تھے۔ عام طور پر تہجد آپ دو دو رکعتیں کرکے اور بعض دفعہ چار چار کرکے بھی پڑھتے تھے۔ آپ کا قیام، رکوع اور سجدے نہایت طویل ہوتے تھے۔ آپ بارگاہ رب العزت میں اتنے عرصے تک سر بسجود رہتے تھے جتنے عرصے میں کوئی قرآن کریم کی پچاس آیتیں تلاوت کرلے (ابوداؤد، ۲: ۵۴)۔ آپ وتر نوافل تہجد کے بعد پڑھا کرتے تھے اور اسی کی ترغیب بھی دیتے تھے۔ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ وتر کو نماز تہجد کا آخری جز بناؤ۔ پھر آپ ذرا سی دیر کے لیے استراحت فرماتے تھے اور جب مؤذن صبح کی اذان دیتا تھا تو آپ دو مختصر رکعتیں نماز فجر کی پڑھتے تھے، بعد ازاں آپ مسجد میں نماز فجر کی سنتوں کو ادا فرماتے تھے.

نماز تہجد عام طور سے دو دو رکعت کرکے پڑھی جاتی ہے، حدیث میں مسلمانوں کے لیے اسی طرح تاکید آئی ہے۔ اگرچہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا آپ نے چار چار رکعتیں بھی پڑھی ہیں، لیکن آپ نے ارشاد فرمایا ہے: رات کی نماز دو دو رکعات ہے (ابوداؤد، ۲: ۵۰)۔ کتب فقہ میں زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعتیں اور کم از کم دو رکعتیں پڑھنے کا جواز مذکور ہے (فتاویٰ عالمگیری، ۴۰).

امام غزالیؒ نے احیاء العلوم (۱: ۲۲۸) میں اوراد لیل اور احیاءِ لیل اور فضیلت قیامِ لیل کی تفصیل کئی بابوں میں نہایت دل نشین انداز میں بیان کی ہے اور طول قیامِ لیل کے سات مراتب بیان کیے ہیں، جن میں سے اعلیٰ تو تمام رات کا قیام ہے، جو اتقیاء اور صوفیہ کا مسلک رہا ہے۔ ان بزرگوں کا شیوہ تھا کہ نماز عشا کے وضو سے نماز فجر ادا کرتے تھے۔ اوسط یہ مرتبہ یہ ہے کہ ایک تہائی رات قیام لیل کیا جائے۔ شب کا نصف اول اور آخری چھٹا حصہ سوئے اور درمیان میں قیام لیل کرے اور کم تر رتبہ یہ ہے کہ چار رکعت جیسی توفیق ہو یا دو رکعت قیام لیل کرے.

مآخذ: (۱) بخاری: صحیح، طبع Krehl، ۲: ۴۸؛ (۲) مسلم: صحیح، بشرح النووی، قاہرہ، ۶: ۱۶؛ (۳) ابی داؤد: سنن، (ابواب قیام اللیل) قاہرہ، ۱۹۳۵ء، ۲: ۳۲؛ (۴) نسائی: سنن (مصر ۱۳۴۸ھ)، ۳: ۱۹۹؛ (۵) تفسیر ابن جریر طبری، طبع میمنیہ مصر (سورہ اسراء و مزمل)؛ (۶) ابوحیان الاندلسی: البحر المحیط (قاہرہ ۱۳۲۹ھ)، ۸: ۳۶۶؛ (۷) خازن: لباب التاویل فی معانی التنزیل، قاہرہ، ۴: ۳۴۹؛ (۸) الغزالی: احیاء العلوم، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ج ۱ (تفصیل احیاء اللیل)؛ (۹) نظام: فتاوی عالمگیری، کلکتہ ۱۲۴۳ھ، ۱: ۱۵۷؛ (۱۰) القمی: غرائب القرآن، بر حاشیہ طبری (المطبعۃ المیمنیۃ)، ۲۹: ۶۸.

○

تیمم: (ع) (لغوی معنی: قصد کرنا اور اصطلاح میں عبادت کی نیت سے بجائے وضو خاک کو ہاتھوں اور منہ پر ملنا)۔ تیمم کی اباحت کا ذکر قرآن مجید کی سورہ ۴ [النساء]: ۴۳ اور سورہ ۵ [المائدہ]: ۶ میں آیا ہے۔ ارشاد ہے: مسلمانو!..... اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی جائے ضرور سے (ہوکر) آیا ہو یا تم نے عورتوں سے صحبت کی ہو اور تم کو پانی میسر نہ ہو تو ستھری مٹی لے کر اس سے تیمم

(یعنی اپنے مونہوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو' اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی کرنی نہیں چاہتا' بلکہ تم کو صاف ستھرا رکھنا چاہتا ہے اور (نیز) یہ (چاہتا ہے) کہ تم پر اپنا احسان پورا کرے تاکہ تم (اس کا) شکر کرو"۔ سورۃ ۴ [النساء]: ۴۳ میں زیادہ مختصر ذکر ہے' لیکن وہاں بھی یہ جواز تقریباً انہیں الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اس کے سوا کہ "اس سے اپنے مونہوں اور ہاتھوں کا مسح کر لو" والے جملے میں لفظ "مِنۡهُ" (یعنی "اس سے") حذف کر دیا گیا ہے۔ شافعیوں کے نزدیک (دیکھیے ۴ [النساء]: ۴۳ پر بیضاوی) مِنۡهُ کے معنے یہ ہیں کہ ہاتھ میں کچھ مٹی ضرور ہو' اس کے برعکس احناف کے نزدیک اگر کسی صاف پتھر سے ہی ہاتھ کو چھو لیا جائے تو تیمم درست ہو جاتا ہے۔

اس مسئلے کے متعلق شعرانیؒ نے اپنی کتاب المیزان الکبریٰ (قاہرہ ۱۲۷۹ھ' ۱: ۱۴۳ بعد) میں بیان کیا ہے کہ تیممؐ سے متعلق چودہ مسئلے ہیں جن میں مذاہب کا اختلاف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آآآ' بذیل مادہ)۔

اس بات پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ تیممؐ صرف ہاتھ اور منہ تمام ہی کا ہونا چاہیے خواہ تیمم غسل [رک بآن] کے بعد ہو وضو کے عوض میں ہو (النووی علی صحیح مسلم' قاہرہ ۱۲۸۳ھ' ۱: ۴۰۶)' مختلف احادیث سے یہ ظاہر ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور (حضرت) عمرؓ کو غسل جنابت کے عوض تیممؐ سے نماز کے جواز میں شک تھا (مثلاً بخاری تیممؐ' باب ۷' مسلم' حیض' حدیث ۱۱۰)' اس کے برعکس حضرت ابوذرؓ (الغفاری) کو بھی اسی قسم کے شبہات تھے' مگر ان سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فرما کر ان کے شکوک کو رفع فرما دیا تھا کہ جب پانی دستیاب نہ ہو سکے تو صاف ستھری (مٹی) طہارت کا ایک ذریعہ ہے' خواہ کسی کو پانی دس برس تک نہ ملے (احمد بن حنبل: مسند' ۵: ۱۴۶ بعد)۔

وضو کی جگہ تیممؐ کی یہ اجازت اس وقت نازل ہوئی تھی جب ایک مہم کے موقع پر (حضرت) عائشہؓ کا ہار تلاش کرنے میں لوگوں کو اتنی دیر لگ گئی کہ پانی کا ذخیرہ ختم ہو گیا تھا۔

مآخذ: (۱) دیکھیے نیز تفاسیر قرآن' سورۃ ۴ [النساء]: ۴۶ اور ۵ [المائدۃ]: ۹؛ (۲) نیز فقہ' ابواب التیممؐ۔

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

ثمود : عرب کی ایک قدیم قوم کا نام ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے قوم عاد ارم (Aram) اور وبار (Jobarite?) کی طرح معدوم ہو چکی تھی۔ حوالوں کے ایک قدیم تر سلسلے سے، جو غیر عربی مآخذ میں ملتے ہیں، ثمود کے نام اور اس قوم کے تاریخی وجود کی تصدیق ہوتی ہے، مثلاً ۷۱۵ قبل مسیح کے (آشوری فرمان روا) سارگون (ثانی) (Sargon(II)) کے کتبے میں تمود (ثمود) کا ذکر بھی ان قوام کے سلسلے میں ملتا ہے جو مشرقی اور وسطی عرب میں آباد تھیں اور جنھیں آشوریوں نے مطیع کیا تھا۔ ارسطو (Aristo)، بطلیموس (Ptolemy) اور بلیناس (Pliny) کی تصانیف میں بھی Thamudaei اور Thamudenes، یعنی ثمودیوں کا ذکر آتا ہے۔ بلیناس Domatha اور Hegra میں ثمودیوں کی بستیوں کا ذکر کرتا ہے، جن کی تطبیق موجودہ زمانے میں غالبًا جوف کے دومۃ الجندل اور الحجر سے ہوتی ہے۔ جو العلا کے شمال میں حجاز ریلوے کا سٹیشن ہے (چھٹی صدی میلادی میں بوزنطی افواج کے ثمودی سواروں کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے نکلسن: *Lit. Hist. of the Arabs*، ص ۳)۔ پرانی عرب روایات میں بھی ثمود کا وطن متوخرالذکر مقام (یعنی الحجر) ہی بتایا گیا ہے۔ قدیم شعرا ثمود اور عاد کا ذکر دنیوی شان و شوکت کی بے ثباتی کے سلسلے میں کرتے ہیں۔ زوال ثمود کی عربی روایت کو قدیم ترین مفسرین نے قرآنی اشارات کی بنا پر اور زیادہ پھیلا لیا تھا۔

جس طرح قوم عاد میں ایک نبی آئے تھے، جن کا نام ہود تھا، اسی طرح قوم ثمود کی طرف بھی (حضرت) صالح بن عبید بن عامر بن سام [رکّ بآن] مبعوث ہوے تھے۔ آپؑ کے مخالفین نے، جن کا سردار جندع بن عمرو تھا، (حضرت) صالحؑ سے بطریق تحدّی کہا کہ وہ اپنی نبوت کے ثبوت میں کوئی معجزہ دکھائیں، چنانچہ آپ نے ایک چٹان سے ایک حاملہ اونٹنی نکال دکھائی۔ "ناقۃ اللہ" (اللہ کی اونٹنی) ہونے کی وجہ سے اس کی حرمت و حصانت مسلّم تھی، لیکن مضحکہ اڑانے والوں نے اس کی اور اس کے بچے کی کونچیں کاٹ ڈالیں۔ اس کی سزا میں اس قوم کو اللہ نے ہلاک کر دیا۔ جس طریق سے وہ ہلاک ہوئی اس کی تفصیل سورۃ ۷ [اعراف]: ۷۶ میں یہ ہے کہ "بھونچال نے انھیں آ لیا" اور سورۃ ۴۱ [فصّلت]: ۱۲، ۱۶ میں بجلی گرنے کا ذکر ہے۔ ان بیانات سے جو قرآن مجید میں وارد ہیں یہ کہنا جائز معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تباہی کی روایت کا تعلق ان آتش فشاں پہاڑوں کی کسی آتش فشانی سے ہوگا جن سے لاوے (آتش فشاں پہاڑ کے پھینکے ہوے مادے) کی وسیع ندیاں بہیں اور کم و بیش وسیع میدانوں پر پھیل گئیں، جن میدانوں کو عرب میں حرّۃ کہتے ہیں۔ اس قسم کے بہت بڑے حرّوں میں سے ایک الحجر کے مغرب میں موجود ہے۔ گلازر E.Glaser کی رائے یہ ہے کہ ثمود اور لحیان (بلیناس کے ہاں لحینی Lechieni) کا آپس میں گہرا تعلق تھا اور یہ کہ لحیان کا پرانا نام ثمود تھا، بعد میں ان کا نام لحیان ہوا۔ آج بھی بنو ھذیل کے دو ایسے بطن موجود ہیں جنھیں لحیان کہا جاتا ہے (دیکھیے Wiistenfeld: *Register*، ص ۲۷۵)، نیز یہ کہ ثمود کا زوال ۴۰۰ اور ۶۰۰ء کے درمیان مملکت لحیان کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ہی ہوا تھا۔ چٹانوں پر کھدے ہوے وہ کتبے جو ھیوبر Huber، اوائے تنگ Euting اور دوسروں کو العلا، الحجر اور اس کے نواح میں ملے تھے ماہرین علم کتبات کے ہاں لحیانی یا ثمودی کتبے کہلاتے ہیں۔

مآخذ : (۱) آیات محولہ بالا پر تفاسیر؛ (۲) طبری؛

(تاریخ) (*Annales*)، ۱: ۲۱۹ بعد، ۲۴۴ بعد؛ (۳) المقدسی: (کتاب الخلق و البدء)، طبع اے آر Huart، ۳: ۳۹ بعد؛ (۴) مسعودی: مروج، طبع Barbier de Meynard، ۳: ۸۴ بعد؛ (۵) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرۃ ۱۲۹۰ھ، ص ۵۸ بعد؛ (۶) البسونی: الرحلۃ الحجازیۃ، بار دوم، مصر ۱۳۲۹ھ، ص ۳۱۲ بعد؛ (۷) S and NR: *Canucise Enc.*، ص ۵۲۳.

○

ثَنَوِیّہ: (Dualism، دو خداشناسی)، ایک عقیدہ ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ نور اور ظلمت دو مساوی اور دوامی اصل خلق کنندہ ہیں۔ اسلام میں کوئی باقاعدہ ثنوی فرقہ یا مذہب ثنوی موجود نہیں۔ ایک خاص کتب خیال کے اصطلاحی نام کی حیثیت سے یہ اصطلاح تین غیر مسلم افراد ابن دیصان، مانی، مزدک اور ان کے پیروؤں تک محدود ہے۔

ایرانی جب فوج در فوج اسلام میں داخل ہوے تو (ان میں سے بعض) لوگوں کے میلان ثنویت سے اسلام کی صفوں میں بھی انتشار کا خطرہ پیدا ہو گیا، مثلاً یہ صورت عباسی دور کی ابتدا میں پیدا ہوئی، جب ابن المقفع کی فتنہ انگیز شخصیت سامنے آئی، چنانچہ اس کے رد میں اور لوگوں کے علاوہ القاسم بن ابراہیم طباطبا زیدی معتزلی نے بھی (الرّد علی الزندیق ابراہیم المقفع، طبع M Guidi، روم ۱۹۲۷ء) لکھی (دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ۶/ ۶: ۲۱۹ عمود ۲ میں ابن المقفع کی سوا کئی اور نام متکلمین و شعرا وغیرہ کے گنوائے ہیں جن پر ثنویت کا الزام لگا تھا)۔ پھر جوں جوں اصول و عقائد کے متعلق بحث و نظر کا دروازہ کھلتا گیا مباحثہ کرنے والے جدلی ثنویت کا الزام دوسرے لوگوں پر اکثر عائد کرنے لگے اور یہ کسی ایک فرقے کی خصوصیت نہ تھی، یہاں تک کہ آپس ہی میں ایک دوسرے کو ثنویت سے مطعون کرنے کی نوبت بھی آئی۔

تین افراد ابو حفص الحداد، ابن ذر الصیرفی اور ابو عیسٰی الورّاق پر الزامات بالا الخیّاط کی تصنیف سے لیے گئے ہیں، لیکن الخیّاط کی راویوں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس کی یہ رائیں ابن الرّاوندی کے ان حملوں کے رد میں ظاہر کی گئی تھیں جو اس نے اپنی کتاب فضیحۃ المعتزلہ میں کیے تھے اور جس میں اس نے معتزلہ [رک بآن] کے متعدد ائمہ کو ثنویت سے متہم کیا تھا۔ ابن الراوندی نے الجاحظ کے استاد ابراہیم النظام کو، جس نے ثنویت کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷، س ۱۲)، خاص طور پر پکا ثنوی، مانوی اور دیصانی کہہ ڈالا ہے، لیکن جب تک النظام کی اصل تصنیفات نہیں ملتیں ہمیں نہ تو ابن الراوندی کی ان عبارتوں پر بدون احتیاط اعتماد کرنا چاہیے جو بتحریف اس نے اپنے مخالف سے منسوب کی ہیں جو النظام کے عقائد پر مشتمل ہیں اور نہ ان کے متعلق الخیاط کی گریز آمیز شرح و تفسیر پر توجہ دینا چاہیے۔

اسلام نے چونکہ توحید پر زور دیا ہے لہٰذا اس کے نزدیک ثنویت کا مطلب خدا کے تصور کی نفی ہے (دیکھیے ۱۶ [النحل]: ۵۳ کی تفسیر) اس طرح سے لفظ ثنویہ اہانت و خواری کا کلمہ بن کر رہ گیا، لیکن ان معنوں میں وہ ابہام سے کلیۃً خالی نہیں تھا اور کسی حد تک زندیق کا مترادف تصور کیا جاتا تھا، جو عام تر اور وسیع تر اصطلاح ہے اور جس کا اطلاق ملحدوں پر ہوتا تھا اور یہی تعلیم دہریت، مذہب طبیعت naturalism کی بھی ہے، جو یہ سمجھ میں آ سکتا ہے، گو اس کے غلط ہونے میں کوئی شبہہ نہیں۔ "فلسفی کہتے ہیں کہ دنیا قدیم ہے، لیکن اس کے باوجود وہ ایک صانع کا وجود بھی مانتے ہیں۔ یہ قضیہ متناقض بالذات ہے، جس کی تردید کی ضرورت ہی نہیں"۔ الغزالی اس امر پر زور دیتا ہے کہ مشائی، جو اصحاب تجربیت ہیں (اور دانش کو آزمائش و تجربہ سمجھتے ہیں)، جب اخوان الصفا کی طرح نوافلاطونیوں کے نظریۂ صدور (از ذات خداوندی) کا سہارا لیتے ہیں اور ایک ایسی ہستی کا وجود تسلیم کرتے ہیں جو خدا اور کائنات کے درمیان واسطے کا حکم رکھتی ہو تو اس سے یہ مسئلہ سلجھتا نہیں، بلکہ اور زیادہ الجھ جاتا ہے (دیکھیے تہافۃ الفلاسفۃ، قاہرۃ ۱۳۱۹ھ، ص ۳۳، س ۲۷)، ساتھ ہی (ص ۳۵) الغزالی نے شدّ و مد سے یہ بات بھی کہی ہے کہ الفارابی یا ابن سینا کے ارسطاطالیسی نوافلاطونی نقطۂ نظر سے توحید کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ابن سینا نے "دوسرے واجب الوجود" کے خطرے کو ٹالنے کے لیے، جس کا خود اسے بھی احساس تھا، جو کوششیں کی ہیں الغزالی ان سے بالکل متاثر نہیں۔

اسلام کا تصور توحید غیر اسلامی ثنویت سے جس طرح ملوث ہوا اشاعرہ کا ردعمل اس پر کیا ہوا؟ اس کی ایک مثال ہمیں عبدالقاہر البغدادی کے یہاں ملتی ہے۔ الفرق بین الفرق (قاہرۃ ۱۳۲۸ھ) میں وہ ابن الراوندی (دیکھیے الخیاط، ص ۳۰، س ۱) سے بھی زیادہ طنزیہ انداز میں تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ النظام نے مہاثنوی (الفرق، ص ۱۲۰ و ۱۲۱) ہونے کے باوجود ثنویہ اور مانویہ کا رد لکھا (الفرق، ص ۱۱۷، س ۵ و ۱۲۰، س ۱۲؛ ص ۱۲۳ س آخر، ص ۱۲۴، س ۸)۔ البغدادی نے اصول الدین (استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۵۴) میں صاف طور پر النظام کا شمار راست ان ثنویوں کے ساتھ کیا ہے جو اسلام سے خارج ہیں، لیکن بے احتیاطی سے اس نے کتب ملل پر لکھنے والے دیگر مصنفین کے خلاف مرقیونیہ (Marcionites) کو بھی ان میں شامل کر لیا ہے۔ وہ باطنیہ [رک باں] کو بھی کسی قید و شرط کے بغیر سوی قرار دیتا ہے (ص ۳۲۲)۔ ثنویوں کے عقیدۂ نور و ظلمت کا حال اور مجوس کے اصول یزدان و اہرمن کا جوہر بھی یہی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

ج

جالوت : بنی اسرائیل کے ایک مخالف حکمران کا نام، یہ لفظ عجمی ہے اور غیر منصرف ہے (لسان العرب، بذیل مادہ ج۔ ل۔ ت)، اسے بائبل میں گولیتھ (Goliath) اور قرآن حکیم (۲[البقرۃ]: ۲۴۸ تا ۲۵۱) میں جالوت نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اسے حضرت داؤد علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ قرآن حکیم کی ایک اور آیت میں، اس کا تذکرہ نام لیے بغیر کیا گیا ہے (۵[المائدۃ]: ۲۵)، جس کی تفسیروں میں اس کا نام کہیں کہیں ثانوی حیثیت سے آیا ہے۔ بائبل میں مذکور طالوت Saul اور حضرت داؤدؑ کی لڑائیوں (سموئیل نبی، کتاب اول، باب ۲۷) کو جدعون Gideon کی اہل مدین پر فوج کشی کے بارے میں بعض اشارات (سفرالقضاء، باب ۷، بالخصوص مبارزین کے چناؤ کے لیے شرب آب میں آزمائش کا واقعہ) کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) کتاب التیجان، حیدر آباد ۱۳۴۷ھ/ ۱۹۲۸ء، ص ۱۷۸ بعد؛ (۲) الیعقوبی: تاریخ، ص ۵۱ بعد؛ (۳) الطبری، ۱: ۳۷۰ تا ۳۷۶، قب ص ۲۷۸ تا ۲۸۰؛ (۴) المسعودی، مروج، ۱: ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۳: ۲۴۱؛ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، ۲۵۰ تا ۲۵۴؛ (۶) مختصر العجائب، ترجمہ از Carra de Vaux، ص ۱۰۱، (۷) البستانی: دائرۃ المعارف، بذیل مادہ جلیت.

○

اَلْجَامِع : رک بہ مسجد.

○

جَاہِلِیّۃ : (ع)، ایک اصطلاح جو مادہ ج ھ ل سے مشتق اور اسم فاعل جاھل سے صیغہ نسبت ہے۔ جاہلیۃ سے مراد ہے زمانہ قبل اسلام کے عربوں کی حالت (لسان العرب) اور دعوت اسلام سے پہلے بالخصوص قبل از ہجرت نبوی کا زمانہ ہے کیونکہ اس عہد کے جزیرۃ العرب میں مشرکین عرب کا اجتماعی اور سیاسی قانون مؤثر تھا جو کسی وحی و الہام کے تابع نہ تھا، اس لیے وہ زمانہ "جہل و ہوٰی" کا تھا (الکشاف، بذیل تفسیر ۵: ۵۰)۔ قرآن مجید میں جاہلیۃ کا لفظ چار مرتبہ استعمال ہوا ہے: (دیکھیے ۳[آل عمران]: ۱۵۴ ؛ ۵ المائدۃ : ۵۰ ؛ ۳۳ الاحزاب : ۳۳ ؛ ۴۸ الفتح : ۲۶).

جہل سے مراد لاعلمی کے علاوہ درشتی، سختی، بربریت، خشونت، اکھڑپن، قوانین الٰہیہ، خدا سے ناواقفیت اور حالت کفر و بت پرستی ہے۔ جہل کی ضد علم بھی ہے اور حلم بھی۔ حلم سے مراد تحمل، بردباری اور برداشت ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب اوصاف حلم سے عموماً عاری تھے۔ جاہلیت کا پہلا دور تو حضرت آدمؑ سے حضرت نوحؑ تک، بقول جمہور حضرت عیسیٰؑ سے پہلے کے زمانے تک شمار کیا گیا ہے اور جاہلیت کا آخری دور حضرت عیسیٰؑ سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوّت کے آغاز تک کا زمانہ اور بعض کے نزدیک ہجرت نبوی تک کا زمانہ ہے (دیکھیے الکشاف، بذیل تفسیر ۳۳[الاحزاب]: ۳۳)۔ بعض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ڈیڑھ سو سال پہلے تک کے زمانے کو عہد جاہلیت قرار دیا ہے۔

مؤرخین ثقافت و حضارت کا کہنا ہے کہ حمورابی عہد تک تمدّن عروج پر رہا، لیکن اس کے بعد دور تنزل شروع ہوگیا۔ عہد جاہلیت کے عرب زیادہ تر بادیہ نشین تھے اور ان کی بھاری اکثریت لکھنے پڑھنے سے عاری تھی۔ وہ قبائلی زندگی بسر کرتے تھے۔ سخاوت و شجاعت کے ساتھ ان میں کینۂ و عداوت اور بغض و حسد پایا جاتا تھا۔ باہمی جنگ و قتال اور قتل و غارت کا دور دورہ تھا۔ بعض قبائل میں لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینے کا رواج بھی تھا اور اس کی طرف قرآن مجید میں بھی اشارہ کیا

گیا ہے: (۸۱ [التکویر]: ۸، ۹)، عرب سرداروں میں غرور و نخوت، اور قبائلی عصبیت بڑی نمایاں تھی۔ ظلم و عدوان، خون کا بدلہ خون، قمار بازی، شراب نوشی اور توہم پرستی جاہلی معاشرے کی امتیازی خصوصیت تھی۔ نکاح مقت، یعنی سوتیلی ماں سے شادی کا رواج بھی تھا۔ یہ سب عہد جاہلیۃ کے امتیازی اوصاف و خصائل تھے، جن کی اسلام (عہد العلم والحلم) نے بأحسن وجوہ اصلاح کی اور تہذیب انسانی کو اعلیٰ شرافت کے اصولوں پر استوار کیا۔

بایں ہمہ عہد جاہلیت میں مخصوص علوم و آداب بھی تھے۔ ان میں سے لغت و شعر، خطابت و انساب اور امثال و اخبار وقصص قابل ذکر ہیں۔ علوم طبیعیۃ میں طب، معالجہ حیوانات، نجوم، قیافہ شناسی، کہانت، ہوا کے رخ اور بارش کے اوقات کے علم سے عربوں کو خاص دلچسپی تھی۔ زمانۂ جاہلیت میں شعر و شاعری کا بڑا چرچا تھا۔ جاہلیت کی مہمان نوازی بھی مشہور تھی۔ عزّت و ناموس کی حفاظت کے لیے قوت کا استعمال اور رعب اور دبدبے کے اظہار کے لیے عدوان و تشدد (=ظلم) سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔ سردار قبیلہ کی اطاعت و فرماں برداری بڑی ضروری تصور کی جاتی تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی جماعتی اصرار اور تقاضوں کے سامنے سردار کو بھی سر تسلیم خم کرنا پڑتا تھا۔

بیرونی ممالک سے جاہلی عربوں کے تجارتی و اقتصادی تعلقات قائم تھے۔ ایران و ہندوستان اور شام و یمن میں ان کے تجارتی قافلے آتے جاتے رہتے تھے۔ سخاوت و مہمان نوازی، جرات و دلیری اور شجاعت و حماست کی بدولت زمانہ جاہلیت میں "مُرُوءۃ" (=جوان مردی) کا تصور قائم ہو چکا تھا۔ اسی تصور کی وجہ سے عرب جود و کرم میں بعض اوقات اِسراف کی حد تک پہنچ جاتے تھے۔ گانے بجانے کا بڑا رواج تھا۔ عرب عورتوں کے علاوہ ایرانی اور افریقی عورتیں بھی گانے بجانے میں مہارت اور شہرت رکھتی تھیں۔ زمانۂ جاہلیت میں غلاموں اور لونڈیوں کی خرید و فروخت کا رواج تھا۔ منڈیاں اور بازار (=اسواق) لگتے تھے اور بیت اللہ کا طواف لوگ برہنہ کرتے تھے۔ بت پرستی زوروں پر تھی۔ ہر قبیلے کے جدا جدا بت تھے۔

اسلام نے آکر ان تمام جاہلی برائیوں کو ختم کر دیا (نیز رکّ بہ العرب، عربیت، وغیرہ در آآآ بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) عمر فروخ: تاریخ الجاھلیۃ، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۳) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۴) ناصرالدین الاسد: القیان والغناء فی العصر الجاہلی، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۵) وہی مصنف: مصادرالشعرالجاہلی، و قیمتھا التاریخیۃ، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۶) محمد عبدالجواد الاصمعی: طورالعرب والعربیۃ فی اطوار الجاھلیہ، قاہرہ، (۷) علی الاعظمی: تاریخ ملوک الحیرۃ، قاہرہ ۱۹۲۰ء، (۸) ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۹) عبداللہ عفیفی: المرأۃ العربیہ فی جاھلیھا واسلامھا، الجزؤ الاول مصر ۱۹۲۱ء؛ (۱۰) اسرائیل ولفسون: تاریخ الیھود فی بلاد العرب فی الجاھلیۃ و صدرالاسلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء۔

○

جائز: ایک دینی فقہی اصطلاح، جس سے مراد وہ افعال ہیں جن کے کرنے کی اجازت ہے، یعنی وہ افعال جو اسلامی شریعت کے خلاف نہ ہوں۔ علمائے اصول فقہ نے افعال کی جو پانچ قسمیں (الاحکام الخمسہ، دیکھیے تھانوی: کشاف، ۱: ۳۷۹ ببعد) ٹھہرائی ہیں ان میں جن افعال کے کرنے کی اجازت ہے انہیں عام طور پر مباح کہا گیا ہے۔

چنانچہ جائز کی اصطلاح واجب اور مندوب سے اسی طرح نمایاں طور پر ممیّز و مختلف ہے جس طرح حرام اور مکروہ سے، کیونکہ جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا جس کا کرنا ضروری ہے وہ واجب ہے (دیکھیے الآمدی: الاحکام، ۱۳۷ تا ۱۲۹)۔

التھانوی (۱: ۲۰۷) نے بعض علما کے اقوال کی بنیاد پر جائز کے معانی و مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جائز کا اطلاق بہت سے معانی پر ہوتا ہے: (۱) مباح؛ (۲) جو شرعاً ممتنع و ناممکن نہ ہو، خواہ مباح ہو یا واجب یا مندوب و مکروہ؛ (۳) جو عقلاً ممتنع و ناممکن نہ ہو، خواہ واجب ہو یا راجح؛ (۴) جس میں دونوں باتیں برابر ہوں، خواہ یہ مساوات شرعی نقطہ نظر سے ہو جیسے مباح، یا عقلی نقطہ نظر سے جیسے بچے کا فعل، (۵) جو

مشکوک ہے اور جسے محمل بھی کہتے ہیں اور یہ ایسا فعل ہے کہ جس کے بارے میں انسان کی عقل یہ کہے کہ اس میں دونوں باتیں برابر ہیں' یا جو نفس الامر اور شریعت کے اعتبار سے ممتنع نہ ہو۔ یہ بات آسانی سے واضح ہو جاتی ہے کہ جائز وہ ہے جسے قانون شریعت نے جاری و نافذ کیا ہے اور اس پر عمل بلا خوف و خطر صحیح ہے۔

جائز و مباح میں ایک فرق یہ ہے کہ جائز پر عمل کرنے والا "مطیع" اور مستحق ثواب ہوگا' کیوں کہ اس نے شریعت کے جاری و نافذ کردہ قانون پر عمل کیا' لیکن شریعت نے جس فعل کو مباح قرار دیا ہے اس کا کرنا اور چھوڑ دینا دونوں برابر ہیں اور تارک یا فاعل کسی مذمت یا مدح (ثواب و عذاب) کا مستحق نہیں ہوتا (الخضری: اصول الفقہ' ص ۵۷)۔

فقہائے اسلام نے جائز کی اصطلاح خاص معنوں میں استعمال کی ہے۔ ان کے نزدیک اس سے مراد ہے ہر وہ قانونی فعل ہے جو باطل یا فاسد نہیں۔ علمائے احناف کے نزدیک ایسے فعل کو (جو باطل یا فاسد نہ ہو) "صحیح" کہا جاتا ہے۔ یہ فعل قانون شریعت کے عین مطابق ہوتا ہے' اس لیے ایسے فعل کو انجام دینے پر ہر قسم کے (شرعی) اثرات مرتب ہوں گے۔ اس قسم کا فعل ہے تو بلا شبہ جائز' لیکن اس کی درست تعبیر لفظ "صحیح" سے ہوتی ہے۔

بایں ہمہ حنفی فقہا اس امر کو ترجیح دیتے ہیں کہ لفظ جائز کو ہر درست کام کے لیے استعمال کرنے کے بجائے اس فعل کے لیے استعمال کیا جائے جو از روے شریعت درست و روا ہو' چنانچہ وہ اپنی تصنیفات میں ہر معاہدے پر نظر ڈالتے ہوئے ایک تمہید سے ابتدا کرتے ہیں جس میں مصنف کسی نص' یا عرف یا اجماع یا معاہدے کی عملی افادیت کا حوالہ دیتے ہوئے بڑی کاوش سے ثابت کرتا ہے کہ یہ معاہدہ جائز ہے۔ کبھی کبھی جائز کے بجائے مشروع کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے' مثلاً "عقد مزارعۃ" (الکاسانی' ۶: ۱۷۵)' اور "عقد مشارکہ" میں (وہی کتاب' ۵: ۲۲۰)۔ در حقیقت جائز کام کے صحیح معنی شرعی نقطۂ نظر سے مشروع فعل ہے۔ جب فقہائے اسلام فروع پر قلم اٹھاتے ہیں تو جائز کے معنی ایک طرح سے وہی ہو جاتے ہیں جو مباح کے ہیں' جیسا کہ علمائے فقہ نے کتب اصول میں اسے استعمال کیا ہے۔

پھر اگر جائز کو مشروع کے مفہوم میں استعمال کیا جائے تو یہ ان افعال کی حدود سے بھی تجاوز کر جائے گا جن سے قضائے شرعی کا تعلق ہے۔ یہاں بھی امر مشروع سے مراد لازماً وہ عمل ہے جس سے قانوناً جواز کا پہلو نکلتا ہو' خواہ اپنی جگہ وہ مضر ہی کیوں نہ ہو۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ غیر حنفی علما کے ہاں جائز نے غیر متوقع طور پر ایک دوسرے ہی معنی اختیار کر لیے ہیں' چنانچہ مالکی' نیز شافعی اور حنبلی تصنیفات میں جائز سے مراد ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہو۔ اس بنا پر کوئی عقد کسی ایک فریق کے لیے جائز ہوگا کیونکہ وہ اسے فسخ کر سکتا ہے' لیکن دوسرے فریق کے لیے ناجائز یعنی ناقابل فسخ ہوگا' بعینہٖ فریقین کے لیے جائز کیونکہ دونوں کو اسے فسخ کرنے کا حق حاصل ہے (العلوی: بغیۃ المسترشدین' ص ۱۱۲)۔

فن منطق میں جائز وہ فعل ہے جو ناقابل تصور نہ ہو' خواہ وہ ضروری ہو' قیاسی ہو' غیر ظنی ہو یا ممکن (تھانوی: کشاف' ۱: ۲۰۷ بعد)۔

مآخذ: تصنیفات اصول فقہ' مثلاً: (۱) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام' مصر ۱۳۴۶ھ' ۳: ۷۶' ۷۷؛ (۲) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام' مصر ۱۹۱۴ء' ص ۱۳۷ تا ۱۸۰؛ (۳) الغزالی: المستصفٰی' مصر ۱۹۳۷ء' ۱: ۴۷؛ (۴) الکاسانی: بدائع الصنائع' قاہرہ ۱۳۲۷ھ؛ (۵) السرخسی: المبسوط' قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

○

جبروت : رک بہ عالم۔

○

جبریلؑ : (= جبرائیل) ایک مقرب و مرسل فرشتے کا نام' جس کے معنی عبرانی میں "اللہ کا بندہ" ہیں' نیز یہ لفظ عربی و عبرانی دونوں زبانوں میں خدا کے ایک نام "ایل" اور "جبر" سے مرکب ہے۔ جبر کے معنی ہیں کچھ قوت صرف کر کے کسی چیز کی اصلاح کرنا اور "کم و بیش بزور پختگی پر لانا"

(المفردات' بذیل مادہ)' ٹوٹی ہوئی ہڈی درست کرنا (لسان' بذیل مادہ)' پھر جبر کا لفظ صرف اصلاح کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے (المفردات)۔ عربی زبان میں اس کی قراءت جبرئیل' جبریل اور جبرین تینوں طرح ہے۔ چونکہ یہ ہستی اللہ تعالی اور پیغمبروں کے درمیان سفارت اور اللہ کے اوامر و نواہی اور وحی کی تبلیغ پر مامور تھی' اس لیے مسلمانوں میں صلوۃ و سلام کے لائق ایک پاک اور مقدس شخصیت مانی جاتی ہے۔ مکّے کے پاس کوہ حرا کے غار میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تفکر و عبادت میں تنہا مشغول تھے تو پہلی بار آپ کو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیتیں حضرت جبریلؑ نے تلقین فرمائیں اور یہ پہلی وحی تھی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل ہوئی.

سورۃ النجم (۵۳) کے بارے میں قوی روایت ہے کہ یہ مکی دور میں پانچویں سال میں اتری اور آنحضرت نے پہلی مرتبہ حرم کعبہ [رک بآں] میں مشرکوں کے سامنے پڑھ کر اس کا اعلان فرمایا۔ جس میں اس جلیل القدر فرشتے کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس دور کے وسط میں نازل شدہ سورۃ (۲۶ [الشعراء]: ۱۹۳) میں بتایا گیا ہے کہ رب العالمین کی وحی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قلب پر اتارنے والا فرشتہ الرُّوح الامین ہے۔ سورۃ النحل (۱۶) میں' جو مکی دور کی آخری سورتوں میں شمار ہوتی ہے' اس فرشتے کی صفت میں روح القدس بھی فرمایا گیا ہے (آیۃ ۱۰۲)۔ کلمہ روح' جس کے معنی عربی میں نفس' حیات و حرکت' منافع کا حصول اور مضرات سے بچاؤ وغیرہ کے ہیں' قرآن مجید میں بعض دفعہ ضمناً تعظیم کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اسی لحاظ سے قرآن مجید کو اور ملائکہ مقربین کو بھی روح کہا گیا ہے (۴۲[الشوری]: ۵۲ و ۹۷ [القدر]: ۴)۔ اس پر کلمۂ قدس کا اضافہ' جو معنوی طہارت کے معنی میں آتا ہے' عزت و احترام کی تلقین کرنے کے لیے ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں وحی الٰہی لانے والے فرشتے کو روح القدس کی صفت سے متصف کرنا بھی اسی استعمال کے مطابق ہے۔ سورۃ البقرۃ (۲: ۸۷) میں' جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو اس سے تائید حاصل ہوئی (وَاَیَّدْنٰهُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ)' روح القدس سے مراد بھی یہی فرشتہ معلوم ہوتا ہے۔

ہجرت کے ابتدائی برسوں میں نازل شدہ سورۃ البقرۃ (۲: ۹۷ تا ۹۸) میں جہاں سوال کے جواب میں اللہ اور رسول کے درمیان متوسط ذات کا تذکرہ ضروری تھا (السیوطی: لباب النقول' مطبوعہ مصر' ص ۶ ببعد) حضرت جبریلؑ کا نام دو دفعہ بصراحت آیا ہے۔ ہجرت کے نویں سال میں نازل شدہ سورہ التحریم (۶۶: ۴) میں تیسری بار جبریلؑ کا نام آیا۔ مکی سورتوں میں فرشتۂ وحی کو نام سے نہیں' بلکہ صفات سے یاد کیا گیا ہے' مگر مدنی سورتوں میں فرشتے کا نام' جو بعض فرقے (یہود) جانتے تو تھے' مگر اس سے چڑتے تھے' باصرار مذکور ہوا ہے۔ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ حضرت جبریلؑ کے متعلق جو خرافات مشہور تھیں' اس سے ان کی تردید مقصود تھی (الکشاف' بذیل ۲ [البقرۃ]: ۹۷).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

جَبریَّہ : ایک مذہب جس کا عقیدہ ہے کہ حوادث ارادۂ انسان کے تابع نہیں' بلکہ اللہ کی طرف سے پہلے سے اٹل ہو چکے ہیں اور چونکہ ہر شے امر الٰہی کے تابع ہے' اس لیے کوئی شے ارادہ بشری سے بدل نہیں سکتی۔ اللہ تعالٰی زمانہ مستقبل سے آگاہ ہے' اس لیے آئندہ حادثات ازل سے ارادۂ الٰہی کے بموجب ثابت و مستحکم ہو چکے ہیں۔ اس مذہب کی رو سے بندوں کے افعال ان کے اپنے ارادوں کے تابع نہیں بلکہ خواہی نخواہی ارادہ الٰہی سے وابستہ ہیں' یعنی بندوں سے صادر ہونے والے افعال بیچ مچ افعالِ الٰہی ہیں۔ مذہب جبریہ (Fatalism) مذہب قدریہ کی عین ضد ہے جو بندوں کو مستقل خالق افعال تسلیم کرتا ہے

اہل سُنّت والجماعت گو یہ مانتے ہیں کہ بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال اللہ کی طرف سے صدور پاتے ہیں' لیکن ساتھ ہی وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ وہ اللہ کے بخشی ہوئی قوت ارادہ کو ہر کام میں صرف کر سکتے ہیں اور یہ صورت جبریہ کے عقیدے کے برخلاف ہے۔ جبریہ کا ایک فرقہ مکمل طور پر جبر کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک انسان اور جمادات کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ جہم بن صفوان [رک بآں] اس گروہ کا نمائندہ ہے جو جبریہ خالصہ کے نام سے موسوم

ہے۔ دوسرا زمرہ جبریہ متوسطہ کہلاتا ہے۔ اس سے نسبت رکھنے والے یہ تو مانتے ہیں کہ بندے میں قدرت ہے، مگر وہ یہ نہیں مانتے کہ یہ قدرت فعل پر کوئی تصرف کر سکتی ہے۔ خواہ یہ لوگ محض کسب کا اثبات کرتے ہوں، پھر بھی جبر کے پھیر سے نہیں نکل سکے، کیونکہ اس کسب کے معنی میں جبر کے خلاف کوئی مفہوم شامل نہیں ہے۔

نجاریہ، ضراریہ اور کلابیہ وغیرہ فرقے بھی ان میں شمار ہوتے ہیں۔

مآخذ : (۱) الشہرستانی: الملل والنحل (مصر ۱۳۱۷ھ، برحاشیہ کتاب الفصل)، ۱: ۱۰۸؛ (۲) ابوالبقاء العکبری: کلیات؛ (۳) السید الشریف الجرجانی: التعریفات۔

○

جِزْیَہ : (ع؛ جمع: جزی) لفظ کے عربی یا معرب ہونے سے علمائے لغت و مفسرین نے بحث کی ہے۔ الجوہری اور الفیروز آبادی نے اس کی اصل سے بحث نہیں کی۔ ابن منظور (لسان، بذیل مادہ ج ز ی) کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک جزیہ اصل میں جزاء سے مشتق ہے، اس لیے خالص عربی لفظ ہوا۔ مفسرین میں سے الزمخشری کے نزدیک اس کی اصل جزاء ہے اور یہ جزیہ اس لیے کہلاتا ہے کہ اہل الذمہ کے فرائض میں سے ایک حصہ (فریضہ) ہے جو وہ ادا کرتے ہیں (الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ۲: ۲۶۲)۔

ابن الاثیر نے جزیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ جزیہ عبارت ہے اس مال سے جس پر اہل کتاب سے حفاظت جان کی ذمے داری کا معاہدہ طے کیا جائے، گویا یہ ذمی کی جان کا بدل ہے (النہایۃ، ۱: ۱۹۰)۔ ابن منظور نے کہا ہے کہ ذمی کا جزیہ وہ مال ہے جس پر وہ حفاظت اور ذمے داری میں آنے کا معاہدہ طے کرے (لسان، بذیل مادہ)۔ تھانوی (ص ۲۶۸) کے نزدیک جزیہ (بکسر جیم و سکون زا) وہ مال ہے جو ذمی پر عائد کیا جاتا ہے جسے خراج یا خراج الراس بھی کہتے ہیں۔

اسلام کے ابتدائی زمانوں میں خراج اور جزیہ ایک دوسرے کے مترادف رہے ہیں۔ لسان (بذیل مادہ ج ز ی) میں جزیہ کا لفظ زمین کے مالیہ (خراج) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ اور خراج مطلقاً بمعنی ٹیکس یا مالیہ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ فقہ اسلامی و مالیات کی کتب میں جو اختلاف اصطلاحات واقع ہوا ہے اس کا سبب یہی تھا کہ مسلمان مؤرخین اور کتب مالیات کے مصنفین نے "جزیۃ علی الارض" اور "خراج علی الرؤس" اور کہیں اس کے بالعکس الفاظ استعمال کیے ہیں، لیکن ان کی مراد اس سے ہمیشہ یہی رہی کہ زمین کے ذکر کے ساتھ خواہ خراج کا لفظ آئے یا جزیہ کا، اس سے مراد صرف مالیہ زمین (Land Revenue) ہی ہوتا تھا۔ اسی طرح رأس کے ساتھ جزیہ کا لفظ آئے یا خراج کا، اس سے مقصود ہمیشہ محصول سر ہی ہوتا تھا (الجزیہ والاسلام، ص ۴۲)۔

جزیہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب غیر مسلم دشمن ہتھیار ڈال دے اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا معاہدہ مذکورہ اسلامی اصولوں کے مطابق طے پاجائے اور وہ اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے اللہ اور اس کے رسول کی حفاظت و ذمے داری میں آنا قبول کر لے۔ جزیے کی وصولی پورا سال گزرنے کے بعد واجب ہوتی ہے، اس سے پہلے نہیں۔ اگر کوئی ذمی مسلمان ہو جائے تو اس کا جزیہ معاف ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ذمی فوت ہو جائے تب بھی جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ذمی کے اسلام لانے کی بنا پر جزیئے کی معافی صرف حنفی اور مالکی علما کے نزدیک ہے اور امام شافعی کو اس میں اختلاف ہے۔

جزیئے کی حکمت کے بارے میں اہل علم نے بہت سے نکات بیان کیے ہیں، مثلاً چونکہ ذمی لوگ ایک طرف کفر پر مصر ہیں اور دوسری طرف وہ اپنی جان و مال کی حفاظت تو چاہتے ہیں لیکن مسلمانوں کے ساتھ مل کر دارالاسلام کے دفاع میں اور دارالحرب کے خلاف جہاد میں شریک ہونے کے لیے تیار نہیں ہوتے، اس لیے ان کے سامنے ایک آسان متبادل صورت رکھی گئی ہے اور وہ یہ کہ شہری حقوق کے بدلے وہ مالی ذمے داری قبول کریں، چنانچہ ایک شہری کے طور پر جزیے کی مناسب مقدار انہیں ادا کرنا پڑتی ہے۔

حضرت عمرؓ بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب اسلامی فوجیں حمص (شام) سے ہٹ آئیں تو حضرت ابو عبیدہؓ نے وہاں کے یہودیوں اور عیسائیوں کو بلا کر کئی لاکھ کی

رقم جزیہ یہ کہہ کر واپس کردی کہ چونکہ اب ہم تمھاری حفاظت نہیں کر سکتے اس لیے یہ جزیے کی رقم بھی نہیں رکھ سکتے (البلاذری، ص ۱۳۷؛ الجزیہ والاسلام، ص ۱۰۲)۔ اس سے ثابت ہوا کہ جزیہ ان شہری حقوق کے جواب میں ایک ٹیکس ہے جو جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری کی شکل میں انھیں حاصل ہوتے ہیں۔ مسلم آبادی اپنے حقوق کے لیے دوسری طرح کے فرائض بجا لاتی ہے، یعنی فوجی خدمات، جبکہ غیر مسلم اس سے مستثنیٰ ہو کر صرف ٹیکس کے مکلف ہوتے ہیں۔

جزیہ عائد کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ کافر مسلمانوں کی قوت سے ٹکرانے کی جرأت نہ پائیں اور برضا و رغبت غلبہ اہل اسلام قبول کر لیں۔ اس صورت میں جزیے کی مقدار وہی رہے گی جو طرفین قبول کر کے معاہدہ طے کر لیں گے اور اس میں اضافہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بنو نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ ادا کرنے پر معاہدہ کیا تھا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جنگ میں شکست کھا کر کافر غلبۂ اہل اسلام قبول کریں اور امام وقت انھیں اپنے مذہب اور اپنی املاک پر برقرار رہنے کی اجازت دے دے اور ان پر جزیہ عائد کر دے۔ اس صورت میں رقم جزیہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دولت مند پر ۴۸ درہم، متوسط الحال پر ۲۴ درہم اور محنت کش غریب پر ۱۲ درہم سالانہ ہے۔ یہ رقم سال کے ختم ہونے پر بھی وصول کی جاسکتی ہے اور مناسب مقدار کے مطابق ہر ماہ کے آخر پر بھی لی جاسکتی ہے امام احمدؒ کے نزدیک جزیے کی کوئی مقدار متعین نہیں، بلکہ امام وقت کی صوابدید پر موقوف ہے، کیونکہ جزیے کی مقدار کے بارے میں روایات مختلف ہیں (اہل الذمہ فی الاسلام، ص ۲۳۸)۔ امام مالکؒ کے نزدیک جزیے کی مقدار چار دینار یا چالیس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک امیر و غریب سب پر ایک دینار ہے (حوالۂ سابق)۔ امام شافعی کے نزدیک ہر بالغ ذمی پر جزیہ ضروری ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، حتی کہ پاگل، بوڑھے، اندھے اور راہب بھی جزیہ ادا کریں گے (کتاب الام، ۴: ۹۸)۔ حنفی علما کے نزدیک غیر اہل جنگ، یعنی عورت، بچہ، لنگڑا، لولا، اندھا، غلام، پاگل، محتاج (مسکین) اور راہب جزیے سے مستثنیٰ ہیں (سابقہ حوالے، نیز ابو یوسف، ص ۶۹ بعد؛ الشعرانی، ۲: ۱۶۰ بعد؛ الجصاص، ۳: ۹۶)، ان سے کچھ نہیں لیا جائے گا (ابو یوسف، ص ۷۰)۔ حضرت عمرؓ صرف ان لوگوں سے جزیہ وصول کرتے تھے جو بالغ تھے اور عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے۔ ابو عبید نے جزیے کے سلسلے میں ایک عام اصول مقرر کر دیا ہے کہ اس کی مقدار ایسی ہونی چاہیے کہ اہل الذمہ کی استطاعت کے بھی مطابق ہو اور مسلمانوں کے بیت المال کو بھی نقصان نہ پہنچتا ہو (ص ۴۱)۔ یہی وجہ ہے کہ جزیے کی وصولی کے سلسلے میں ذمیوں کو عذاب دینے سے منع کر دیا گیا ہے اور ان سے نرمی کے برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے (حوالہ سابق، ص ۴۲)، چنانچہ امام محمدؒ نے ایسے نصرانی محنت کش کو بھی جزیے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جس کے پاس اہل و عیال کے اخراجات کے بعد کچھ نہ بچتا ہو (الجصاص، ۳: ۹۲)۔

جزیے کے سلسلے میں علما کے درمیان ایک دلچسپ اختلاف یہ بھی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جزیہ دے کر حفاظت میں آنے کے مستحق کون لوگ ہیں۔ اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) اور مجوس سے جزیہ لینے پر تو سب متفق ہیں، کیونکہ یہ دونوں کتاب و سنت سے ثابت ہیں (قرآن مجید، ۹[التوبہ]: ۲۹، ابو عبید، ص ۳۲ و ۳۳)، مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشرکین عرب کے سوا ہر کافر و مشرک سے جزیہ قبول کیا جا سکتا ہے خواہ مجوسی ہوں یا صابئ یا بت پرست (روح المعانی، ۱۰: ۷۹)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ اہل کتاب و مجوس (عربی ہوں یا عجمی) سے خاص ہے (حوالۂ سابق)۔ امام مالکؒ کے نزدیک مرتد کے سوا ہر کافر سے جزیہ لیا جا سکتا ہے (حوالۂ سابق)۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جزیہ اہل عجم سے خاص ہے، خواہ اہل کتاب ہوں یا مشرک۔ اہل عرب خواہ اہل کتاب ہو یا مشرک، ان سے صرف اسلام یا تلوار قبول ہے (حوالہ سابق؛ نیز الجصاص، ۳: ۹۶)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہود و نصاریٰ (اہل کتاب) اور مجوس (جو اہل کتاب کے مشابہہ قرار دیے گئے) سے جزیہ قبول فرمایا اور انھیں مذہبی آزادی عطا کی، البتہ بت پرست اور مشرک عربوں سے صرف اسلام ہی قابل قبول

تھا' جزیئے سے ان کی جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری (اہل الذمہ سے) کبھی قبول نہیں کی۔ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عہد میں یمن کے حاکم (گورنر) تھے۔ آپؐ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ "یہود و نصاریٰ کو اپنا دین چھوڑنے کی آزمائش میں نہ ڈالا جائے اور ان پر جزیہ عائد کیا جائے۔ ہر بالغ مرد' عورت' غلام اور لونڈی پر ایک دینار یا اس کا مساوی (یعنی کپڑا) واجب ہے۔ ہجر کے مجوسیوں سے بھی آپ نے جزیہ قبول کیا' البتہ ان کے ہاتھ کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا(وہی کتاب' ص ۲۷' ۳۱)۔

بحرین کے بعض مجوسیوں کے نام آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے ایک خط میں فرمایا: "اگر تم لوگ نماز قائم کرو' زکواۃ دو' اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خیر خواہی کرو' کھجور کا دسواں حصہ ادا کرو' غلے کا پانچواں حصہ دو' اور اپنی اولاد کو مجوسی نہ بناؤ تو اسلام لاتے وقت جو کچھ تمہارے پاس تھا وہ تمہارا ہے اور اگر تم انکار کرو تو تم پر جزیہ عائد ہوگا" (البلاذری' ص ۹۶)۔ مجوسیوں نے اور ان کے ساتھ یہود و نصاریٰ نے بھی اسلام قبول کرنا پسند نہ کیا اور جزیہ ادا کرنے پر راضی ہو گئے' البتہ جو مشرکین عرب موجود تھے وہ سب حلقہ بگوش اسلام ہوگئے (وہی کتاب' ص ۹۵' اہل الذمہ فی الاسلام' ص ۲۲۰)۔ غزوۂ تبوک سے واپسی پر جب آپؐ مدینے تشریف لائے تو مدینے' خیبر' یمن اور نجران کے تمام اہل الذمہ پر جزیہ عائد کیا اور اس میں نقدی کے علاوہ اسلحہ اور دیگر سامان ادا کرنے کی بھی اجازت دی (اہل الذمہ فی الاسلام' ص ۲۲۱)۔

حضرت ابوبکرؓ نے بھی سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پابندی کی۔ ان کے عہد میں جزیرۂ عرب سے باہر سب سے پہلا مفتوح شہر بصریٰ تھا۔ انہوں نے اس کے باشندوں کو جزیہ یا اسلام دونوں کا اختیار دیا اور جب وہ جزیہ دینے پر راضی ہوگئے تو ہر بالغ مرد پر ایک دینار نقد اور ایک جریب گندم سالانہ کے حساب سے جزیہ عائد کیا (ابو عبید' ص ۳۲ و ۳۴؛ البلاذری' ص ۱۳۴؛ اھل الذمہ فی الاسلام' ص ۲۲۱؛ الجزیہ والاسلام' ص ۱۰۲)۔ حضرت خالدؓ بن ولید نے اہل دمشق پر جو جزیہ عائد کیا اس کی مقدار ایک دینار نقد' ایک جریب گندم اور کچھ تیل اور سرکہ تھا' لیکن ابو عبیدہؓ نے اہل شام کے کچھ لوگوں پر جزیئے کی ایک معین مقدار عائد کردی۔

حضرت عمرؓ کے عہد میں فتوحات کا دائرہ سرعت سے وسیع ہوتا گیا اور مختلف شہروں کے لوگوں نے جس شرط پر ہتھیار ڈالے' خون خرابے سے باز آئے اور اسلامی حکومت کی رعایا بننے پر رضامندی ظاہر کی وہ مسلمان قائدین نے قبول کرلی۔ شام' عراق' مصر اور ایران کے لوگوں پر جزیہ عائد کرنے کی مقدار اور طریق کار میں اختلاف ملتا ہے۔ ایک دوسری روایت (حوالہ سابق) میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ حضرت عمرؓ نے شام کے لوگوں پر جو جزیہ عائد کیا اس کی مقدار یہ تھی: سونا رکھنے والوں پر چار دینار' مسلمانوں کے اخراجات کے لیے فی کس ماہانہ دوُمدّ (پیانہ) گندم اور تین قسط (پیانہ) تیل اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درہم اور پندرہ صاع (ایک پیانہ)۔ مصر والوں سے غلے کی مقدار ایک اردب (قدیم مصر کا پیانہ غلہ) تھی' اس کے علاوہ تیل اور شہد کی بھی کچھ مقدار تھی۔ اسی طرح دوسری روایتوں (حوالہ سابق' ص ۴۰) کی رو سے حضرت عمرؓ کا عائد کردہ جزیہ ۴۸ درہم' ۲۴ درہم اور ۱۲ درہم تھا اور اس اختلاف کی وجوہات وہی ہیں جو اوپر بیان ہوئیں۔

حضرت عثمانؓ نے بھی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور سنت ابی بکرؓ و عمرؓ پر عمل کیا اور جب ان کے عہد میں افریقہ کے بعض خطے فتح ہوے تو انہوں نے بربروں سے جزیہ قبول کر لیا اور انہیں اہل الذمہ کی حیثیت عطاکردی (ابوعبید' ص ۳۴)۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اہل حرفہ سے ان کے ہاتھ کی بنی ہوئی چیزیں قبول کرلیتے تھے اور ذمیوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرتے تھے کہ وہ انہیں فروخت کر کے نقد پیسہ بطور جزیہ ادا کریں (ابوعبید)۔ عہد رسالت اور دور خلفاے راشدین میں جزیئے کے بارے میں پتا چلتا ہے کہ مشرکین عرب (غیر اہل کتاب) سے تو سواے اسلام یا تلوار کے اور کچھ قبول نہ تھا' مگر اہل کتاب' یہود و نصاریٰ' مجوسیوں اور صابئین سے جزیہ قبول کیا جاتا تھا۔ اسی طرح اہل عجم سے بھی' خواہ مشرک

ہوں یا اہل کتاب، جزیہ قبول کیا گیا۔
کرتے ہوئے اپنے عمال کو حکم جاری کیا کہ جو توحید و رسالت کا اقرار کرے، ہمارے قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے اور ختنہ کرائے (یعنی مسلمان ہو جائے) تو اس پر جزیہ ہرگز نہیں (الجصاص، ۳: ۱۰۱)۔ مجوسی اہل الذمہ ماں اور بہن سے نکاح جائز سمجھتے تھے، مگر اس کے باوجود حضرت حسن بصریؒ کے مشورے پر انہوں نے ان سے تعرّض نہ کیا اور ان سے جزیہ لے کر جان و مال کی حفاظت کی ذمے داری قبول کرلی (ابو عبید، ص ۳۶)۔

عباسی دور حکومت میں مالیات کے نظام کی تنظیم ہوئی اور چار عظیم الشان کتابیں تصنیف کی گئیں، یعنی ابو یوسف: کتاب الخراج؛ ابو عبید بن سلام: کتاب الاموال؛ یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج اور الماوردی: الاحکام السلطانیہ۔ اس کے علاوہ فقہ اسلامی کی تدوین بھی مکمل ہوگئی۔ خراج صرف محصول زمین اور جزیہ صرف ذمی سے محصول سر کے لیے استعمال کیا گیا، البتہ اس عہد میں جزیئے کی مقدار کم ہوگئی تھی، کیونکہ اہل الذمہ کی اکثریت نے اسلام قبول کر لیا تھا اور پہلے عباسی خلیفہ نے یہ اعلان کر دیا تھا کہ جو ہمارا دین قبول کر لے گا اور ہماری طرح نماز قائم کرے گا اس پر جزیہ نہیں ہوگا (الجزیہ والاسلام، ص ۳۹)۔ اس عہد میں جزیئے کی ادائی میں اہل الذمہ کو سہولتیں بھی دی گئیں، مثلاً عراق کے لوگوں پر حضرت عمرؓ نے جزیئے کی ایک معین مقدار عائد کی تھی، مگر خلیفہ المہدی نے اس میں یہ تبدیلی کی کہ آمدنی کی کم یا زیادہ مقدار اور افراد کی تعداد کے مطابق جزیہ وصول کرنے کا حکم دیا (کتاب مذکور، ص ۴۰)۔

دولت عثمانیہ: عثمانی خلافت میں دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے دوران میں مالیے کے لیے جزیے کے بجائے خراج کا لفظ زیادہ مقبول تھا، لیکن بعد میں جزیہ یا جزیۂ شرعی عام ہوگیا۔

سلطانِ وقت کا یہ فرض ہوتا تھا کہ شیخ الاسلام کے فتوے کی بنیاد پر ہر سال کے شروع میں جزیئے کی مقدار کا اعلان کرے جو شرعی مقدار کو سامنے رکھ کر معین کی جاتی تھی۔ اس مقدار کے تین درجے تھے: اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ، جو بالترتیب چاندی کے اڑتالیس، چوبیس اور بارہ درہم یا سونے کے چار، دو اور ایک دینار ہوتے تھے اور یہ رقم ظاہر الغنیٰ (جو بظاہر غنی ہو)، متوسط الحال اور فقیر محتمل (محنت کش غریب) پر واجب تھی۔ عثمانی حکومت میں بعض گروہوں یا افراد کو جزیئے سے مستثنیٰ بھی کیا جاتا تھا۔ اسی طرح سرحدی علاقوں میں رہنے والوں، یا میدان جنگ کے قریب رہنے والوں اور جنگ سے بے گھر ہونے والوں کو خاص رعایت بھی دی جاتی تھی (حوالۂ سابق، ص ۱۰۲)۔

دولت عثمانیہ کے عہد میں جزیہ ایک شرعی محصول سمجھا جاتا تھا اور اس کی وصولی اور خرچ کے سلسلے میں بڑی احتیاط کی جاتی تھی، جزیہ چونکہ شرعی محصول ہے، جو بیت المال المسلمین کا حصہ ہے، اس لیے اس کی نگرانی بھی شرعی قاضیوں کے سپرد تھی اور اس کی وصولی بھی ان کی نگرانی میں ہوتی تھی۔

جب مفتوحہ علاقے کو ایک عثمانی صوبے کی حیثیت سے منظم کیا جاتا تھا تو ایک شرعی قاضی کا تقرر عمل میں آتا تھا، جس کی نگرانی میں وہاں کی نفوس شماری کی جاتی اور "دفتر جزیہ گیراں" کے نام ایک رجسٹر میں جزیہ دینے والوں کے نام درج کیے جاتے تھے۔ ہنگری کی ذمی رعایا کی درخواست پر جزیئے کی جگہ ان سے ایک فلوری (Flori، سونے کا سکہ) فی کنبہ قبول کر لیا گیا، جو وہ اس سے پہلے شاہان ہنگری کو ادا کرتے تھے (*Kaneenlar* :O.L.Barken، ص ۳۰۳، ۳۲۰)۔

برصغیر پاک و ہند کی اسلامی سلطنتوں میں جزیئے کا رواج خال خال ہی نظر آتا ہے۔ البلاذری (طبع صلاح الدین منجد، قاہرہ ص ۵۳۶) نے بیان کیا ہے کہ جب محمد بن القاسم نے مہران سے اس طرف کے ایک دریا کو عبور کیا تو "سربیدس" کے بت پرست ان کے پاس آئے اور اپنے لوگوں کی جانب سے ان کے ساتھ معاہدۂ صلح طے کیا اور انہوں نے ان پر جزیہ (خراج) عائد کر دیا۔ پھر المامون کے عہد میں عمران بن موسیٰ جب سندھ کا والی بنا تو اس نے دریائے رور (نہرالرور) پر پڑاؤ ڈالا اور وہاں موجود جاٹوں کو بلایا، ان کے ہاتھوں پر مہریں لگائیں اور ان سے جزیہ وصول کیا (وہی کتاب، ص ۵۴۴)۔ اسی طرح برہمن آباد کے لوگوں کو ذمی کی حیثیت دے کر ان پر

تین طبقات کے لحاظ سے ۴۸، ۲۴ اور ۱۲ درہم کے حساب سے جزیہ وصول کیا گیا (چچ نامہ، ص ۲۶۱ تا ۲۶۲).

دہلی کی اسلامی سلطنت میں جزیہ عائد کرنے کا تذکرہ شاذ و نادر ہی ملتا ہے تاہم جزیہ اور خراج کے الفاظ اس عہد سے متعلق کتب تاریخ میں ملتے ہیں، لیکن شرعی لحاظ سے نہیں، بلکہ عرفی لحاظ سے مالیے کا مفہوم ادا کرنے کے لیے، مثلاً امیر حسن سجزی (م ۷۲۲ھ)، صاحب فوائد الفواد (طبع دہلی ۱۸۶۵، ص ۷۶، طبع لکھنؤ ۱۹۰۸ء، ص ۸۱)، کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عہد میں اس ٹیکس کو بھی جزیہ کہا جاتا تھا جو ہندو راجا مسلمانوں سے وصول کرتے تھے، البتہ فیروز شاہ تغلق نے اپنے عہد حکومت میں یہ حکم دیا تھا کہ بیت المال کی آمدنی کے ذرائع صرف وہی ہوں گے جو شرع محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں اور دینی کتابیں ان پر شاہد ہیں: (۱) خراج، عشر و زکوۃ؛ (۲) جزیہ ہنود؛ (۳) ترکات اور (۴) مال غنیمت و معادن کا خمس (دیکھیے فتوحات فیروز شاہی، طبع علی گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۶)۔ شمس الدین سراج عفیف کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے علما سے جزیہ عائد کرنے کا فتویٰ حاصل کیا اور ہندو برہمنوں پر ۱۰، ۲۰ اور ۴۰ ٹکا کے حساب سے جزیہ لگا دیا، جو بعد میں کم کرکے صرف ۱۰ ٹکا ۵۰ جیتل رہنے دیا گیا (تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴).

شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیرؒ نے جب ہندوستان میں شریعت اسلامی کی ترویج کی کوششیں شروع کیں تو ۱۰۹۰ھ میں ہندوؤں پر جزیہ عائد کرنے کا حکم صادر کیا (مآثر عالمگیری، ص ۱۷۴)۔ اندھے، لنگڑے، لولے اور سرکاری ملازم و خادم جزیئے سے مستثنیٰ قرار دیے گئے۔ اڑھائی ہزار روپے کی جائداد والوں پر سولہ روپے، اڑھائی سو روپے کی جائداد والوں پر ساڑھے چھے روپے اور ۵۲ روپے کی جائداد والوں پر سوا تین روپے عائد کیے گئے (فتوحات عالمگیری، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، عدد ۲۳۸۸۴، ورق ۴۷ الف و ب) آخری مرتبہ سلطان فرخ سیر نے ہندوؤں پر جزیہ عائد کرنے کی کوشش کی، مگر اس میں کامیابی نہ ہو سکی۔ (سیر المتاخرین).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

جعفر الصادقؒ

جعفر الصادقؒ: ابو عبداللہ (و ابو اسمٰعیل) جعفر الصادق بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب الہاشمی العلوی المدنی، شیعہ امامیہ کے بارہ اماموں میں سے چھٹے امام، جنھیں اسمٰعیلیہ بھی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے اور اپنا چھٹا امام مانتے ہیں۔ وہ جلیل القدر تبع تابعین میں سے تھے۔ حضرت امام کی والدہ ام فروہ فاطمہؒ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؓ ایک بہت بڑے خانوادہ علم و فضل سے تعلق رکھتی تھیں اور نانی اسماء بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیقؓ تھیں۔ اس طرح امام جعفر صادقؒ کو والدہ کی طرف سے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے دوگونہ قرابت حاصل تھی۔ ام فروہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، قاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیقؓ کی صاحبزادی تھیں۔ یہ قاسم وہ تھے جنھیں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی تربیت نصیب ہوئی اور ان سے حدیث روایت کی اور جن کا شمار مدینے کے فقہائے سبعہ میں ہوتا ہے۔

تاریخ پیدائش میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ اور علامہ محسن الامین (اعیان الشیعہ) کے نزدیک ان کی ولادت ۱۷ ربیع الاول ۸۰ھ/ ۲۴ مئی ۶۹۹ء کو ہوئی۔ اسی کو النووی نے تہذیب الاسماء میں اور ابن خلکان نے وفیات الاعیان (۱: ۱۵۰) میں اختیار کیا ہے، امام جعفر صادقؒ کی عمر چودہ سال کی تھی جب ان کے دادا حضرت زین العابدینؓ نے انتقال کیا۔

وہ چودہ سال اپنے دادا امام زین العابدینؓ اور چونتیس سال اپنے والد امام محمد باقرؒ اور ستائیس سال اپنے نانا حضرت قاسم (م ۱۰۷ھ/ ۷۲۵ء) کے سایۂ تربیت میں رہے۔ اس طرح انہیں ان تینوں سرچشموں سے سیراب ہونے کا موقع ملا۔ امام جعفر صادقؒ نے اس علمی ماحول میں آنکھ کھولی، تعلیم و تربیت حاصل کی، سن رشد کو پہنچے اور اس مرتبۂ عالی پر فائز ہوئے کہ بلاد اسلامیہ کے فضلا و علما ان کی بارگاہ پر حاضر ہوتے تھے۔ وہ صبر و شکر، تسلیم و رضا، زہد و تقوی اور عبادت و ریاضت کا نمونہ تھے ہر دور کے علما نے ان کی پاکیزہ اور بلند شخصیت کے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ ابن حجر مکی کے نزدیک تمام بلاد اسلامیہ میں ان کے علم و حکمت کا شہرہ تھا۔ الشہرستانی کے نزدیک وہ علم دین و ادب کا سرچشمہ، حکمت کا بحر زخار، زہد

و تقویٰ میں کامل تھے اور عبادت و ریاضت میں بلند پایہ رکھتے تھے۔ آتا تھا کہ وہ شجرِ نبوت کا ثمر شیریں ہیں۔

صادق کہلانے کے بارے میں ابن خلکان اور بہت سے دوسرے مؤرخوں نے لکھا ہے کہ راست بازی اور حق گوئی کی وجہ سے انہیں صادق کہا جاتا تھا۔ ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی پیدائش کی بشارت دی تھی اور فرمایا تھا کہ وہ کلمۂ حق اور پیکر صداقت ہوگا (زندگانی چہاردہ معصومین، ص ۲۳۶)۔ بعض کے نزدیک خلیفہ منصور نے انہیں یہ لقب دیا تھا (خاندان پیغمبر، ص ۲۴۱)۔

علم حدیث اور روایت حدیث ان کے خاندان کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ حضرت امام جعفر صادقؒ سے بھی احادیث بکثرت مروی ہیں ائمہ حدیث و سنن کی ایک جماعت نے ان سے روایت کی ہے، مثلاً مسلم، مالک، ابوداؤد، السجستانی، الترمذی، النسائی، ابن ماجہ، الدار قطنی؛ اصول مذہب شیعہ میں چار کتابیں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں: (۱) الکلینی (م ۳۲۹ھ): الکافی؛ (۲) ابن بابویہ القمی (م ۳۸۱ھ): مَن لا یحضرہ الفقیہ؛ (۳) الطوسی (م ۴۶۰ھ): التہذیب؛ (۴) وہی مصنف: الاستبصار۔ ان سب جامعین نے امام جعفر صادقؒ سے حدیث روایت کی ہے۔

امامیہ کے نزدیک فقہ میں بھی امام جعفر صادقؒ کا پایہ بہت بلند ہے۔ فقہی مذہب کے اعتبار سے اثنا عشری شیعہ اپنے آپ کو جعفریہ کہتے ہیں۔

امام جعفر صادقؒ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اخذ علم میں وہ کسی طرح کا تعصب روا نہ رکھتے تھے۔ وہ اہل مدینہ اور اہل عراق دونوں سے کسب علم کے قائل تھے۔ وہ اختلاف فقہا سے خوب آگاہ تھے، لیکن بے تعصبی ان کا شیوہ تھا۔

علم کلام میں بھی امام جعفر صادقؒ کا مقام بلند ہے۔ انہیں زنادقہ سے بھی مناظرے پیش آئے اور انہوں نے حریف کو ساکت و صامت کر دیا۔ علم کیمیا، طب، فال اور جفر وغیرہ کے علوم بھی آپ کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ امام جعفر کی طرف کچھ اشعار (خاندان پیغمبر، ص ۲۵۹) اور بہت سی کتابیں بھی منسوب ہیں، جن کی تعداد پانچ سو تک پہنچتی ہے (ان میں سے چند کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے: براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۰۴؛ اعیان الشیعہ؛ خاندان پیغمبر، ص ۲۶۸)، مشہور کیمیا دان جابر بن حیان کو ان کا شاگرد بتایا گیا ہے۔

امام جعفر صادقؒ نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ مدینہ منورہ میں بسر کیا، گو عباسیوں کے طلب و اصرار پر انہیں بعض دفعہ سرکاری بدگمانیوں کے ہجوم میں عراق بھی جانا پڑا۔ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ماہ شوال (یا ماہ رجب) ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء میں ہوئی۔

امام جعفر صادقؒ کی مختلف ازواج سے سات صاحبزادے اور تین صاحبزادیاں ہوئیں: اسمٰعیل، عبداللہ، موسیٰ کاظم، اسحٰق، محمد، عباس، ام فروہ، اسماء، فاطمہ الصغری۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۷۹ء، ۳: ۲۵۰۹ بعد؛ (۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع محی الدین عبدالحمید، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۸ء، ۱: ۲۹۱ بعد؛ (۳) الحسن بن موسیٰ النوبختی: فرق الشیعہ، طبع بحرالعلوم صادق علی، نجف ۱۳۵۵ھ/ ۱۹۶۰ء، ص ۶۲ بعد؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ، بیروت ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء، ۲: ۳۸۱؛ (۵) المسعودی: مروج الذہب، طبع عبدالحمید، ۱۹۴۸ء، ۳: ۲۶۸؛ (۶) ابن الاثیر: تاریخ، بیروت ۱۹۶۵ء، ۵: ۵۸۹؛ (۷) النووی: تہذیب، طبع ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، ۱: ۱۴۹؛ (۸) ابن کثیر: البدایہ، الریاض ۱۹۶۶ء، ۱۰: ۱۰۵؛ (۹) ابن حجر: تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن ۱۳۲۵ھ، ۲: ۱۰۳؛ (۱۰) ابونعیم: حلیۃ الاولیاء، مصر ۱۹۳۳ء، ۳: ۱۹۲؛ (۱۱) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ، ۲: ۹۴؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ۱: ۲۲۰؛ (۱۳) محمد ابوزہرہ: الامام الصادق، مطبوعہ عابدین؛ (۱۴) رئیس احمد جعفری: امام جعفر صادق (اردو ترجمہ محمد ابوزہرہ: الامام الصادق)، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۱۵) الذہبی: تاریخ۔

○

جلال الدین رومیؒ: مولوی اور مولانا کے عرف سے بھی مشہور ہیں۔ والد کا نام بہاء الدین سلطان العلما ولد تھا۔ وہ ۶۰۴ھ/ ۱۲۰۷ء میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، بعد کی تربیت شیخ بہاء الدین کے ایک مرید خاص سید برہان الدین محقق نے کی۔ اٹھارہ برس کی

عمر میں اپنے والد کے پاس قونیہ آگئے۔ والد کی وفات کے بعد ۶۲۹ھ میں حلب اور دمشق کا سفر کیا۔ حلب میں کمال الدین بن عدیم حلبی اور بعض دوسرے فضلا سے علوم حاصل کیے۔

مولانا کی زندگی کا اہم اور غیر معمولی واقعہ شمس تبریز سے ان کی ملاقات ہے۔ اس واقعے کے بارے میں بے شمار روایات ہیں، لیکن یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ مولانا کے دل میں شمس کی عقیدت عشق کی حد تک تھی، چنانچہ انہوں نے اپنی غزلیات کا دیوان اپنے اس مرشد روحانی کی نام سے مرتب کیا ہے۔

شمس سے تعلق اور جدائی کی بنا پر مولانا کے دل میں جذبات کی جو آگ بھڑک اٹھی تھی، اسی جذبے نے ان کے دل میں شاعری کا ولولہ پیدا کیا۔

شمس تبریز کی جدائی کا انہیں جو صدمہ ہوا اس کی کچھ تلافی صلاح الدین زرکوب کی رفاقت سے ہو گئی اور ان کی وفات کے بعد حسام الدین چلبی کی صحبت سے۔ مؤخرالذکر کے ایما سے مولانا کو مثنوی کی تحریک ہوئی۔

مولانا کی وفات ۵ جمادی الآخرہ ۶۷۲ھ / ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء میں بمقام قونیہ ہوئی، جہاں آپ کا مزار اب بھی مرجع عام و خاص ہے۔ مولانا کے دو فرزند تھے: علاء الدین محمد اور سلطان ولد۔ مؤخرالذکر کی مثنوی ولد نامہ بڑی شہرت رکھتی ہے اور مولانا کے حالات و کوائف پر بھی بڑی روشنی ڈالتی ہے۔

مولانا کے سلسلہ طریقت کو جلالیہ اور مولویہ کہا جاتا ہے۔ اس فرقے کی خصوصیت سماع اور رقص کا ایک خاص انداز ہے۔ سلسلہ مولویہ کا اصل آغاز سلطان ولد سے ہوتا ہے۔ انہوں نے سلسلے کی اولیں شاخیں قائم کیں اور انہیں کی کوششوں سے اس سلسلے کی عزت و توقیر زیادہ ہوئی (افلاکی، ۱: ۳۳۴) ان کی تصانیف کی فہرست یہ ہے:

(۱) دیوان، مشتمل بر غزلیات و رباعیات: اس میں ترکی اشعار بھی موجود ہیں؛ (۲) مثنوی معنوی، اخلاقی منظوم تصنیف، جو مثنوی کی صورت میں چھے دفتروں میں ہے۔ ساتواں دفتر، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ رسوخی اسمٰعیل ددہ نے دریافت کیا تھا، جعلی ہے۔ اس طویل نظم کا محرک حسام الدین تھا، جس نے مولانا کو مشورہ دیا کہ وہ سنائی اور عطار کی مثنویات کی قسم کی کوئی چیز تخلیق کریں۔ یہ سلسلہ ۶۶۲ھ / ۱۲۶۳ء میں شروع ہوا۔ مولانا پر جس وقت شعر وارد ہوتے، بلاتکلف ہر حالت میں لکھواتے جاتے۔ بعض اوقات رات کو یہ سلسلہ شروع ہوتا اور صبح تک جاری رہتا تھا۔ بعد میں حسام الدین لکھے ہوے اشعار پڑھ کر سناتے اور ان میں ضروری تصحیح کر لی جاتی۔ پوری مثنوی بہت غیر رسمی انداز میں، پہلے سے سوچے سمجھے ڈھانچے کو پیش نظر رکھے بغیر، لکھی گئی ہے۔ افکار ایک آزاد تلازمہ کے واسطے سے باہم مربوط ہیں۔ بیچ بیچ میں آنے والی حکایات اکثر نامکمل رہ جاتی ہیں اور خاصا آگے جا کر ان کا تسلسل پھر سے قائم کردیا جاتا ہے؛ (۳) فیہ ما فیہ: مولانا کے اقوال کا مجموعہ (عنوان ابن العربی کے ایک شعر سے ماخوذ ہے)، (۴) مواعظ مجالس سبعہ، مولانا تک ے اغودو دور، دوز لتن احمد رمزی آقیوزق؛ (۵) مکتوبات مولانا تک مکتوبلری، دوز لتن احمد رمزی آقیورق، استانبول ۱۹۳۷ء،

مولانا رومؒ ایک عظیم با عمل صوفی بھی تھے اور صاحب عرفان و بصیرت مفکر بھی۔ انہوں نے اپنا روحانی سلسلہ سنائی اور عطار سے ملایا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی عارفانہ فکر صدیوں کی دینی اور صوفیانہ حکمت کا نچوڑ تھی۔ علامہ اقبالؒ جو رومیؒ سے بڑی حد تک فیض یاب ہوے، رومیؒ کے عرفان کے اسی بنا پر معترف ہیں کہ انہوں نے وجدان کو عقل کی ایک اعلیٰ قسم قرار دیا ہے۔

مولانا روم کے کلام میں حکمت اور علم کلام کے بڑے بڑے مسائل شعری زبان میں ادا ہوگئے ہیں صفات باری، نبوت، روح، معاد، جبر و قدر، تصوف، توحید، اور علمی موضوعات میں سے تجدد امثال اور مسئلہ ارتقاء جیسے اہم مسائل کی تعبیر موجود ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) شبلی: سوانح مولانا روم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور؛ (۲) خلیفہ عبدالحکیم: Metapkysics of Rumi، ۱۹۳۳ء۔

اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ صدیوں سے فکر اسلامی پر مولانا کے افکار اثر انداز ہیں، چنانچہ ہر دور میں مثنوی کا مطالعہ جاری رہا۔ بے شمار شرحیں اور قریب ترین دور میں

ایران، پاکستان اور ہند میں ترجمے ہوئے اور کتابیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے سید عبداللہ: مطالعہ رومی کی تحریک میں اقبال کا مقام، در مقالات اقبال، مطبوعہ لاہور)۔

اردو میں مثنوی کے متعدد منثور و منظوم تراجم ہو چکے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

جمال الدین افغانیؒ : السید محمد بن صفدر، تیرھویں صدی ہجری/ انیسویں صدی عیسوی کے عالم اسلام کی ممتاز ترین شخصیتوں میں سے ایک، وہ مفکر و حکیم بھی تھے اور عالم و رہنما بھی۔ بقول محمد عبدہٗ وہ بلند حوصلہ اور زبردست قوت ارادی کے مالک تھے۔ وہ ہمیشہ ایسے کاموں کے لیے آمادہ رہتے جو عزم و ہمّت اور جرأت و دریادلی کے متقاضی ہوتے۔ وہ علم و حکمت کے شیدائی، مادیت سے گریزاں اور روحانیت کے دلدادہ تھے۔

وہ دیگر چیزوں کے علاوہ اتحاد عالم اسلامی اور جدید استعماریت دشمن تحریکوں کے بانی کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں اور زیادہ تر اسی وجہ سے لوگوں کو آپ سے بہت عقیدت و محبت ہے۔ تحریک اصلاح، جس نے پہلے سلفیہ اور پھر بعد میں اخوان المسلمین کو پیدا کیا، انہیں کی ذات کی مرہون منت ہے۔ انہوں نے تقریر و تحریر کے ذریعے مسلمانوں کے فکر و عمل کی نشاۃ ثانیہ کی اہمیت پر بہت زور دیا۔ انہوں نے تمام عمر شادی نہیں کی اور نہایت سادہ اور پاکیزہ زندگی بسر کی۔

ان کے اپنے بیان کے مطابق وہ حنفی گھرانے میں ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹ء میں ضلع کابل (افغانستان میں مشرق کی جانب Konar کے نزدیک سعد آباد) میں پیدا ہوئے۔ کابل میں انہوں نے مروجہ تعلیم حاصل کی اور اس کے علاوہ انہوں نے فلسفے اور علوم طبیعی کی طرف بھی توجہ دی۔ بعد ازاں وہ ہندوستان چلے گئے، جہاں انہوں نے ایک برس قیام کیا اور جدید تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ حج کے لیے مکہ معظمہ چلے گئے (۱۲۷۳ھ / ۱۸۵۷ء)، واپسی پر وہ افغانستان پہنچے اور امیر دوست محمد خان کی ملازمت اختیار کر لی، اور ہرات کے خلاف مہم میں اس کے ہم رکاب رہے۔ امیر کے انتقال پر جانشینی کے سوال پر اس کے لڑکوں کے درمیان خانہ جنگی چھڑ گئی۔ جمال الدین افغانی نے ان بھائیوں میں سے شہزادہ محمد اعظم کی حمایت کی اور اس کے وزیر کی حیثیت سے کام کیا۔ جب حریف گروہ نے شیر علی کے ماتحت انجام کار فتح پائی تو انہوں نے یہ ملک چھوڑ دینے ہی میں مصلحت سمجھی۔ بعد ازاں وہ قسطنطنیہ گئے (۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰ء)، چونکہ ان کی شہرت پہلے ہی بام عروج کو پہنچی ہوئی تھی اس لیے دارالحکومت کے خواص و عوام نے ان کا بڑے جوش و خروش سے استقبال کیا۔ انہیں جلد ہی محکمہ تعلیم کی طرف سے ایا صوفیا اور مسجد سلطان احمد میں خطبہ دینے کی دعوت دی گئی۔ ان کی غیر معمولی کامیابی دیکھ کر بہت سے لوگ ان سے حسد کرنے لگے۔ ان پر ایک الزام یہ تھا کہ وہ روایت پر درایت کو ترجیح دیتے ہیں۔

مارچ ۱۸۷۱ء میں جمال الدین افغانی قاہرہ (مصر) روانہ ہوئے۔ اگرچہ ان کا وہاں مستقل قیام کرنے کا ارادہ نہ تھا، لیکن ان کا تعلیم یافتہ طبقے کی طرف سے بالخصوص اس قدر عقیدت و محبت سے خیر مقدم کیا گیا کہ انہوں نے یہاں قیام کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہاں انہوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کی اور نوجوان جوق در جوق ان کے حلقۂ اثر میں آنے لگے، جن میں مصر کے مستقبل کے مفتی اعظم محمد عبدہٗ اور آزادی مصر کے مستقبل کے بطل عظیم سعد زغلول پاشا بھی تھے۔ ان کی ساری کوشش نوجوانوں کے فکر و نظر میں وسعت پیدا کرنا اور ان میں قومی سود و زیاں کا شعور پیدا کرنا تھا تاکہ وہ غیر ملکی تسلط سے نجات حاصل کریں اور ان کے عالمگیر اسلامی اتحاد کے تصور کو عملی جامہ پہنا سکیں۔ مصر کے قرضے کے مسئلے پر جب یورپی حکومتوں نے مداخلت کی تو انہوں نے اس کے خلاف زبردست تحریک چلائی اور لوگوں کے جذبات کو ابھارا۔ مصر کا قدامت پسند طبقہ اور حکومت برطانیہ بالخصوص جمال الدین افغانیؒ کی مقبولیت اور ان کی سرگرمیوں سے خائف تھی، چنانچہ حکومت برطانیہ نے زور دے کر جمال الدین افغانیؒ کو ستمبر ۱۸۷۹ء میں ملک بدر کرا دیا۔ بعد ازاں وہ ہندوستان چلے آئے، جہاں حکومت برطانیہ کی کڑی نگرانی میں انہوں نے پہلے حیدر آباد میں اور پھر

کلکتے میں دن گذارے۔ حیدر آباد میں انہوں نے دھریوں کے بطلان میں رد دھریین کے نام سے فارسی میں ایک کتاب لکھی جس کا عربی ترجمہ مفتی محمد عبدہٗ نے کیا۔

اس عرصے میں مصر کے سیاسی حالات بہت زیادہ نازک صورت اختیار کر گئے تھے۔ ۱۸۸۱ء میں عرابی پاشا نے خدیو مصر اور فوج میں غیر ملکی افسروں کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ برطانیہ کی ۱۸۸۲ء میں مداخلت کے باعث یہ بغاوت ناکام ہو گئی اور اس نے مصر پر قبضہ کر لیا۔ جمال الدین افغانی کو ہندوستان چھوڑنے کی اجازت مل گئی اور ۱۸۸۳ء کے موسم بہار میں ہم اسے لندن میں دیکھتے ہیں' پیرس کے قیام میں ان کا امتیازی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے محمد عبدہ سے مل کر عربی میں ہفتہ وار اخبار عروۃ الوثقیٰ نکالا۔ یہ اخبار اسی نام کی ایک خفیہ جماعت کا نمائندہ تھا جو اس کے مصارف برداشت کرتی تھی' جس کے نتیجے میں اسے بند کر دیا گیا۔ بہرحال' اس کا اثر و نفوذ بہت زیادہ تھا۔ ۱۸۸۶ء میں انہیں تہران میں شاہ ناصرالدین کے دربار میں بذریعۂ تار بلایا گیا' ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا گیا اور اعلیٰ عہدہ پیش کیا گیا' لیکن ان کی روز افزوں ہر دلعزیزی اور اثر و نفوذ سے گھبرا کر شاہ نے جلد ہی انہیں "خرابی صحت کی بنا پر" ایران سے چلے جانے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد وہ روس گئے' جہاں انہوں نے اہم سیاسی روابط قائم کیے اور روسی مسلمانوں کی طرف سے زار سے قرآن مجید اور دیگر کتب دینی شائع کرنے کی اجازت حاصل کی۔ وہ ۱۸۸۹ء تک وہاں ٹھیرے۔ جمال الدین افغانی پھر ایک برس کے لیے لندن گئے' جہاں انہوں نے ایران کی حکومت وقت کی بدعنوانیوں کے خلاف خطبات اور مضامین کے ذریعے بڑی زبردست مہم چلائی۔ وہ خاص کر دو زبانوں (عربی اور انگریزی) میں چھپنے والے ماہنامہ ضیاء الخافقین میں مضمون لکھتے تھے' جس کی تاسیس میں انہوں نے مدد دی تھی (۱۸۹۲ء)۔ انہوں نے شاہ کی تخت سے معزولی کا مطالبہ بھی کیا۔ ان کا روئے سخن زیادہ تر علمائے دین کی طرف ہوتا تھا' جنہیں وہ اس بات کا احساس دلاتے تھے کہ وہ یورپی منصوبوں کے خلاف اسلام کے دفاعی حصار ہیں۔ انجام کار ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا یہ اثر ہوا کہ ایران میں اصلاحات کی ایک زبردست تحریک کا آغاز ہوا' جسے علمائے دین کی حمایت حاصل تھی۔

جمال الدین افغانی کی زندگی کے آخری ایام اندوہ ناک تھے۔ انہوں نے یہ دن قسطنطنیہ کے "طلائی قفس" میں بسر کیے۔ جمال الدین افغانی جب قسطنطنیہ پہنچے تو انہیں یلدز کے قصر شاہی کے قریب کوہ نشانتاش پر ایک خوبصورت مکان میں اتارا گیا' مگر جب انہوں نے سلطان کے کہنے پر شاہ ایران کے خلاف اپنی تحریک ختم کرنے سے انکار کیا' تو اس سے شکر رنجی کا آغاز ہوا۔ جمال الدین افغانیؒ نے ملک چھوڑنے کی متعدد بار درخواست کی' لیکن ہر بار اس کا جواب نفی میں دیا گیا۔ وہ آئینی آزادی اور اسلام پر اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کرتے رہے' جن پر اتحاد عالم اسلامی کی بنیاد رکھی جا سکتی تھی۔ ۱۱ مارچ ۱۸۹۶ء کو جب شاہ ایران کو ان کے ایک وفادار پیرو کار نے قتل کر دیا تو ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس میں ان کا بھی ہاتھ ہے۔ انہوں نے اس الزام کے خلاف اپنی بریت ثابت کرنے کی کوشش کی' لیکن اس سے معاملے کی صورت حال اور زیادہ مخدوش ہو گئی۔

آخر ۹ مارچ ۱۸۹۷ء کو ٹھوڑی کے سرطان کی بیماری سے ان کا انتقال ہو گیا۔ بعض لوگوں کا خیال تھا کہ ان کی موت کی وجہ علاج سے غفلت یا زہر خورانی تھی۔ بہرحال' انہیں نشانتاش کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ دسمبر ۱۹۴۴ء کے اواخر میں ان کی نعش کو افغانستان لے جایا گیا' جہاں ۲ جنوری ۱۹۴۵ء کو کابل کے مضافات میں علی آباد کے قریب انہیں دفن کیا اور ان کا مقبرہ تعمیر کیا گیا۔

جمال الدین افغانی کی زندگی ان کے افکار سے مکمل طور پر ہم آہنگ رہی' یعنی ان کے قول و فعل میں پوری مطابقت پائی جاتی تھی۔ وہ اپنے عہد کی دہریت اور اس کے اثرات کو تمام ادیان عالم' خصوصاً اسلام' کے لیے فتنۂ عظیم خیال کرتے تھے' لہٰذا اس کے خلاف انہوں نے زبردست قلمی جہاد کیا۔

جمال الدین افغانیؒ کے نزدیک بنی نوع انسان کی بقا و ارتقا اور اس کی سعادت و مسرت کا انحصار مذہب پر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہب قوموں کا ہیولیٰ اور انسانی مسرتوں کا سرچشمہ

ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جمال الدین افغانیؒ ایک روشن خیال اور عقلیت پسند مسلمان تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے تمام فرقوں سے استدعا کی کہ عقلی اصولوں کو، جو اسلام کی امتیازی خوبی ہے، اپنائیں۔ وہ فرماتے تھے کہ "تمام مذاہب عالم میں صرف اسلام ہی ایسا دین ہے جو برہان کی روشنی میں بھی اپنی حقانیت کو ثابت کر سکتا ہے۔

جمال الدین افغانیؒ تحریک اتحاد عالم اسلامی کے، جسے مغربی اہل قلم زیادہ تر مذمت کی خاطر "پان اسلامزم" کہتے ہیں، علمبردار تھے۔ اس تحریک کا مقصد تمام اسلامی حکومتوں کو ایک خلافت کے جھنڈے تلے متحد و منظم کرنا تھا تاکہ وہ غیر ملکی تسلط سے چھٹکارا حاصل کر سکیں۔ ترکی، ایران، برصغیر پاک و ہند اور مصر میں زندگی کی روح پھونکنے کے لیے انہوں نے اسلام کے احیا کی کوشش کی، کیونکہ اسلام ہی نے مختلف اسلامی ممالک کی سیاسی اور معاشرتی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالا تھا۔

جمال الدین افغانیؒ کا معزز و محترم نام لوگوں کے حافظے میں اب بھی زندہ ہے اور ان کی دعوت اب بھی مسلمانوں کے لیے ایک کشش رکھتی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی جمال الدین افغانیؒ کو زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا مؤسس قرار دیا ہے (عطاء اللہ: اقبال نامہ، حصہ دوم، لاہور، ص ۲۳۲)۔ علامہ اقبالؒ نے جاوید نامہ میں بھی افغانی کے بارے میں جابجا اظہار خیال کیا ہے اور انہیں عالم اسلام اور مشرق کا عظیم مفکر قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) جمال الدین افغانی: الرد علی الدھریین (تردید مادیین)، بار اول، بیروت ۱۸۸۶ء؛ (۲) وہی مصنف: مقالات جمالیہ، طبع لطف اللہ اسد آبادی، تہران (بدون تاریخ)؛ (۳) محمد عبدہٗ: العروۃ الوثقٰی، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۴) محمد المخزومی پاشا: خاطرات جمال الدین، بیروت ۱۹۳۱ء؛ (۵) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۵۹ تا ۱۲۰؛ (۶) عباس محمود العقاد: علی الاثیر (تقریر ریڈیو)، قاہرہ ۱۹۴۷ء، (۷) رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، قاہرۃ ۱۹۳۱ء، اس میں دستاویزات، سوانح حیات سے اقتباسات، مقالات جمال الدین افغانی اور العروۃ الوثقٰی کے مطبوعہ مقالات کو یکجا کر دیا گیا ہے، اس مجموعے کو کتابی صورت میں کئی بار شائع کیا جا چکا ہے، بار اول، بیروت ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء؛ (۸) عبدالقادر المغربی: جمال الدین، قاہرہ، مجموعہ اقراء، عدد ۶۸، (۹) عطاء اللہ: اقبال نامہ، دوم، لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۲۳۲.

○

الجمرۃ : (ع)، لغوی معنی کنکری (جمع: جمار)۔ یہ نام وادی منیٰ کے ان تین مقامات کو دیا گیا ہے جہاں حجاج حج کے موقع پر عرفات سے واپس آتے ہوئے ٹھیرتے ہیں اور وہاں شرعی حکم کے مطابق کنکریاں پھینکنے میں شریک ہوتے ہیں۔ عرفات سے چل کر حاجی الجمرۃ الاولی (یا جمرۃ الدُّنیا) پر پہنچتا ہے، پھر وہاں سے ۱۵۰ میٹر اور آگے بڑھ کر الجمرۃ الوسطٰی پر آتا ہے۔ یہ دونوں منیٰ کے بڑے بازار کے بیچ میں واقع ہیں جو وادی ہی کے رخ پر گیا ہے، پھر پتھر کی چنائی کا ایک چوکھونٹا ستون، اور اس کے گرد ایک چھوٹا سا حوض بنا ہوا ہے جس میں کنکریاں گرتی ہیں۔ ۱۱۵ میٹر اس سے آگے دائیں ہاتھ کو جہاں سڑک منیٰ سے نکل کر پہاڑوں پر چڑھتی ہوئی مکے کی طرف بڑھتی ہے، حجاج جمرۃُ العقبہ پر پہنچتے ہیں (جس کو حدیث میں "جمرۃُ الکبریٰ" بھی کہا گیا ہے)۔ اس میں ایک دیوار ہے اور ایک حوض جو زمین میں کھدا ہوا ہے۔ پہلے دو کے ستون اور تیسرے کی دیوار کو عوام ابلیس یا شیطان کہتے ہیں۔ ان تینوں جمروں کو بعض اوقات "المحصب" کہہ دیتے ہیں جو منیٰ اور مکے کے درمیان میدان کا نام ہے۔ رمی الجمار کو چاروں مذاہب فقہ واجب قرار دیتے ہیں اور ہر ایک مذہب میں رمی کے طریقے کی جزئی ہدایات دی گئی ہیں۔ ان سے ذرا بھی خلاف چلنے پر کفارہ دینا پڑتا ہے جو ایک محتاج کو کھانا کھلانے سے لے کر ایک جانور کی قربانی تک ہو سکتا ہے۔

۱۰ ذوالحجہ کو عید کی قربانی سے پہلے ہر حاجی کو سات سات کنکریاں جمرۃ العقبہ پر پھینکنا پڑتی ہیں۔ ۱۱ کو، عموماً زوال اور غروب آفتاب کے مابین، وہ ہر جمرہ پر باری باری جاتا ہے اور الجمرۃ الاولی سے شروع کر کے ہر جمرہ پر سات سات کنکریاں پھینکتا ہے۔ پھر یہی عمل ۱۲ کو بھی کرتا ہے (اور کوئی گروہ منیٰ

میں ٹھیرا رہے تو پھر ۱۳ کو بھی ایسا ہی کرتا ہے)۔ یہ کنکریاں حسب دستور مزدلفہ سے لائی جاتی ہیں۔ ان میں سے ہر کنکری کھجور کی گٹھلی یا سیم کے بڑے بیج کے برابر ہوتی ہے۔ کنکری پھینکتے وقت ہر پھینکنے والا بسم اللہ اللہ اکبر کہتا ہے۔ سعودی عرب کے حکام نے حال ہی میں جمرۃ العقبہ تک پہنچنے کے ذرائع بہتر بنا دیئے ہیں اور جمرات کو دو منزلہ کر کے آمدورفت کو آسان کر دیا ہے۔ عرب ممالک میں سنگ ریزے بکثرت موجود ہیں اور کنکریاں پھینکنا دشمنی کا اظہار کرتا ہے۔ الجمرۃ پر کنکریاں پھینکنا دراصل شیطان کو مارنا ہے۔ جمرات ثلثہ وہ تین مقام بتائے جاتے ہیں جہاں حضرت ابراہیمؑ کو شیطان کا سامنا ہوا جو حضرت اسمٰعیلؑ کی قربانی سے انہیں باز رکھنا چاہتا تھا۔ انہوں نے ہر وسوسے کو دفع کیا اور شیطان کو پتھر پھینک کر بھگا دیا۔ تمام کتب سیر نبوی اور احادیث میں رسوم منیٰ اور الجمرات کا ذکر بالتفصیل پایا جاتا ہے (دیکھیے مفتاح کنوزالسنۃ' بذیل مادہ الجمار)۔ ان میں سے بعض رسوم کا سلسلہ زمانہ جاہلیت میں بھی تھا' جنہیں اسلام نے اپنے طریقے پر بدل کر بہتر بنایا۔

مآخذ : (۱) ابراہیم رفعت پاشا: مرآۃ الحرمین' قاہرہ ۱۹۲۵ء جس میں تصاویر بھی ہیں' (۲) المقدسی' در BGA ' ۳: ۷۶' (۳) البکری: معجم مستعجم طبع Wüstenfeld' ۳: ۴۲۶ تا ۴۲۷' ۵۰۸' (۴) البخاری: کتاب الحج' باب رمی الجمار' (۵) Wensinck: مفتاح کنوز السنۃ' تعریب از محمد فؤاد عبدالباقی' بذیل مادہ الجمار' نیز معجم المفہرس' بذیل مادہ جمرٗ (۶) الازرقی: اخبار مکۃ۔

○

الجُمُعہ : (یوم)' (جیم پر پیش کے ساتھ' جبکہ میم پر پیش' زبر اور جزم تینوں جائز قرار دیئے ہیں' اس کی جمع جمع اور جمعات ہے)۔ اسلامی تقویم میں ہفتے کا ساتواں دن' جسے زمانہ قبل اسلام میں یوم العروبہ کہتے تھے' مگر جب اسلام آیا تو اس کا نام الجمعہ رکھا گیا کیوں کہ اس دن مسلمان مسجد میں جمع ہوتے اور نماز ادا کرتے ہیں (لسان العرب' بذیل مادہ جمع' مفردات القرآن' بذیل مادہ)۔

السیوطی کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی مکہ معظمہ ہی میں تھے کہ جمعے کی اجازت ہو گئی تھی مگر وہاں نماز جمعہ ادا نہ کی جا سکی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجرت کے بعد سب سے پہلا جمعہ بنو سالم بن عوف کی بستی میں پڑھا (سیرۃ ابن ہشام' ۲: ۱۳۸ ببعد' الدرالمنثور ۶: ۱۱۰' امام بخاری ۱: ۱۱۰) کے بیان کے مطابق مسجد نبوی کے بعد دوسری مسجد جس میں سب سے پہلے جمعہ پڑھا گیا وہ بحرین کے علاقے میں جوائی نامی شہر میں مسجد عبدالقیس تھی۔

حدیث میں نماز جمعہ کی بڑی تاکید آئی ہے' ابن ماجہ کی روایت ہے کہ ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خطبہ جمعہ میں فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تم پر آج اس جگہ' اس دن' اس ماہ اور اس سال نماز جمعہ فرض کر دی ہے جو یوم قیامت تک فرض رہے گی' لہٰذا جس کسی نے اس نماز کو سہل انگاری سے چھوڑ دیا یا اس کا انکار کیا تو خدائے تعالیٰ اس کی حالت کو کبھی مجتمع نہیں کرے گا اور نہ اس کے کام میں برکت دے گا (الدر المنثور ۶: ۲۱۸)۔ ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا: جس نے بلا عذر تین بار نماز جمعہ ترک کی اللہ تعالیٰ اس کے دل کو آلودہ کر دے گا (حوالۂ مذکور)۔

جمعے کی فضیلت کے بارے میں بھی بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں' ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: سب سے افضل وہ دن جس پر سورج طلوع ہوتا ہے جمعے کا دن ہے' اسی دن اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو پیدا کیا' اسی دن وہ جنت سے اتارے گئے' اسی دن ان کی توبہ قبول ہوئی اور اسی دن قیامت آئے گی' اور اس دن میں ایک وقت ایسا بھی ہے جسے بندہ مومن پا لے تو وہ اللہ سے جو دعا مانگے گا قبول ہو گی (مسلم' کتاب الجمعہ' حدیث ۱۷ و ۱۸)۔

نماز جمعہ کے جواز و وجوب کے بارے میں ائمہ اسلام کے مختلف اقوال ہیں' ابوبکر الجصاص (احکام القرآن' ۳: ۴۴۵) نے ان اقوال اور آرا کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ فقہائے احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمعہ بڑے شہروں کے ساتھ مخصوص ہے اور دیہات میں جمعہ پڑھنا صحیح نہیں' امام مالکؒ کے نزدیک نماز جمعہ ہر اس بستی میں صحیح ہے جہاں متصل مکانات بنے ہوئے ہوں اور ضروری اشیا کے لیے بازار موجود

ہوں، امام شافعیؒ کا مسلک ہے کہ جب کوئی گاؤں اس قسم کا ہو جہاں مکانات و عمارات کا ایک سلسلہ ہو اور وہاں کے باشندے غیر ضروری طور پر ترک وطن نہ کرتے ہوں اور وہاں چالیس یا اس سے زائد آزاد، عاقل، بالغ مرد ہوں، تو وہاں جمعہ فرض ہے۔ اکثر علماے اہل حدیث چھوٹے یا بڑے شہروں کی قید کے خلاف ہیں اور ہر جگہ نماز جمعہ کی فرضیت کے قائل ہیں.

نماز جمعہ میں رکعات کی تعداد دو ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے امت نے قولاً و عملاً متواتر نقل کی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "نماز سفر اور نماز فجر دو دو رکعات ہیں، نماز جمعہ بھی دو رکعت ہے جس میں قصر نہیں بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زبان سے یونہی ارشاد ہوا ہے" (الجصاص، ۳: ۴۴۶).

اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ نماز جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت بالکل حرام ہے (ابن العربی، ص ۱۷۹۳)، بلکہ اذان کے بعد "سعی" واجب ہے، جو مسلمان ندا (اذان) سنے یا جامع مسجد سے تین میل کے فاصلے کے اندر ہو اس پر نماز جمعہ کے لیے سعی (تیزی اور مستعدی) واجب ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷۹۴).

نماز جمعہ کی فرضیت کے لیے سات شرطیں ہیں: (۱) عقل؛ (۲) ذکوریت (مرد ہونا)؛ (۳) حریت؛ (۴) بلوغ؛ (۵) قدرت؛ (۶) اقامت اور (۷) قریہ یعنی بستی یا شہر، جب یہ شرائط پوری ہو جائیں گی تو اس صورت میں نماز جمعہ فرض ہوگی اور اگر یہ شروط نہ پائی گئیں تو نماز جمعہ کی فرضیت ساقط ہو جائے گی (ابن العربی، ص ۱۷۹۱).

نماز جمعہ کی بجاآوری کی شرط (شروط الاداء) یہ ہیں: (۱) اسلام؛ (۲) خطبہ (خطبے کی مقدار اور مسائل کے لیے دیکھیے الجصاص، ۳: ۴۴۶)، (۳) امام مقیم ہو مسافر نہ ہو؛ (۴) تعداد، جس کی مقدار مقرر نہیں بس اتنے لوگ ہوں کہ جن سے قریہ (بستی یا شہر) کی شرط پوری ہوتی ہو؛ (۵) غسل؛ (۶) صفائی لباس اور خوشبو وغیرہ (ابن العربی، ص ۱۷۹۱)۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سلطان یا اس کا نمائندہ بھی جمعے کی شرائط میں سے ہے (کتاب مذکور، ص ۱۷۹۴؛ الجصاص، ص ۴۴۶ بعد)۔ نماز جمعہ کی شرائط و لوازم پر غور کرنے سے اس کی گوناگوں عباداتی اور اجتماعی مصلحتیں خود بخود واضح ہو جاتی ہیں، لہٰذا جمعہ محض شخصی عبادت نہیں بلکہ اس کا تعلق تنظیم امت اور تمدنی مصالح امت سے بھی ہے۔ اس سے اسلامی معاشرے کے استحکام کی ایک صورت پیدا ہوتی ہے اور نظام امت کا رعب و دبدبہ قائم ہوتا ہے۔ ان حکمتوں کے بارے میں جدید زمانے کے کئی علما و مفسرین نے اظہار خیال کیا ہے۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) ابن الاثیر: النہایۃ، قاہرہ ۱۹۲۲ء؛ (۳) الراغب: المفردات، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۴) السہیلی: الروض الانف، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۵) البخاری، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۶) الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۷) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۸) فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنہ، قاہرہ ۱۹۳۴ء بذیل مادہ جمعہ؛ (۹) البیضاوی: انوار التنزیل؛ (۱۰) ابن العربی: احکام القرآن.

○

اَلْجِنّ: (ع)، یہ لفظ قرآن مجید میں کئی مرتبہ آیا ہے۔ عربی مادہ ج ن ن سے مختلف الفاظ میں (مشاہدہ و حواس سے) چھپے ہوئے ہونے یا چھپانے، یا پردہ پڑ جانے کا مفہوم پایا جاتا ہے، مثلاً جنون، جنین، جنان، جنہ، جنہ میں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ، راغب: مفردات، بذیل مادہ).

قرآنی اصطلاح میں جن ایک غیر مرئی مخلوق ہے۔ غیر مرئی مخلوق کی تین انواع بیان کی گئی ہیں: (۱) اخیار، (۲) اشرار اور (۳) اوساط۔ یہ جن ہیں جن میں نیک بھی ہیں اور بد بھی (مفردات، بذیل مادہ).

البیضاوی (انوار التنزیل) کے بیان کے مطابق یہ بخار یا آگ سے بنے ہوئے ذوی العقول، ہمارے حواس سے غیر محسوس، مختلف شکلوں میں ظاہر ہونے والے اور عظیم و دشوار کاموں کے انجام دینے کے قابل اجسام ہیں (۷۲ [الجن]: ۱)، انہیں ناری شعلہ بے دخان سے پیدا کیا گیا (۵۵ [الرحمٰن]: ۱۵)، اور ان کے ساتھ کی دوسری ذوی العقول ہستیوں کو مٹی اور نور سے تخلیق کیا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کے لیے بھی اسی طرح مبعوث ہوئے ہیں جیسے بنی نوع انسان کے

لیے۔ ایک آیت (۱۸[الکہف]: ۵۰) کی رو سے ابلیس بھی جنوں میں سے تھا (مذکورہ بالا دوسری آیت کے لیے دیکھیے: البیضاوی، بذیل ۱۸[الکہف]: ۵۰ و ۲[البقرۃ]: ۳۴؛ الرازی: مفاتیح، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ۱: ۲۸۸ بعد).

جنات کی بحث بنیادی طور پر تین عنوانات کے تحت منقسم ہوتی ہے، اگرچہ یہ لازماً دوسرے میں متداخل ہو جاتے ہیں:

(۱) زمانۂ قبل از اسلام میں جن، صحرا کی پریوں اور بھوتوں کا تصور عام تھا، جو طبعی زندگی کے اس پہلو کی نمائندگی کرتے تھے جن پر انسان کا اب تک تصرف نہ ہو سکا تھا اور یہ مخلوق انسان کی معاند خیال کی جاتی تھی۔ کفار مکہ کا دعوٰی تھا کہ جن اور اللہ کے درمیان نسب (رشتہ) ہے (۳۷[الصّٰفّٰت]: ۱۵۸)، وہ انھیں اللہ کا مصاحب بتاتے تھے (۶[الانعام]: ۱۰۰)۔ جنوں اور انسانوں کے تعلقات کے لیے دیکھیے (۶[الانعام] : ۱۲۸) اور ان سے مدد طلب کرتے تھے (۷۲[الجن]: ۶).

(۲) اسلامی عقائد میں: اسلام میں جنات کا وجود متفقہ طور پر مانا جاتا ہے (جیسا کہ اوپر بیان ہوا)، یہ عقیدہ آج بھی قائم ہے، البتہ ان کے وجود سے متعلق جو مسائل پیدا ہوتے تھے ان میں سے بعض واضح ہیں اور بعض مبہم۔

ابن خلدون ان تمام قرآنی آیات کو جن میں جنات کا ذکر آیا ہے متشابہات میں شامل کرتا ہے جن کا علم اللہ نے فقط اپنے لیے مخصوص رکھا ہے (۳[آل عمران]: ۷)۔ ان مختلف نقطہ ہاے نظر سے تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون (۱: ۲۶۱ بعد) میں بہت خوبی سے بحث کی ہے، نیز دیکھیے الرازی: مفاتیح، ص ۷۲.

مقبول عوام کہانیوں میں جنات سے عجیب و غریب افسانے اور قصے منسوب کیے گئے ہیں، جو اکثر بے سروپا ہیں، اس موضوع پر الفہرست (ص ۳۰۸) میں ایسی سولہ کہانیوں کے نام گنوائے گئے ہیں، جو اس موضوع سے متعلق ہیں۔ نامور ادیبوں کے علاوہ الف لیلہ کی شروع سے آخر تک ایسی کہانیوں سے الف لیلہ میں، بالخصوص اس کے پہلے حصے میں، جن خبث نفس کی بنا پر کسی انسانی ہستی کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اسے زیر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، رات کے وقت دنیا میں گھومتے ہوے (الف لیلہ، عدد ۷۶) کوئی جن (یا پری) ایک آدمی کو ایک جگہ سے اٹھا کر دور لے جاتا ہے اور اس کا راستہ کھوٹا کر دیتا ہے، اس کے علاوہ کبھی کبھی جن اور پری کسی نیک کام کرنے پر باہم ایکا کر لیتے ہیں (عدد ۷۸)، دوسری طرف، آدمی اپنے بچاؤ کے لیے جن کو مکر و فریب سے اپنے بس میں کر لیتا ہے (جیسے کہ مچھیرے نے اسے بوتل میں بند کر لیا تھا، عدد ۱۱).

ان کہانیوں میں مختلف اقوام کے اساطیری عناصر عام مسلم ماحول پر غالب آ گئے ہیں۔ ان کہانیوں کا تخیل بیشتر شمالی افریقہ، مصر، شام، ایران اور ترکی کے باشندوں کی خصوصیات کا حامل ہے نہ کہ عرب یا اسلام کا۔ اس کے علاوہ ان میں عوامی اعتقادات اور رسم و رواج بھی دخیل ہیں، جو ہنوز بہت کم اکٹھے کیے گئے ہیں۔ مصری عوام کا اعتقاد ہے کہ جو شخص جور و ستم سے مارا جائے وہ مرنے کے بعد عفریت بن جاتا ہے اور اپنے مرنے کے مقام پر منڈلاتا پھرتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو آدمی کسی گناہ کبیرہ کی حالت میں مر جائے وہ عالم برزخ میں ایک جن بن جاتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۲۶۵).

مآخذ: (۱) الدمیری: الحیوان، لفظ جن، سعلاۃ، عفریت، غول کے لیے (نیز دیکھیے ترجمہ Jayakar، لنڈن اور بمبئی ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۸ء)؛ (۲) القزوینی: عجائب، طبع Wiistenfeld ص ۳۶۸ بعد؛ (۳) احمد امین: قاموس العادات..... المصریہ، ص ۱۳۱ بعد؛ (۴) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۵) لسان العرب؛ (۶) تاج العروس، بذیل مادہ.

○

جنازہ: (ع) جَنَزَ کے معنی ہیں اس نے چھپایا، ڈھانپا۔ چارپائی پر ڈالی ہوئی نعش، میت، تابوت، یا میت مع تابوت اور پھر تجہیز و تکفین کو جنازہ کہتے ہیں۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب حدیث و فقہ۔

مآخذ: احادیث اور کتب فقہ میں باب الجنائز؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۲/ ۲: ۶۰ بعد (نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تدفین).

جَنّۃ : (ع)، باغ۔ اس مقام کا نام جو نیک اور برگزیدہ انسانوں کا دائمی گھر ہوگا۔ جنون جنین اور جن [رکّ باں] بھی اسی مادہ سے ہے، ان سب میں مرکزی مفہوم ڈھکے ہونے کا ہے۔ جنۃ بھی وہ مقام ہے جو درختوں یا سبزے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے یا ہوگا، یا اخروی گھر کو اس لیے جنت کہا ہے کہ اس کی نعمتیں ہماری نگاہوں سے چھپی ہوئی ہیں۔

قرآن مجید میں صیغۂ واحد و تثنیہ و جمع میں یہ لفظ ایک سو انچاس مرتبہ آیا ہے۔ اضافتوں کے ساتھ بھی آیا ہے اور بغیر اضافت کے بھی۔ اس کے لیے بعض دوسرے لفظ بھی استعمال ہوے ہیں مثلاً فردوس، روضہ، دارالخلد، دارالمقامہ، دارالسلام۔ مفردات میں ہے: جنات (جمع) کا اطلاق سات جنتوں پر ہوتا ہے، یعنی جنت الفردوس، جنت عدن، جنت النعیم، دارالخلد، جنت الماویٰ، دارالسلام اور علیین۔ قرآن مجید میں آنے والی زندگی کے اس دائمی وغیر فانی گھر کو، جو ہر قسم کے آزار اور پریشانی سے پاک ہو گا باغ (جنت) کہا گیا ہے اور اس کے ساتھ بعض ایسے لوازم کا ذکر بھی کیا گیا ہے جن سے اس مادی زندگی میں انسان مانوس ہیں: باغ، مرغزار، آب رواں، گل و ثمر، عمدہ مشروبات و ملبوسات اور دیگر مرغوبات۔ مفسرین کا ایک گروہ ان کی لفظی تعبیر کرتا ہے، دوسرا اسے مجاز و استعارہ سمجھتا ہے، یعنی بقول سید سلیمان ندوی "ان کی حقیقت بالکل وہی نہیں جو ان لفظوں سے سمجھنے کے ہم عادی ہیں، بلکہ ان اخروی اشیا کو ان دنیوی الفاظ سے اس لیے ادا کیا گیا ہے کہ وہ ان سے خاص مناسبت رکھتی ہیں ورنہ از روے حقیقت ان الفاظ کے لغوی مفہوم و معنی سے ان کی اخروی حقیقتیں بدرجہا بلند و اتم ہوں گی (سیرۃ النبی، طبع سوم، ۴: ۸۲۳)۔ اس سلسلے میں مختلف تعبیرات آگے آتی ہیں۔

قرآن حکیم کی دی ہوئی معلومات کی جو تعبیریں ہوئیں ان کو کم و بیش پانچ انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) حدیث کی اور ان تفاسیر کی روایات جو احادیث سے استناد کرتی ہیں؛ (۲) علم الکلام کی تعبیرات؛ (۳) فلسفۂ و تصوف کی توجیہات؛ (۴) تطبیق کی کوششیں اور مفاہمتی انداز؛ (۵) دور جدید کے مصنفین کی توجیہات۔

احادیث و تفاسیر کی حسی تفصیلات سے جو تصویر بنتی ہے وہ یوں ہے: جنت کے مختلف طبقات یا مقامات تک پہنچنے کے لیے آٹھ بڑے بڑے دروازے ہیں، ان میں ہر ایک کے طول و عرض اور فاصلوں کا حال بیان کیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس میں سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ مومنین سے غریب امیروں کے آگے آگے جائیں گے۔ فرشتے نہایت عمدہ اور سریلے نغموں کے ساتھ مقربین الٰہی کا استقبال کریں گے۔ اس میں صرف عربی کو جنت کی زبان کہا گیا ہے۔ یہاں ان کی ضیافت ہوگی، پھر ایک ایک کھانے کا حال بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ انھیں ایسے مکانوں کی طرف لے جایا جائے گا جو پہلے ہی سے ان کے لیے تیار کیے گئے ہیں اور ان کے ہمراہ ان کی بیویاں وغیرہ ہوں گی۔ گو جنت پہلے ہی سے موجود ہے، لیکن اس اخروی گھر کے یہ کوائف ہمیشہ نشر اجساد ہی سے متعلق کیے جاتے ہیں۔ حشر و نشر اور حساب کے بعد ہی جنت کے ابدی ایوانوں میں مہمانوں کا استقبال کیا جاے گا۔

۲۔ علم الکلام: اس سلسلے میں متکلمین کے خیالات تین طرح ہیں: (الف) معتزلہ کے خیالات، الزمخشری کی تفسیر الکشاف معتزلی تعبیر کی نمائندگی کرتی ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جنت کے پھل اس دنیا کے پھلوں کی طرح ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ بعد کے علما (الاشعری، البغدادی، الشہرستانی، الخیاط وغیرہ) نے، جنھوں نے اہل الحاد کا رد کیا، یہ ملحوظ رکھا کہ ابوالہذیل جنت کی جسمانی لذتوں (جسمیات) کو تسلیم تو کرتا ہے، لیکن اپنے دبستان (معتزلہ) کے باقی ماندہ اہل فکر کی طرح وہ ان کے ساتھ "روحانی مسرتوں" (روحانیات) کو شریک کرتا ہے۔ دوسری طرف تمام معتزلہ "لقا" یا رؤیت الٰہی کا انکار کرتے ہیں اور معقول تعبیر کے ذریعے ان آیات قرآنی کی مختلف تاویل کرتے ہیں جن میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اسی طرح وہ اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جنت اس وقت موجود ہے، بلکہ ان کے خیال میں جنت صرف قیامت کے وقت تخلیق کی جائے گی۔

اشاعرہ جنت کے مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس حقیقت پر سوال (کیف) کو درست نہیں سمجھتے، کیوں کہ نہ صرف یہ کہ جنت کی لذتوں کا دنیوی خوشیوں کے ساتھ کوئی

مشترکہ معیار نہیں، بلکہ وہ ان کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتیں اور وہ ایک مختلف نوعیت کی ہیں۔

(ج) متاخر اشاعرہ (جنہیں ابن خلدون "جدید اشاعرہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے) ایسی تاویل اختیار کرتے ہیں جو شاید معتزلہ سے زیادہ (عقلی) فلسفے سے متاثر ہے۔ سب سے زیادہ نمایاں مثال فخر الدین الرازی نے اپنی کتاب اساس التقدیس (طبع قاہرہ ۱۳۲۷ھ) میں اپنے اصول تعبیر بیان کیے ہیں اور ان کا اطلاق مفاتیح الغیب میں تفصیل سے کیا ہے۔ رازی جنت کی حسی نعمتوں سے انکار نہیں کرتے، لیکن اس پر سوال (کیف) کی اجازت نہیں دیتے، "خدا کی پر جلال حضوری پر زور دیتے ہیں، جو روح کو تقدس و روحانیت سے معمور کر دیتی ہے"۔

۳۔ فلسفہ و تصوف: حکما کے نزدیک حیات اخروی کا آغاز قیامت کے ساتھ نہیں، بلکہ انفرادی موت کے ساتھ ہو جاتا ہے اور روح انسانی اپنے جسم سے جدا ہو کر اپنی فطرت کے مطابق فقط قابل ادراک خوشیوں کو پا سکے گی۔ ابن سینا نے اپنی عام فہم تصانیف میں احتیاطاً قیامت کا انکار نہیں کیا اور یہی بات ابن رشد پر صادق آتی ہے، ابن سینا اپنے رسالہ الاضحویہ فی امرالمعاد (قاہرہ ۱۹۴۹ء) میں بتصریح کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ قیامت کو درس سمجھیں اور کہا کہ عقل مند آدمی یقیناً اسے ایک مثال یا مجاز کا پیرایہ سمجھے گا، لیکن بو علی سینا کا خیال ہے کہ قرآنی بیانات کے ظاہری معنی کو کلیۃ نظرانداز نہیں کرنا چاہیے، بلکہ وہ اپنے لفظی معنی کے اعتبار سے کم علم والے سادہ لوگوں ("بلہ") کے لیے مفید ہیں جنہوں نے اس زمین پر اگرچہ خداوند تعالٰی کے احکام کی پابندی تو کی، لیکن وہ اعلٰی عقلی زندگی تک ترقی نہیں کر پائے۔ بو علی سینا کے ان خیالات کا اثر صوفیوں پر بھی ہوا۔ اسی لیے پہلے صوفیہ جنت کے متعلق بیانات کا لفظی مفہوم لیتے تھے، لیکن بعد کے صوفی ان سے رویت الٰہی کی اعلٰی ترین مسرت اور اجر مراد لینے لگے۔ رابعہؒ بصری کی یہ تمثیل مشہور و معروف ہے کہ جنت کو جلا دو اور دوزخ کو غرق کر دو، تاکہ خدا سے صرف اس کی ذات کے واسطے محبت کی جائے، نہ کہ اس کے انعام کی خاطر اور اس سے صرف اسی کی خاطر ڈرنا چاہیے نہ کہ اس کی سزاؤں کے خوف سے۔ حلاج کے نزدیک ہر شے "رویت باری" کی طرف رجوع کرتی ہے، جو آنکھوں کو خیرہ کر دینے والی لیکن وقفوں کے ساتھ واقع ہونے والی ہے اور اس کے وقوع کے بعد ہی اہل جنت صحیح مسرت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ المحاسیؒ کا خیال اس بارے میں قابل غور ہے، ان کی بعض عبارات میں موعودہ مسرت کا روحانی مفہوم ہے۔

متاخر صوفیوں نے اس بات کی احتیاط کی کہ جنت کی خوشیوں کی حسی خصوصیت کو خارج نہ کیا جائے، تاہم انہوں نے اعلٰی روحانی مفہوم کو جس کا ادراک کشف سے ہوتا ہے اکثر بہت پھیلا کر بیان کیا۔ سب سے زیادہ قابل ذکر بیان ابن العربی کا ہے، جو ان کی کتاب الفتوحات المکیہ میں موجود ہے اور وہ یہ کہ جنت "دارالحیوان" ("زندگی کا مسکن") ہے جو حسی اور روحانی دونوں قسم کی نعمتوں سے سراسر معمور ہے، الفتوحات (۱: ۳۵۳ ببعد) میں وہ تین باغات یا جنات کا ذکر کرتے ہیں۔ سب سے ارفع باغ عدن (جس کے پہلے فردوس ہے) اور عدن کا ارفع ترین درجہ الوادی ہے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے وقف ہے (۲: ۹۶)۔ الفتوحات کی دوسری جلد میں کئی روایتیں درج ہیں جن کی تشریح کرتے ہوئے خواہش، مسرت اور ارادے میں امتیاز کیا گیا ہے۔

(۴) تطبیق کی کوششیں: حسی تعبیر اور عقلی و مجازی تعبیر کے یہ مسلک متوازی چلتے رہے، لیکن ان میں تطبیق کی کوششیں بھی ہوئیں۔ ان میں امام ابو حامد الغزالیؒ کا نام نمایاں ہے۔ الغزالی الاقتصاد اور احیاء میں رویت الٰہی کے متعلق اشعری نظریے کی حمایت کرتے ہیں۔

(۵) دور جدید کے مصنفین: محمد عبدہ، (رسالۃ التوحید، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ص ۲۰۳ تا ۲۰۴)، تفسیر جزء عم.....، (طبع اول قاہرہ ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴ء) کے نزدیک رویت الٰہی ممکن ہے، لیکن اس نوعیت کی نہیں جیسی اس دنیا میں چشم ظاہر سے ہوتی ہے، خدا اپنے برگزیدہ بندوں کے ملکہ بصارت کی ماہیت بدلنے کے بعد ہی انہیں اپنا جلوہ دکھائے گا۔

جنت کی خوشیوں کو بیان کرنے والی مصطلحات سے مقصد

خوشی کے متعلق عظیم تین تصور پیدا کرتا ہے' لہٰذا ہمیں ان اصطلاحات کے لفظی مفہوم کو سمجھنا ہوگا' لیکن یہ سمجھ کر کہ وہ آخرت کے ایسے حقائق کی مظہر ہیں جو موجودہ دنیوی حقائق سے مختلف ہیں۔ یہ ہے وہ طریقہ جس سے ہمیں ان خوشیوں کے سمجھنے میں مدد ملے گی جن کا وعدہ صالحین سے کیا گیا ہے: نتیجے میں جنت کی ضیافتوں کی خوشیاں ایک ایسی حقیقت کی مصوری کرتی ہیں جو محسوس اصطلاحوں کے بغیر انسانی سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ مصنف آخر میں کہتا ہے کہ یہ اس کی اپنی تعبیر ہے اور ہر مسلمان کو اس پر کسی دوسری تعبیر کو ترجیح دینے کا اختیار حاصل ہے۔

مصری عالم سید القطب' امین الخولی اور خصوصاً محمد احمد خلف اللہ جو اول الذکر کا شاگرد ہے' قرآن مجید کے ادبی اسالیب کے مطالعے اور تعبیرات میں شیخ المغربی سے بھی آگے نکل جاتے ہیں۔ ہندوستان میں لکھی ہوئی تفاسیر بھی مندرجہ بالا چار تعبیروں میں سے کسی ایک کی تقلید کرتی ہیں۔

مآخذ: متن میں درج کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن' (۲) سرسید احمد خاں: تفسیر القرآن' (۳) محمد علی لاہوری: بیان القرآن' (۴) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن' (۵) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی (اردو) جلد سوم' (۶) ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن' (۷) عبدالماجد دریابادی: تفسیر ماجدی' (۸) مفتاح کنوز السنۃ' بذیل مادہ الجنۃ۔

○

الجُوَینی: ابوالمعالی عبدالملک' مشہور (شافعی عالم عبداللہ بن یوسف ابو محمد الجوینی کے فرزند)' الملقب بہ امام الحرمین' ۱۸ محرم ۴۱۹ھ / ۱۷ فروری ۱۰۲۸ء کو بشتکان میں' جو نیشاپور کے نواح میں ایک گاؤں ہے' پیدا ہوے۔ وہ علم الکلام کے اس دبستان سے تعلق رکھتے ہیں جسے چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ابوالحسن الاشعریؒ نے قائم کیا تھا' لیکن طغرل بیگ سلجوق کے وزیر عمیدالملک الکندری نے اس "بدعت" کی کھلم کھلا مخالفت کی اور اشاعرہ وغیرہ کی منبروں پر سے مذمت کرائی۔ ابوالقاسم القشیری کی طرح الجوینی نے بھی فوراً ترک وطن کیا اور بغداد چلے گئے۔ اس کے بعد ۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء میں وہ حجاز پہنچے اور مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں چار سال تک درس دیتے رہے' اسی وجہ سے ان کا امتیازی لقب "امام الحرمین" پڑ گیا۔ جب سلجوقی مملکت میں وزیر نظام الملک کو اقتدار حاصل ہوا تو اس نے اشاعرہ کی حمایت کی اور تارکین وطن کو واپس بلا لیا' چنانچہ جو لوگ نیشاپور واپس آئے ان میں الجوینی بھی تھے۔ اور نظام الملک نے اسی شہر میں ان کے لیے ایک خاص مدرسہ قائم کیا' جس کا نام بغداد کے مشہور مدرسے کے نام پر مدرسۂ نظامیہ رکھا۔ الجوینی یہاں مرتے دم تک پڑھاتے رہے۔ الجوینی آخر میں بیمار ہوے تو اپنے پیدائشی گاؤں چلے گئے کہ شاید وہاں جانے سے صحت عود کر آئے اور انہوں نے وہیں ۲۵ ربیع ۴۷۸ھ / ۲۰ اگست ۱۰۵۸ء کو وفات پائی۔ السبکی نے طبقات الشافعیہ میں ان سے متعلق ایک طویل مدحیہ مقالہ لکھا ہے اور علی الاعلان کہا ہے کہ ان کی ادبی تصنیفات کی کثرت کی توجیہ بجز کرامت کہنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں۔

الجوینی کی تحقیقات فقہ (زیادہ صحیح طور پر اصول الفقہ) اور عالم الکلام کے درمیان بٹی ہوئی تھیں۔

فقہ: ان کے سب سے بڑے رسالے کتاب الورقات فی اصول الفقہ کی شرحیں گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں عیسوی تک برابر لکھی جاتی رہیں۔ ان کے منہاجات کی بہترین صراحت کتاب البرہان فی اصول الفقہ میں ملتی ہے۔

علم الکلام: مسلمانوں کے افکار پر الجوینی نے سب سے گہرا اثر ایک ماہر کلام کی حیثیت سے ڈالا ہے اور انہیں یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اس مخصوص صنف ادب میں وہ ابو حامد الغزالیؒ کے استاد ہیں۔ بدقسمتی سے ان کی عظیم تصنیف الشامل ابھی تک طبع نہیں ہو سکی۔ دوسری جانب اس کا ملخص کتاب الارشاد الی قواطع الادلۃ فی اصول الاعتقاد طبع ہو چکا ہے' جس کا بکثرت مطالعہ کیا جاتا اور اس سے اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں۔ اس کی متعدد اشاعتیں ہو چکی ہیں۔

الجوینی کی ذات اس وجہ سے بھی اہم ہے کہ انہوں نے اس دور میں قلم اٹھایا جو قدیم دبستان اشعریت اور اس دبستان کے درمیان کا زمانہ تھا' جسے آگے چل کر ابن خلدون

نے دبستان جدید قرار دیا۔ الجوینی سے مخصوص منہاجی رجحانات ضرور موجود ہیں، لیکن ان کا اظہار زیادہ تر مسائل کے پیش کرنے میں، بحث کے انداز میں اور ان اسباب کو اہمیت دینے میں ہوتا ہے جن سے نتائج پر پہنچا گیا ہے۔ فقہ کی طرح علم کلام میں بھی سب سے بڑھ کر اصول کا سوال تھا اور اسی سے امام الحرمین کو دلچسپی تھی۔

مآخذ: متن مقالہ میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ: (۱) ابن خلکان، قاہرہ، عدد ۳۵۱؛ (۲) السبکی: طبقات، ۲: ۷۰-۷۱ و ۳: ۲۴۹ تا ۲۸۲؛ (۳) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۰: ۷۷ (بذیل ۴۸۵ھ)؛ (۴) ابن تغری بردی، ص ۱۷۷۔

○

جہاد: (ع) مادہ ج ہ د سے، لغوی معنی: وہ کوشش اور محنت جو کسی معین مقصد کے لیے کی جائے (لسان، بذیل مادہ)؛ مجاہدہ اور اجتہاد بھی اسی مادے سے ہیں۔

یہ لفظ قرآن مجید میں کبھی لغوی معنوں میں کبھی اصطلاحی معنوں میں متعدد مرتبہ آیا ہے (دیکھیے الراغب: المفردات، بذیل مادہ)۔

اصطلاح میں اس کے معنی ہیں وہ محنت اور کوشش جو اللہ کے لیے، اللہ کی راہ میں، اسلام کے لیے، نظام ملت کے لیے، یا اس کے استحکام کے لیے کی جائے، خواہ وہ مال سے ہو، جان سے ہو، یا کسی اور طریقے سے۔ اپنے نفس سے جہاد کرنے کو بعض احادیث (اور کتب اخلاق) میں جہاد اکبر کہا گیا ہے، لیکن زیادہ معین معنوں میں جہاد اسلام کا ایک اجتماعی فریضہ ہے اور اس کی انجام دہی میں بطور عبادت ہر وہ کوشش اور محنت شامل ہے جو ملت کے استحکام میں، جملہ اجتماعی امور میں، عام مجاہدہ سے لے کر ملت کے معین مصالح، مثلاً حق کی سربلندی، اعلاے کلمۃ اللہ، مظلوموں کی حمایت، حملہ آوروں کا مقابلہ اور اس میں آگے بڑھ کر ان کی کمین گاہوں، رسد گاہوں، چھاؤنیوں، سلسلہ رسل و رسائل اور ان کی مرکزی قوت کو ختم کرنے وغیرہ کے لیے کی جائے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ جہاد صرف قتال کا نام نہیں، بلکہ استحکام ملت کی ہر کوشش کو جہاد کہا گیا ہے۔ علم کے لیے جدوجہد، اپنے مال کو اسلام کے استحکام پر خرچ کرنے کی کوشش، بلکہ سلطان جابر کے سامنے کلمۂ حق کہنا بھی جہاد میں شامل ہے (دیکھیے سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی ۵: ۴۰۴ تا ۴۱۸)؛ قتال جہاد میں شامل ہے اور اس کی ایک آخری اور انتہائی صورت ہے جو دعوت والی قوموں کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔

جیسا کہ بیان ہوا، اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ جہاد میں قتال بھی شامل ہے، لیکن ہر قتال (جنگ) کو جہاد نہیں کہا جاسکتا۔ جہاد اپنے مقصد، طریق کار اور نصب العین کے اعتبار سے محض اعلاے کلمۃ اللہ اور تحفظ غایات اسلامی کے لیے ہوتا ہے۔ یہ اندھا دھند جنگ و جدال نہیں، بلکہ مقاصد ملت کی خاطر ایک با اصول جنگ ہے، جو معین اصولوں، پابندیوں اور احتیاطوں کے ساتھ لڑی جاتی ہے اور ان احتیاطوں کا ذکر بتصریح قرآن وحدیث میں موجود ہے۔ جنگ کے باوجود صلح و آشتی کی اہمیت، جنگ میں بھی عدوان اور زیادتی سے بچنے کی تلقین، معاہدات کی سختی سے پابندی، عورتوں، بچوں، بوڑھوں سے نیک سلوک، عبادت گاہوں کا احترام، درختوں، فصلوں اور پانی کے چشموں کی حفاظت، گرے ہوے دشمنوں سے نرمی، قیدیوں سے حسن سلوک اور دیگر امور، سب اس امر کی توثیق کرتے ہیں کہ وہ قتال جو جہاد کی ایک صورت ہے ایک تعمیری اور حد درجہ اصولی قسم کی جنگ ہے، اس کی اخلاقی حدود متعین ہیں اور ان میں بھی اشتعال اور ناجائز تجاوز سے منع کیا گیا ہے۔ یہ احکام و ہدایات قرآن مجید، احادیث اور کتب فقہ میں بتفصیل موجود ہیں۔

اس طریقے سے اسلام میں جہاد کی ہر صورت (بشمول قتال) ایک عبادت قرار دی گئی، کیوں کہ یہ تطہیر حیات کی مہم کہی گئی ہے (دیکھیے البخاری: کتاب الجہاد، المغازی وغیرہ)۔

کسی اعلیٰ مقصد کے لیے معمولی قول و فعل کی استقامت سے لے کر قتال تک سب ذرائع جائز ہیں اور اس میں جارحانہ و مدافعانہ صورتوں کا فرق اکثر اوقات غیر متعلق ہو جایا کرتا ہے، کیوں کہ تطہیر حیات کی پیکار میں ہر قول بھی ایک اہمیت رکھتی ہے۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے غزوات و

سرایا کی ساری تاریخ اور ان کے سلسلے میں تدریجی مجبوری جس سے معاملہ جنگ تک پہنچا اور دوسرے احوال اور پس منظر اس امر کی شہادت کے لیے کافی ہیں کہ اسلام میں تبلیغ کے لیے جنگ پہلا اور آخری وسیلہ نہیں ' اس سے پہلے کے جملہ ذرائع و وسائل' جو کلمۃ اللہ کے اعلاء اور تحفظ کے لیے ضروری ہوتے ہیں' سب قرآن و حدیث میں مذکور ہیں' لیکن اللہ کا بول بالا کرنے اور کلمہ اللہ کے اعلاء میں باطل کی قوتوں کی طرف سے حملہ بھی ناگزیر ہے۔ ان معنوں میں مؤمن کو ہر وقت اس حملے کے خدشے سے اس آخری ناگزیر صورت کے لیے تیار رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ملی استحکام کے لیے قوۃ اور رباط الخیل کی تنظیم' یعنی افرادی طاقت اور آلات جنگ کی فراہمی ایک بنیادی ضرورت ہے۔

جہاں تک اسلام کی عالمگیر اشاعت کا تعلق ہے اس میں اسلام کی پاکیزہ تعلیم اور مسلمانوں کے اخلاق حسنہ دونوں نے بھی نمایاں حصہ لیا ہے' چنانچہ ان ملکوں میں اسلام کے ماننے والے بڑی تعداد میں نظر آتے ہیں جہاں فاتح نہیں پہنچے' بلکہ عام تاجر اور عالم و صوفی ہی پہنچے اور انہوں نے اسلام پھیلایا۔

اس سلسلے میں دارالحرب کی بحث بھی آتی ہے۔ چونکہ اعلائے کلمہ اللہ کی آخری ذمے داری مسلمانوں پر ڈالی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ دین اسلام سب دینوں پر غالب رہے گا' اس لیے اس صورت حال کے لیے احکام بھی ہیں جس میں اتفاقاً یا بامر مجبوری مسلمانوں کا کوئی گروہ دوسروں کا غلام بن جاتا ہے۔ اسلام اور آزادی لازم و ملزوم ہیں' اس لیے غلام ہو جانے کی صورت میں آزادی کے لیے جدوجہد لازمی ہے۔

مولانا آزاد نے مسئلہ خلافت اور قول فیصل میں اس موقف کا تجزیہ کیا ہے اور غلامی سے نکلنے کی جدوجہد کو فرض قرار دیا ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید' بمدد اشاریہ؛ (۲) کتب تفسیر' مثلاً القرطبی: جامع لاحکام القرآن' الرازی: مفاتیح الغیب (= تفسیر کبیر)؛ الشوکانی: فتح القدیر؛ رشید رضا: المنار؛ القاسمی: تفسیر القاسمی؛ بذیل آیات قتال و جہاد؛ (۳) کتب احادیث' بمدد مفتاح کنوز السنہ؛ بذیل مادہ الجہاد؛ (۴) وھبہ الزحیلی: آثار العرب فی الفقہ الاسلامی' دمشق ۱۹۶۲ء؛ (۵) ابن قیم الجوزیہ: احکام اہل السنہ' دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۵) ابن تیمیہ: رسالہ القتال' در مجموعہ رسائل ابن تیمیہ' مطبعۃ السنہ المحمدیہ' ۱۹۴۹ء؛ (۶) سید قطب: السلام العالمی و الاسلام' بار دوم' قاہرہ؛ (۷) عبدالوہاب خلاف: السیاسۃ الشرعیہ' مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) صبحی صالح: النظم الاسلامیہ' بیروت ۱۹۶۵ء' ص ۵۱۴ تا ۵۲۵؛ (۹) Majid Khadduri: Warr and peace in law of Islam؛ آرنلڈ: The Peaching of Islam اردو ترجمہ: اشاعت اسلام اور عربی ترجمہ: الدعوۃ الاسلام' قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

○

جہم بن صفوان : ابو محرز' قدیم زمانے کے علمائے الٰہیات میں سے ایک۔ اسے بعض اوقات الترمذی اور السمرقندی بھی کہا گیا ہے۔ وہ راسب کا (جو ازد کا ایک بطن یا خاندان ہے) موالی تھا اور اس کا ذکر الحارث بن سریج "صاحب الرایۃ السوداء" (کالے جھنڈے والے)' کے کاتب کے طور پر آتا ہے' جس نے بنو امیہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور ۱۱۶ھ / ۷۳۴ء سے ۱۲۸ھ / ۷۴۵ - ۷۴۶ء تک مشرقی خراسان کے ایک حصے کا' بعض اوقات ترکوں کے اشتراک میں' فرمانروا بھی رہا تھا۔ الحارث کی گرفتاری سے چند روز پہلے ۱۲۸ھ / ۷۴۵-۷۴۶ء میں جہم کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا۔ اس تحریک بغاوت کا' جس کی ذہنی قیادت جہم نے کی' بنیادی مطالبہ یہ تھا کہ حکومت اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق ہونی چاہیں (الطبری' ۲: ۱۵۷۰ بعد' ۱۵۷۷' ۱۵۸۳' وغیرہ)' اسی وجہ سے اس تحریک کو المرجئہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (النوبختی: فرق الشیعہ' ص ۶)۔ جہم کی ذاتی آرا کی بابت اس سے زیادہ کچھ اور یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے ہندی فرقہ سمیہ کے رد میں اللہ کی ہستی پر دلائل عقلیہ پیش کی تھیں (احمد بن حنبل: الرد علی الجہمیہ' در دارالفنون الہیات فاکولتہ سی مجموعہ سی' ج ۵-۶ (۱۹۲۷ء): ص ۳۱۳ تا ۳۲۷)۔ دیگر آرا جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہیں وہ فرقہ جہمیہ کی ہیں' جس کا ذکر اس کی وفات کے ستر سال بعد سننے میں

آتا ہے اور جس کا تعلق جہم کے ساتھ واضح نہیں ہے۔

مآخذ : (۱) الطبری، مطبوعہ لنڈن، ۲: ۱۹۱۸ بعد؛ (۲) الشہرستانی: الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۴۰ ببعد۔

○

جَہَنَّم : (ع)، جِہِنّام کے معنی ہیں: بہت زیادہ گہرائی؛ جہنم کا لفظ اسی سے ہے۔ الجوہری کے نزدیک جہنم دوزخ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

لوگوں کے مرنے کے بعد پر ان کے محشر میں جمع ہونے کا عقیدہ بہت پرانا ہے۔ اسلام آخرت اور آخرت میں مکافات و عقوبت کے عقیدے کو بے کم و کاست اور نہایت صاف الفاظ میں ارکان ایمان میں شمار کرتا ہے۔ قرآن مجید نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بشیر و نذیر بنا کر بھیجے جانے کا بار بار ذکر کیا ہے اور قرآن میں جنت کی طرح جہنم کی بھی جیتی جاگتی تصویریں نظر آتی ہیں۔ قرآن مجید میں جہنم کا اس طرح ذکر آیا ہے کہ وہ بے ایمانی کی حالت میں مرنے والوں اور ایسے گناہگاروں کا ٹھکانہ ہے جن کے جرم ناقابل عفو ہیں۔ جہنم کا سب سے نمایاں وصف آگ ہے، حتی کہ بعض جگہوں پر آگ کے معنی میں آنے والا کلمہ "نار" ہی جہنم کے بجائے استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید میں جہنم کے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں وہ بیشتر آگ کی صفات سے متعلق ہیں۔ وہ سورتیں اور آیتیں جو مکی دور کے شروع یا وسط میں نازل شدہ ہیں ان میں اس دار عذاب کو بعض دفعہ خالص شعلہ، جلتی آگ، سرخ آگ، اتھاہ گڑھا اور دلوں پر چھانے والے آتشیں غم سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ جن آیتوں میں جہنم کی ہولناکی اور اس کے عذاب کی شدت کا نقشہ کھینچا گیا ہے وہ اکثر و بیشتر مکی سورتوں میں ہیں۔

جہنم کے بارے میں متعدد حدیثیں بھی مروی ہیں، یہ حدیثیں مذکورہ بالا آیتوں اور دوسری آیتوں کے معنی کی مؤید ہیں۔ قرآن و حدیث میں جہنم کے بارے میں جو بیانات آئے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ آخرت میں، جو گویا اس زندگی کا آئینہ ہے، دنیوی بد اعمالیوں کی پاداش میں جن سخت سزاؤں اور عقوبتوں کا درجہ بدرجہ سامنا کرنا ہوگا ان کی جیتی جاگتی تصویریں پیش کی جائیں۔ ان لفظی تصویروں میں، اپنے ظاہری الفاظ کی وجہ سے، سزائیں بہت حد تک مادی نظر آتی ہیں۔ بایں ہمہ، یہ تمام سزائیں موجودہ عالم طبیعی کے ماوراء نافذ ہوں گی، اس لیے ان کی حقیقت و ماہیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا ہمارے بس سے باہر ہے، معتزلہ اور خوارج تو اس بات کے قائل ہیں کہ جہنم میں داخل ہونے والے پھر باہر نہیں نکلیں گے، مگر ان کے سوا اشعریہ اور دیگر فرق و مذاہب اور بہت سے نامور اکابر سلف کا اس بارے میں قریب قریب اتفاق ہے (دیکھیے ابن قیم الجوزیہ: حادی الارواح، ۲: ۱۶۷ تا ۲۳۵، مطبوعۂ مصر) کہ صاحب ایمان لوگ جہنم میں تا ابد ہرگز نہیں رہیں گے، بلکہ یہ بھی کہ جنہیں اللہ چاہے گا وہ وہاں رہے بغیر ہی نجات پا جائیں گے۔ ایک مدنی سورہ (۴ [النسآء]: ۱۱۶) جو یہ ارشاد ہوا ہے کہ اللہ تعالی جسے چاہے گا بخش لے گا۔ اس کے پیش نظر بھی یہ بات قابل یقین ہے۔ ایسے شواہد موجود ہیں جو عذاب کے ختم ہو جانے کی بشدت مدافعت کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ناقابل عفو قطعی گناہوں کی پاداش میں نہ مردہ نہ زندہ رہ کر ایک معین مدت تک عذاب بھگتنے کے بعد رحمت الٰہی عذاب پر غالب آجائے گی۔ اکابر ائمہ تصوف میں سے شیخ ابن العربی نے اس عقیدے کی مدافعت کی ہے (دیکھیے فتوحات مکیہ، ۱: ۳۹۵، مطبوعہ مصر)۔ ایک رائے یہ ہے کہ جہنم قید خانہ نہیں، بلکہ شفا خانہ ہے اور بعض علما کے بقول اس کا منشا یہ ہے کہ روح انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جدّوجہد میں مصروف ہوگی اور جونہی وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کر اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوگی (سیرۃ النبی، ۴: ۷۷۰)۔

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) الترمذی: الجامع (ورق ۶۶ تا ۶۹، عمومی کتاب خانہ، عدد ۱۰۳۵)؛ (۲) ابو منصور ماتریدی: تاویلات اہل السنۃ (کتابخانہ فیض اللہ، عدد ۴۷)؛ (۳) النسفی: عقائد (استانبول ۱۳۲۶ھ)، ص ۱۳۸؛ (۴) السیوطی: الاتقان (قاہرہ، ۲: ۲۵۲)؛ (۵) رگ بہ جہنم، در آآ۔

چشتی : خواجہ معین الدین حسن سجزیؒ، اجمیری، اسلامی تصوف کی تاریخ میں برگزیدہ ترین بزرگوں میں سے ایک اور ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کے بانی[رک بہ چشتیہ]۔ ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱ء میں یا اس کے قریب سجستان میں پیدا ہوئے۔ سمرقند اور بخارا کی درس گاہوں میں اس زمانے کے ممتاز علما سے مذہبی علوم کی تحصیل کی، عراق جاتے ہوئے قصبہ ہرون سے گزرے، جو ضلع نیشاپور میں ہے۔ یہاں خواجہ عثمان سے ملاقات ہوئی اور ان کے مریدوں کے حلقے میں داخل ہو گئے۔ تعلیم و تربیت کی غرض سے بیس برس تک وہ اپنے مرشد کے ہمراہ سیر و سیاحت کرتے رہے۔ اس کے بعد بطور خود سیاحت پر کمر باندھی اور اس اثنا میں مشاہیر مشائخ و علما سے ملاقات کی، حضرت خواجہؒ نے مملکت اسلامیہ کے تقریباً تمام بڑے مرکزوں کی، جو اس عہد میں موجود تھے، مثلاً سمرقند، بخارا، بغداد، نیشاپور، تبریز، اوش، اصفہان، سبزوار، مہنہ، خزان، استرآباد، بلخ اور غزنہ وغیرہ کی سیاحت کی اور قرون وسطی کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے تقریباً تمام اہم رجحانات سے واقفیت حاصل کی۔ اس کے بعد ہندوستان کا رخ کیا اور کچھ دن لاہور میں ٹھہر کر اپنا کچھ وقت شیخ علی الہجویریؒ کے مزار پر مراقبے میں صرف کیا، اس کے بعد اجمیر پہنچے، جسے اس وقت تک غوریوں نے فتح نہیں کیا تھا۔ یہیں انہوں نے بڑی عمر میں شادی کی۔ خواجہ معین الدینؒ کی وفات اجمیر میں ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۶ء میں ہوئی۔ ان کے مزار کا ہندو اور مسلم دونوں احترام کرتے ہیں اور ان کے عرس کے موقع پر وہاں پاکستان و ہند سے لاکھوں آدمی جمع ہوتے ہیں۔

خواجہ معین الدینؒ نے ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کی بنیاد رکھی اور اجمیر میں، جو اس وقت چوہان حکومت کا مرکز تھا، اس کے اصول مرتب کیے۔ ان کے بعض ملفوظات سے، جس طرح سے وہ سیر الاولیاء میں محفوظ ہیں، پتا چلتا ہے کہ وہ صاحب دل، وسیع المشرب، نہایت دردمند دل والے انسان اور عمیق جذبۂ انسانیت کے علم بزرگ بردار تھے۔ ان کے نزدیک مذہب کے معنی خدمت خلق کے تھے۔ وہ اپنے مریدوں کو یہ تعلیم دیتے تھے کہ "وہ اپنے اندر دریا کی سی فیاضی، سورج جیسی گرمجوشی اور زمین جیسی مہمان نوازی پیدا کریں"۔ سب سے اعلی عبادت ("طاعت") کی شکل ان کے نزدیک یہ تھی کہ "مصیبت زدہ لوگوں کے دکھوں کو دور کیا جائے، بے یار و مددگار لوگوں کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور بھوکوں کو کھانا کھلایا جائے"۔ سلسلۂ چشتیہ کے بلند نظریات انہیں کے قائم کیے ہوئے ہیں، جن کی شیخ نظام الدین اولیا کے ارشادات (فوائد الفؤاد) اور ساتویں آٹھویں صدی ہجری کی ان تصانیف میں شرح کی گئی ہے جن کا تعلق چشتیہ مسلک سے ہے۔

مآخذ : (۱) ابوالفضل: آئین اکبری، طبع سرسید، ص ۲۰۷؛ (۲) غوثی مانڈوی: گلزار ابرار، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، مخطوطہ ڈی ۲۶۲، ورق ۸۷ تا ۱۰؛ (۳) تاریخ فرشتہ، نو لکشور ۱۲۸۱ھ، ۲: ۳۷۵ تا ۳۷۸؛ (۴) علی اصغر چشتی: جواہر فریدی، لاہور ۱۳۰۱ھ، ص ۱۴۶ تا ۱۶۳؛ (۵) عبدالحق دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۲۲ تا ۲۴؛ (۶) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۴۲ تا ۱۴۷.

○

چشتیہ : ہندوستان کے بڑے مقبول اور بااثر صوفیہ کے سلسلوں میں سے ایک۔ نام کی نسبت چشت سے ہے، جو ہرات کے قریب ایک گاؤں ہے (بعض نقشوں میں اسے خواجہ چشت لکھا ہے)، جہاں اس سلسلے کے حقیقی بانی خواجہ ابو

ابو اسحٰق شامیؒ اپنے روحانی پیشوا خواجہ مُمشاد علوی دینوری کے ایما پر آکر آباد ہوے۔ یہ سلسلہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ (م ۱۷۶۳ء) نے اس روایت کی صحت پر شک کیا ہے جو حسن البصریؒ کو حضرت علیؓ کا روحانی جانشین بتاتی ہے (الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۸)۔ خواجہ معین الدین سجزی چشتیؒ اس سلسلے کو بارھویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں لائے اور اجمیر میں چشتی صوفیہ کا مرکز قائم کیا، جہاں سے یہ سلسلہ ہندوستان کے اطراف و اکناف میں پھیل گیا اور ہندوستانی مسلمانوں کی روحانی زندگی میں ایک سر چشمۂ قوت بن گیا۔

(الف): سلسلۂ چشتیہ کی تاریخ: ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کی سرگرمیوں کے چار دور ہیں: (۱) مشائخ عظام کا دور (تقریباً ۵۹۷ھ/ ۱۲۰۰ء تا ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء)؛ (۲) صوبائی خانقاہیں (آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی)؛ (۳) سلسلۂ صابریہ کا عروج (نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی سے آگے تک) اور (۴) سلسلۂ نظامیہ کا احیا (بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی سے آگے تک)۔

پہلے دور کے صوفیہ نے اپنی خانقاہیں زیادہ تر راجپوتانے، یوپی اور پنجاب میں قائم کیں۔ ان میں سے بعض، جیسے حمیدالدین صوفیؒ نے چشتی صوفی اصولوں کو دیہی علاقوں میں پھیلایا۔ بعض صوفی قصبوں اور شہروں میں رہتے تھے اور بر بناے احتیاط سیاسی مرکزوں سے دور رہنا پسند کرتے تھے، جاگیریں اور سرکاری ملازمتیں قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتے تھے اور روحانی جانشینی کو اپنے خاندانوں کے اندر محدود کر دینے کے مخالف تھے۔ وہ علم کو روحانی ترقی کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے۔ شیخ فرید گنج شکرؒ اور شیخ نظام الدین اولیاؒ کے تحت اس سلسلے کا اثر و نفوذ سارے ہندوستان میں پھیل گیا اور لوگ ملک کے دور و دراز حصوں سے جوق در جوق ان کی خانقاہوں میں آنے لگے۔

سلسلۂ چشتیہ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں زیادہ تر شیخ نظام الدین اولیاؒ کے مریدوں کے ذریعے پھیلا۔ ان میں سے بعض نے تو اپنے مرشد کے ایما پر صوبائی راجدھانیوں میں سکونت اختیار کر لی تھی اور بعض محمد بن تغلق کے دباؤ کی وجہ سی وہاں آباد ہونے پر مجبور ہوے۔

شیخ سراج الدین المعروف بہ اخی سراجؒ نے بنگال میں اس "سلسلے" کی بنیاد رکھی۔ ان کے خلیفہ شیخ علاء الدینؒ بن اسعد اس بات میں خوش نصیب ہیں کہ ان کے دو ممتاز خلیفہ ہوے، یعنی سید نور قطب عالمؒ اور سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ، جنھوں نے سلسلۂ چشتیہ کو بنگال، بہار اور مشرقی یو۔ پی میں ہردلعزیز بنانے میں بڑا حصہ لیا۔

شیخ برہان الدین غریب نے سلسلۂ چشتیہ کو دکن میں رائج کیا۔ وہ دولت آباد میں مقیم ہوے اور چشتیہ کے صوفیانہ اصولوں کو پھیلایا۔ ان کے مرید شیخ زین الدینؒ علاء الدین حسن شاہ (۱۳۴۷ تا ۱۳۵۹ء) بہمنی سلطنت کے بانی کے روحانی پیشوا تھے۔ آگے چل کر شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے ایک مرید سید محمد گیسو درازؒ نے گلبرگہ میں ایک مرکز چشتیہ قائم کیا۔ وہ ایک پرنویس مصنف اور کئی زبانوں کے عالم تھے ان کے ذریعے اس سلسلے کی دکن اور گجرات میں اشاعت ہوئی۔

گجرات میں اس سلسلے کو خواجہ قطب الدینؒ اور شیخ حمیدالدینؒ نے رواج دیا۔ بعد میں شیخ نظام الدین اولیاؒ کے تین مرید سید حسنؒ، شیخ حسام الدین ملتانیؒ اور شیخ بارک اللہؒ وہاں پہنچے، لیکن اسے مؤثر طور پر منظم کرنے کا کام علامہ کمال الدینؒ نے سنبھالا، جو شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے بھتیجے تھے۔ ان کے بیٹے سراج الدین نے فیروز شاہ بہمنی (۱۳۹۷ تا ۱۴۲۲ء) کی اس درخواست کو، کہ وہ دکن میں آباد ہوں، ٹھکرا دیا اور گجرات میں اس سلسلے کی توسیع کے کام میں منہمک ہو گئے۔

شیخ نظام الدین اولیاؒ کے مندرجہ ذیل تین مریدوں نے مالوے میں سلسلۂ چشتیہ کو منظم کیا: شیخ وجیہ الدین یوسفؒ، شیخ کمال الدینؒ اور مولانا مغیث الدینؒ۔ وجیہ الدینؒ تو چندیری میں آباد ہو گئے، شیخ کمال الدینؒ اور مولانا مغیثؒ مانڈو میں جا بسے۔

صابریہ شاخ کے بانی کے متعلق بہت کم حالات معلوم ہیں۔ اس شاخ نے نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں شہرت پائی، جب شیخ احمد عبدالحقؒ نے ردولی میں تصوف کا

ایک بڑا مرکز قائم کیا۔ شیخ عبدالقدوسؒ شاخ صابریہ کے عظیم ترین فرد تھے۔ انہوں نے مشہور افغان امیر عمر خان کے ایما پر ۱۴۹۱ء میں ردولی کو چھوڑ دیا اور دہلی کے قریب شاہ آباد میں بس گئے۔ ۱۵۲۶ء میں جب بابر نے شاہ آباد کو تاخت و تاراج کر ڈالا تو وہ گنگوہ چلے گئے اور وہیں آباد ہو گئے۔ صابریہ صوفیوں کے تعلقات مغل شہنشاہوں سے بہت زیادہ خوشگوار نہ تھے۔ اکبر (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) نے بلا شبہہ شیخ جلال الدین فاروقیؒ کی تھانیسر میں زیارت کی تھی، لیکن جہانگیر (۱۶۰۵ تا ۱۶۲۷ء) ان کے مرید شیخ نظام الدین فاروقیؒ کا دشمن بن گیا، کیونکہ انہوں باغی شہزادے خسرو سے جب وہ تھانیسر میں سے گزر رہا تھا ملاقات کی تھی۔ جہانگیر نے انہیں ہندوستان چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ داراشکوہ تو شیخ محب اللہ کا بڑا احترام کرتا تھا اور ان سے خط و کتابت رکھتا تھا، لیکن اورنگ زیب ان کے مذہبی خیالات پر بڑی نکتہ چینی کرتا تھا۔ شاہ عبدالرحیمؒ سید احمد شہیدؒ کی تحریک میں داخل ہوئے اور ۱۸۳۱ء میں بالا کوٹ کے مقام پر لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔ حاجی امداداللہؒ ۱۸۵۷ء میں ہندوستان سے ہجرت کر گئے اور مکہ معظمہ میں آباد ہو گئے۔ انہوں نے علمائے شریعت کی ایک بہت بڑی تعداد کو اپنے حلقے کا گرویدہ بنالیا۔

سلسلہ چشتیہ کی نظامیہ شاخ کا احیا شاہ کلیم اللہ جہاں آبادیؒ نے کیا۔ وہ ماہران تعمیرات کے اس مشہور گھرانے سے تعلق رکھتے تھے جس نے آگرے کا تاج محل اور دہلی کی جامع مسجد بنائی تھی، لیکن انہوں نے اپنی زندگی تصوف کے لیے وقف کر دی اور سلسلۂ چشتیہ کو، جو تقریباً مردہ ہو چکا تھا، نئے سرے سے زندہ کیا۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ کے بعد وہ سب سے بڑے چشتی صوفی تھے، جنہوں نے پرانی روایات کو زندہ کیا اور اس سلسلے کے ایک مرکزی نظام کو استوار کرنے کی کوشش کی۔ شاہ نور محمدؒ کے مریدوں نے پنجاب میں کئی مقامات پر خانقاہیں قائم کیں۔

(ب): تصورات و نظریات: ہندوستان کے قدیم چشتی صوفیہ شہاب الدین سہروردیؒ کی کتاب عوارف المعارف کو اپنا سب سے بڑا ہدایت نامہ سمجھتے تھے۔ ان کی خانقاہوں کی تنظیم اسی کتاب پر مبنی تھی اور شیوخ صوفیہ اسے اپنے مریدوں کو پڑھایا کرتے تھے۔ شیخ ہجویریؒ کی کشف المحجوب بھی بڑی مقبول عام کتاب تھی۔ ان دو تصنیفات کے علاوہ، شیخ نظام الدین اولیاء، شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی، شیخ برہان الدین غریبؒ اور سید محمد گیسو درازؒ کے ملفوظات چشتی سلسلے کے نظریات کا صحیح تصور پیش کرتے ہیں:

(۱) چشتی تصورات و نظریات کا بنیادی تصور "وحدت الوجود" تھا۔ یہ تصور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے قوت محرکہ مہیا کرتا اور ان کے معاشرتی نظریے کی تعیین کرتا تھا، لیکن چشتی سلسلے کے متقدمین نے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ بعد کے زمانے میں، شیخ عبدالقدوسؒ نے ابن العربیؒ کی کتابوں کی شرح لکھی، انہیں کے تتبع میں شیخ نظام الدین تھانیسریؒ نے عراقی کی کتاب لمعات کی دو شرحیں لکھیں۔ ان کے خلفا میں سے ایک شیخ عبدالکریم لاہوری نے فصوص الحکم کی فارسی میں شرح لکھی۔ شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ نظریہ وحدت الوجود کے زبردست شارح تھے۔ اورنگ زیب نے، جو شیخ احمد سرہندیؒ کے دبستان سے نسبۃً زیادہ متاثر تھا، شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا؛ (۲) ذاتی جائداد پر قبضہ رکھنے کو چشتیہ توکل علی اللہ کے منافی سمجھتے ہوئے نفرت کی نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ وہ تمام دنیوی ساز و سامان اور مادی شہوات کو ترک کرتے تھے (ترک دنیا) اور "فتوح" پر گزارہ کرتے تھے، جنہیں خیرات کے طور پر نہیں مانگا جاتا تھا؛ (۳) وہ امن و صلح اور عدم تشدد پر اعتقاد رکھتے تھے اور انتقام اور بدلے کو حیوانی دنیا کا طریقہ خیال کرتے تھے۔ وہ تمام تنازعات و امتیازات سے آزاد ایک صحت مند معاشرتی نظام کے لیے جیتے اور کام کرتے تھے؛ (۴) حکومت سے راہ و رسم رکھنے کی کسی صورت بھی اجازت نہ تھی؛ (۵) صوفیانہ زندگی کی غایت چشتیوں کے خیال میں فقط اللہ تعالیٰ کے لیے جینا ہے۔ صوفی کو نہ تو جنت کی تمنا کرنی چاہیے اور نہ دوزخ سے ڈرنا چاہیے۔ انسان کی خدا سے محبت کی تین قسمیں ہیں: (الف) "محبت اسلامی" یعنی وہ محبت جو نو مسلم کو نئے دین قبول کر لینے کے باعث خدا سے پیدا ہوتی ہے؛ (ب) "محبت مواہبی"، یعنی وہ محبت جو انسان کے دل میں سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم

پر عمل کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتی ہے اور (ج) "محبت خاص" جو کائناتی جذبے کا نتیجہ ہے۔ صوفی کو آخری نوع کی محبت پیدا کرنی چاہیے؛ (۶) چشتی صوفی صوفیانہ ریاضت کی ابتدا کرنے کے لیے رسمی طور پر اسلام قبول کرنے کا مطالبہ ضروری شرط کے طور پر نہیں کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ رسمی طور پر اسلام قبول کرنے سے پہلے جذباتی زندگی میں انقلاب پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس لحاظ سے چشتی طریقہ، سہروردی اصولوں کے بالکل متناقض ہے۔

ج۔ ریاضتیں: چشتیہ اللہ سے تعلق قائم کرنے کے لیے تمام احساسات و جذبات پر قابو پالینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کی خاطر مندرجہ ذیل ریاضتوں کو اپنا شعار بناتے ہیں: (۱) ذکر جہر: مقررہ اوقات میں، معین کردہ طریقے سے بیٹھ کر اللہ کے نام کا بلند آواز سے ذکر؛ (۲) ذکر خفی: اللہ کا نام خاموشی سے لینا؛ (۳) پاس انفاس: سانس کو منضبط کرنا؛ (۴) مراقبہ: تصوفانہ تفکر میں استغراق؛ (۵) چلہ: کسی گوشے، عزلت یا کنج تنہائی میں عبادت و تفکر کے لیے چالیس روز ایک طرف توجہ کر کے مشغول ہو جانا۔ صوفی کے دل کو لامحدود و قدیم مقدس ذات کے ساتھ متحد کرنے کے لیے سماع پر بھی زور دیا جاتا تھا۔ بعض چشتی صوفیہ "چلہ معکوس" پر بھی اعتقاد رکھتے تھے۔ جو شخص اس پر عمل کرتا تھا وہ اپنے پاؤں میں رسی باندھ کر کنوئیں میں الٹا لٹک جاتا تھا اور چالیس رات تک اسی حالت میں عبادت کرتا رہتا تھا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ چشتیہ در ۲۲۲ بذیل مادہ)۔

مآخذ : ان مصنفات کے علاوہ جو مقالے میں مذکور ہیں دیکھیے: (۱) عبدالحق محدث: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ھ؛ (۲) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۳) مشتاق احمد: انوار العاشقین، حیدر آباد ۱۳۳۲ھ؛ (۴) عاشق الٰہی: تذکرۃ الخلیل (میرٹھ)؛ (۵) عبدالحی: نزھۃ الخواطر، حیدر آباد؛ (۶) اشرف علی تھانوی: السنۃ الجلیہ فی الچشتیۃ العلیہ، دہلی ۱۳۵۱ء؛ (۷) محمد حبیب: Shaykh Nasirral-Din Cirragh as a great Historical Personality، در Islamic Culture، اپریل ۱۹۳۶ء؛ (۸) وہی مصنف: Cishti Mystic Recorrds of the Sultanate Period، در Medieval India Quarterly جلد ۱، شمارہ ۲؛ (۹) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: The life and Time of Shaykh Farid al-Din Gandj-i-Shakar، علی گڑھ ۱۹۵۵ء۔

☆ ☆ ☆

☆ ☆

☆

ح

حاج (حاجی) : رک بہ الحج.

○

حال : (ج: احوال) لغوی معنی صفت، حالت کے بھی یہی معنی ہیں، زمانے کی موجودہ گھڑی جو وقت کو ماضی اور مستقبل سے جدا کرتی ہے اور ذوالحال کے لیے صفت بنتی ہے۔ حکما کی اصطلاح میں نفس اور ذی نفس کی وہ کیفیت مخصوص جو اس کے لیے ناگزیر ہے، حال کہلاتی ہے۔

متکلمین کے نزدیک حال وجود کی وہ صفت ہے جو نہ تو موجود ہے اور نہ معدوم، یعنی وجود اور عدم کی درمیانی کیفیت ہے۔ نحویوں کے نزدیک حال سے فاعل یا مفعول بہ کی کیفیت یا حالت مراد ہوتی ہے۔ جس کی حالت معلوم ہوتی ہے اسے ذوالحال کہتے ہیں۔ حال اسم صفت، اسم فاعل یا اسم مفعول اور صیغۂ واحد ہوتا ہے۔ نحو کی اس اصطلاح کا علم کلام کے فلسفیانہ ذخیرۂ الفاظ پر براہِ راست اثر ہوا۔ علم معانی میں حال کے معنی ہیں: طریق خاص سے تکلم کا تقاضا کرنے والا امر یا واقعہ اور وجہ مخصوص سے بیان کی اس صورت کو مقتضی الحال کہتے ہیں۔ حال طب کی بھی ایک اصطلاح ہے، اس کے معنی ہیں کسی ذی نفس وجود کے اندر کا جسمانی توازن، جس کی تین حالتیں ہوتی ہیں: صحت، مرض اور حالت متوسط، ملکہ حالت راسخہ کا نام ہے اور حال عارضی صفت ہوتی ہے۔

تصوف میں یہ اصطلاح شاید طب سے آئی ہے۔ بہرحال تصوف میں یہ ایک روحانی کیفیت کا نام ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ الوہی کیفیت جس سے روحانی توازن پیدا ہو کر ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ حالیہ صوفیوں کا ایک گروہ ہے جس کے نزدیک رقص و سماع جائز ہے اور ان کا خیال ہے کہ اس رقص و سماع سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ شیخ کے تصرف سے پیدا ہوتی ہے (دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون).

اصطلاحات صوفیہ میں "حال وہ کیفیت ہے جو دل میں بغیر تصنع و اجتناب و اکتساب پیدا ہوتی ہے، کبھی طرب، کبھی حزن یا قبض یا بسط اور کبھی ہیبت و خوف کی صورت میں۔ اور نفس کی دوسری صفات زائل ہو کر یہ کیفیت چھا جاتی ہے، مگر اصلاً عارضی ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری کیفیت اس کے بعد آئے یا نہ آئے، لیکن اگر یہ کیفیت دائمی ہو جائے اور ہر وقت رہے تو اسے مقام کہیں گے"۔

سب سے پہلے ذوالنون مصری (م ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء) نے احوال اور مقامات کا فرق بیان کیا ہے، جسے بعد میں کلاسیکی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ایک بہتر تشریح ہمیں ان کے بغدادی معاصر حارث المحاسبی (۱۶۵ھ/ ۷۸۱ء تا ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء) کے ہاں ملتی ہے۔

تصوف کی کتابوں میں حال بسا اوقات "مقام" یا "وقت" یا "تمکین" کا متضاد معلوم ہوتا ہے، بہرحال ان میں بنیادی معنوی وحدت کے باوجود کچھ فرق بھی ہے، جو یہ ہے کہ:

۱۔ حال اور مقام: "مقامات" وہ منازل ترقی ہیں جو اللہ تعالی کی جستجو میں روح کے مد نظر ہیں۔ عام طور سے مصنفین "مقامات" تک پہنچنے کے لیے روح کی "جدو جہد" پر زور دیتے ہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حال ایک عارضی اور فوری کیفیت ہے اور وہبی ہے، اس کے برعکس مقام میں استحکام ہے اور اکتساب سے اس میں بقا و دوام کی کیفیت آجاتی ہے۔ مقامات ایک سے زیادہ ہیں اور ان میں کیفیتوں کا تنوع اور ریاضتوں کا بھی فرق ہے (دیکھیے الکلاباذی: التعرف؛ نکلسن: Mysticsm of Islam)۔ ریاضتوں اور روح کی رفعت کے بیانات میں مقامات بالعموم احوال سے پہلے ہوتے ہیں، لیکن

اصل میں یہ فرق پس منظر کا فرق ہے۔ دونوں ہی کو منازل یعنی راستے میں مسافر کے رکنے کی جگہیں، آرام کرنے کی جگہیں کہا جاتا ہے۔ مقام منازل کی یاد تازہ کرتا ہے، جو برابر دستیاب رہتی ہیں۔ ایک نئے مقام پر پہنچنے سے اس سے پہلے کا مقام برباد نہیں ہو جاتا، اس کے برعکس حال "فوری" ہوتا ہے، احوال کا تواتر یا تبادلہ ہوتا ہے، کسی ایک میں استحکام بھی ہو سکتا ہے، لیکن کئی احوال اکٹھے نہیں ہوتے۔ جس دل پر ایک حال کا قبضہ ہوتا ہے وہ مکمل طور پر اس کی گرفت میں ہوتا ہے، اگرچہ یہ حال ایک دوسرے حال کا اس طرح باعث بنتا ہے گویا دونوں بیک وقت ہوں، اور دوسرا حال آخر کار پہلے حال کو تکمیل کی طرف لے آتا ہے اور اسے ختم کر دیتا ہے۔

۲۔ حال اور وقت: وقت، حال کی کیفیت کے لمحہ موجود کا نام ہے۔ اصطلاحات صوفیہ میں ہے: وقت وہ ہے کہ جس میں درویش ہو۔ وقت حال کے اندر کی وہ کیفیت ہے جو حال سے بھی زیادہ گریز پا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ایک حدیث ہے: "بعض اوقات اللہ تعالی کے ساتھ مجھے ایسا روحانی قرب حاصل ہوتا ہے کہ اس خلوت میں نہ کوئی مقرب فرشتہ بار پا سکتا ہے اور نہ کوئی نبی مرسل"۔ امام شافعیؒ کا یہ قول مشہور ہے، وقت تیغ قاطع ہے (اس کی فلسفیانہ تشریح کے لیے دیکھیے: اقبال: اسرار خودی)۔

۳۔ حال اور تمکین (تمکین منزل وصول میں مستقل قیام)۔ "حضور دوامی" یہ تلوین کی ضد ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک بندہ سلوک کی منزلیں طے کر رہا ہوتا ہے تلوین میں ہوتا ہے، یعنی ایک حال سے دوسرے حال میں پہنچتا اور ترقی کرتے کرتے (تلوین کی حالتوں سے گزر کر) تمکین تک جا پہنچتا ہے اور یہ حال مستقل ہوتا ہے (دیکھیے اصطلاحات صوفیہ، الجرجانی: التعریفات)۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

○

حام: (Cham)، حضرت نوحؑ [رک بآں] کا بیٹا، جس کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ نہیں آیا۔ مسلم مؤرخین نے لکھا ہے کہ سام کا رنگ سفید، یافث کا سرخ اور حام کا سانولا تھا، لیکن حضرت نوحؑ کی بد دعا سے اولاد حام کا رنگ سیاہ اور بال گھنگریالے ہو گئے (دیکھیے کتاب پیدائش، ۹: ۱۸ تا ۲۷)۔ حضرت نوحؑ نے یہ دعا بھی کی تھی کہ سب پیغمبر سام کی اولاد سے اور سب بادشاہ یافث کی اولاد سے ہوں اور حام کی اولاد ان دونوں کی اولاد کی خدمت گزار ہو۔ تورات کی رو سے حام کے چار بیٹے تھے: کوش، مصرایم (یا مصرام)، فوط اور کنعان۔ کوش کا بیٹا نمرود بابل کا بادشاہ ہوا اور اس کی باقی اولاد مشرق و مغرب کے ساحلی علاقے، یعنی نوبہ، حبشہ اور فزان وغیرہ میں آباد ہو گئی۔ قبطی اور بربر مصرایم کی نسل سے ہیں۔ فوط نے اپنے خاندان سمیت سندھ کا رخ کیا، چنانچہ سندھی اور ہندی اس کی اولاد ہیں (الطبری، لائڈن ۱۸۷۹۔ ۱۸۸۱ء، ۱: ۱۹۹ تا ۲۲۳)۔ حام کے بیٹوں کے سلسلۂ اولاد کے لیے دیکھیے کتاب پیدائش، ۱۰: ۶ تا ۲۰۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۸ بعد؛ (۲) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع عکاشہ، ص ۲۳ بعد؛ (۳) الیعقوبی: تاریخ، ص ۱۲ بعد (طبع Smit، ص ۱۶ بعد)؛ (۴) الطبری (طبع لائڈن)، ۱: ۱۸۷ تا ۲۱۶ (Chorrnique de Tabari، ۱: ۱۱۲ تا ۱۱۴)؛ (۵) المسعودی: مروج، ۱: ۷۵ تا ۸۰ (طبع Pellat، ۱: ۳۲، فصل ۶۶ تا ۶۸) و ۳: ۲۴۰ و ۶: ۱۵۴؛ (۶) (منسوب بہ) البلخی: البدء و التاریخ، ۱: ۲۶ بعد/ ۲۷ بعد و ۳: ۱۴۴ تا ۱۴۹۔

○

حجّ: (ع): لغوی معنی قصد کرنا، کسی جگہ ارادے سے جانا (لسان العرب)۔ اسلامی شریعت کی اصطلاح میں مکہ مکرمہ میں جا کر بیت اللہ، عرفات، مزدلفہ اور منیٰ وغیرہ کا قصد کرنے اور طواف و دیگر مناسک حج ادا کرنے اور مقررہ آداب و اعمال بجا لانے کا نام حج بیت اللہ ہے۔

حج اسلام کے ارکان خمسہ، یعنی پانچ بنیادی ارکان میں سے اہم اور آخری رکن ہے [رک بہ اسلام]

حج کے لیے اللہ تعالی نے بیتُ اللہ (کعبہ) کو مرکز اجتماع قرار دیا، یہ خدا کا پہلا گھر تھا جو نوع انسانی کے لیے قبلہ مقرر کیا گیا۔ قرآن مجید کی رو سے اس کا محل وقوع مکہ مکرمہ میں ہے۔

حج کن پر فرض ہے؟ حج ہر اس مسلمان پر فرض ہے جو: (۱) عاقل ہو' لہٰذا مجنون مکلف نہیں؛ (۲) بالغ ہو' بچوں کے لیے ضروری نہیں؛ (۳) اس کے پاس اتنا مال ہو جو نہ صرف اس کے مصارف حج کے لیے کافی ہو' بلکہ ان تمام افراد کے لیے بھی کافی ہو جن کی معاشی ذمے داری اس کے کندھوں پر ہے؛ (۴) تندرست اور صحت مند ہو اور اس کے بدن میں اتنی طاقت ہو کہ حج کا سفر کر سکے اور احکام بجا لا سکے؛ (۵) اس کے لیے راستہ پرامن ہو؛ (۶) ذریعہ سفر میسر ہو' خواہ بری' خواہ بحری' خواہ ہوائی؛ (۷) کوئی عملی روک ٹوک اور بندش نہ ہو' مثلاً حکومت وقت نے حج پر جانے والوں کی تعداد مقرر کر رکھی ہو اور اس میں اس کا نام نہیں آ سکا یا روپیہ تو موجود ہے' لیکن زرمبادلہ میسر نہیں۔

حج کب فرض ہے؟ جب کسی شخص میں یہ تمام شرائط پائی جائیں تو امام ابو حنیفہؒ' امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس پر اسی وقت حج فرض ہو جاتا ہے اور امام الشافعیؒ نے تاخیر کرنے والے کو گناہ گار قرار دیا ہے۔

حج کتنی بار فرض ہے؟ حج کے لیے چونکہ کافی روپیہ' مشقت اور وقت درکار ہے اور اگر تمام احکام ملحوظ رکھ کر صحیح طور پر حج کر لیا جائے تو ساری عمر کے لیے کافی تربیت ہو جاتی ہے' اس لیے شریعت نے عمر بھر میں ایک ہی دفعہ حج فرض قرار دیا ہے۔

حج بدل: اگر کسی شخص پر حج فرض ہو چکا ہو' مگر وہ کسی وجہ سے حج نہ کر سکے' مثلاً اس کے لیے راستہ پرامن نہیں' یا اسے سواری میسر نہیں' یا اس کی صحت کمزور ہے تو وہ اپنی طرف سے کسی دوسرے شخص کو حج کروا سکتا ہے۔

حج کا وقت: حج کے معین ایام تو صرف چھے ہیں' یعنی اسلامی قمری تقویم کے مطابق آٹھ ذوالحجہ سے لے کر ۱۳ ذوالحجہ تک' لیکن اس کا احرام یکم شوال سے آٹھ ذوالحجہ تک جب چاہیں باندھا جا سکتا ہے۔

حج کے مواقیت: شریعت نے اطراف عالم کے لیے چند مقامات متعین کر دیے ہیں کہ جو شخص حج کے ارادے سے مکہ مکرمہ جانا چاہے وہ ان مقامات سے بغیر احرام کے نہ گزرے گویا یہ مقامات اس شاہی دربار کی حدود ہیں' یہیں سے ظاہری طور پر بھی تذلل' انکساری اور تواضع کی حالت ضروری ہے۔ ان مقامات کو اصطلاح میں مواقیت کہتے ہیں' جو میقات کی جمع ہے (رک بہ میقات)۔

لہٰذا جو شخص یہاں سے یا ان ملکوں سے گزرے جو ان کے آس پاس یا آمنے سامنے پڑتے ہیں اور اس کی نیت حج کرنے کی ہو تو اس پر فرض ہے کہ یہاں سے بغیر احرام باندھے نہ گزرے' جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں سے احرام باندھیں' حتیٰ کہ جو لوگ مکے میں رہتے ہیں وہ بھی اپنے گھروں ہی سے احرام باندھیں۔

احرام: حج کے لیے احرام باندھنا اسی طرح ہے جس طرح نماز کے لیے تکبیر تحریمہ۔ حج کے موقع پر کمال اتحاد اور یک رنگی اور اس کے ساتھ ہی انتہائی عجز و انکسار کے اظہار کے لیے ایک معمولی سا مخصوص لباس پہننے کا حکم دیا گیا ہے' یعنی بن سلی' بے رنگی' صرف دو چادریں' جن میں سے ایک بطور تہبند باندھ لی جاتی اور دوسری جسم کے اوپر کے حصے پر اوڑھ لی جاتی ہے۔ یہ لباس مردوں کا ہے۔ عورتیں اپنے عام' لیکن سادہ اور حتی الوسع سفید لباس میں رہ سکتی ہیں۔ احرام باندھنے کے بعد خوشبو یا تیل وغیرہ لگانا' بال بنوانا' ناخن ترشوانا' حرم کے درختوں' پودوں اور (باستثناے اذخر) گھاس وغیرہ کاٹنا' شکار کرنا' شکار کو بھگانا' ڈرانا یا کسی شکاری کی کوئی امداد کرنا' بیویوں سے متمتع ہونا' واہیات کتابیں پڑھنا اور بے ہودہ باتیں کرنا منع ہے۔ گویا احرام ہی سے اصل عبادت حج شروع ہو جاتی ہے۔ احرام باندھنے کے بعد بکثرت درود پڑھنا اور استغفار و ذکر الٰہی کرنا چاہیے' خاص طور پر تلبیہ بلند آواز سے کہنا چاہیے۔

تلبیہ: لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ' لَبَّیْکَ' لَا شَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ' اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ' لَا شَرِیْکَ لَکَ " اے میرے اللہ! میں حاضر ہوں' میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں' میں تیرے دربار میں حاضر ہوں۔ ہر قسم کی حمد اور نعمت تیرے لیے ہے' حکومت بھی تیری ہی ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں) ان الفاظ سے جذبۂ عبادت و اطاعت کی تعبیر ہوتی ہے اور ان کے بار بار کہنے سے اس کا استحضار ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ اور

دوسرے بزرگوں نے لکھا ہے۔

حج کی صورتیں: حج کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ حج مفرد' ۲۔ حج قران اور ۳۔ حج تمتع۔

حج مفرد سے مراد یہ ہے کہ حاجی احرام باندھتے وقت صرف حج کی نیت کرے' حج قران میں حج و عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کی جاتی ہے اور حج تمتع کیے بعد دیگرے عمرہ اور حج کی نیت کرنے اور عمرہ کرنے کے بعد احرام کھول دینے کا نام ہے۔

ایام حج: ان کی تفصیل اس طرح ہے: (۱) یوم الزینہ: ذوالحجہ کی ساتویں تاریخ کو یوم الزینہ کہتے ہیں۔ اس دن آدمی کو چاہیے کہ صاف کپڑے پہنے' غسل کرے' خوشبو لگائے اور اگلے دن حج کے فریضے کے لیے باقاعدہ تیار ہو جائے۔ اس دن ظہر کے بعد امام مسجد حرام میں خطبہ پڑھتا ہے' جس میں مسائل حج بیان کرتا ہے۔ یہ خطبہ مسنون ہے' اس کا سننا مستحب ہے؛ (۲) یوم الترویہ: ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ کو یوم التّرویہ کہتے ہیں' اس دن حاجی نماز فجر ادا کرنے کے بعد اپنی قیام گاہ سے حج کا احرام باندھے اور بہتر ہے کہ اس کے بعد دو رکعت نفل پڑھ لے اور منیٰ کے لیے روانہ ہو جائے۔ ظہر' عصر' مغرب' عشا اور فجر یعنی پانچ نمازیں منیٰ ہی میں ادا کرے؛ (۳) یوم الحج: ذوالحجہ کی نویں تاریخ کو یوم الحج کہتے ہیں۔ اسی کا نام یوم العرفہ بھی ہے۔ اگر اس دن کوئی شخص عرفات میں نہ پہنچ سکے تو اس کا حج نہیں ہوتا۔ اس دن حاجی سورج نکلنے کے بعد منیٰ سے عرفات کے لیے روانہ ہو جاتے ہیں جو منیٰ سے تقریباً چھے میل کے فاصلے پر ہے۔ عرفات ایک وسیع میدان ہے۔ اس جگہ مسجد نمرہ میں جبل رحمت پر خطبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد اذان دی جاتی ہے اور ظہر و عصر کی دونوں نمازیں قصر کر کے سورج ڈھلتے ہی پڑھ لی جاتی ہیں۔ اس کے بعد شام تک کے چار پانچ گھنٹے حج کا لبّ لباب ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: حج عرفات میں ٹھیرنے کا نام ہے۔ اس تمام وقت کو دعا' استغفار' تسبیح' تہلیل' تکبیر' تحمید اور ہر طرح کے ذکر الٰہی' درود اور تلاوت قرآن مجید میں گزارے اور بیچ بیچ میں احرام کے خاص شعار' یعنی تلبیہ کی صدا بھی لگاتا جائے۔ اس موقع پر ادعیہ مسنونہ کے علاوہ اپنی زبان میں دعائیں مانگے۔ حتی الوسع یہ وقت کھڑے ہو کر گزارا جائے۔ پھر جب سورج غروب ہو جائے اور شفق کی سرخی زائل ہونے لگے تو اسی وقت عرفات سے واپس مزدلفہ روانہ ہو جائے۔ سورج غروب ہونے سے پہلے عرفات سے نکلنا منع ہے۔ مزدلفہ پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کر کے ادا کرے اور صرف فرض رکعتیں پڑھے اور بقیہ رات مزدلفہ میں بسر کرے' ہاں آدھی رات کے بعد کمزوروں' بیماروں' بچوں اور عورتوں کو منیٰ کے لیے روانہ ہو جانے کی اجازت ہے۔ یہاں نماز فجر بالکل اول وقت میں ادا کرے۔ اس نماز کے بعد سے حج کی خاص تکبیر شروع ہو جائے گی اور تیرہ تاریخ کی عصر تک ہر نماز کے بعد یہ تکبیر کہی جائے گی؛ (۴) یوم النحر: ذوالحجہ کی دسویں تاریخ کو یوم النحر کہتے ہیں' یہ وہی دن ہے جس میں حج کی یادگار کے طور پر دنیا کے سب مسلمان عیدالاضحیٰ مناتے ہیں۔ اس دن حاجی کو چاہیئے کہ اول وقت میں نماز فجر ادا کر کے مشعر الحرام میں کھڑا ہو کر ذکر الٰہی اور دعاؤں میں مصروف ہو جائے۔ اس کے بعد جب طلوع فجر کے بعد خوب روشنی ہو جائے اور سورج نکلنے کے قریب ہو تو منیٰ کے لیے کوچ کرے' جو یہاں سے جانب مکہ مکرمہ تین میل کے فاصلے پر ہے اور وادی محسّر سے چلتے چلتے رمی جمار کے لیے ستر کنکریاں اٹھالے۔ یہ کنکریاں کم و بیش چنے کے دانے کے برابر ہوں۔ آگے جا کر وادی محسّر' جو تین سو گز لمبی ہے' تیزی سے قطع کرے' منیٰ پہنچ کر سب سے پہلے صرف جمرۃ العقبہ پر سات کنکریاں پھینکے۔ یہ رمی جمار (کنکریاں مارنا) قیام منیٰ کے پہلے دن یوم الاضحیہ کو عمل میں آتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے اور تیسرے (یعنی ۱۱ اور ۱۲ ذوالحجہ) تینوں جمروں پر اسی طرح رمی کرے' سات کنکریوں کے حساب سے یہ ۵۱ کنکریاں ہوئیں۔

رمی جمار کا طریقہ: رمی جمار کا طریقہ یہ ہے کہ جمروں کے سامنے کھڑے ہو کر منیٰ کو اپنے دائیں ہاتھ رکھے اور کعبے کو بائیں ہاتھ اور ایک ایک کنکری کو انگوٹھے اور ساتھ والی انگلی میں پکڑ کر دعائیں پڑھتا اور تکبیریں کہتا ہوا پھینکے۔ بیمار اور کمزور لوگوں کی طرف سے دوسرا آدمی بھی رمی جمار کر سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: رمی جمار کا

یہ فائدہ ہے کہ ہر کنکری کے عوض اللہ تعالیٰ ہر وہ گناہ معاف فرماتا ہے جو ہلاکت کا موجب ہوتا ہے۔

اس سنگ باری سے دیو نفس کو رام کرنے کی تربیت ملتی ہے اور برائی کے راستوں سے دور رہنے کا سبق حاصل ہوتا ہے۔

قربانی: رمی جمار کے بعد قربانی کا جانور صحت مند اور تندرست ہونا چاہیے۔[نیز رکّ بہ قربانی]۔

حج کے سلسلے میں اگر بعض کوتاہیاں ہو جائیں' مثلاً احرام میں سلے ہوے کپڑے پہن لینا' سر ڈھانک لینا' بال کٹوا لینا' ناخن ترشوا لینا' خوشبو کا استعمال' حرم کا درخت یا سبزی کاٹنا وغیرہ تو بھی قربانی دینا پڑتی ہے۔ یہ قربانی بھی مکہ مکرمہ میں دی جاتی ہے۔ اس قربانی میں سے خود کھانا منع ہے۔

حجامت: منیٰ میں دسویں ذوالحجہ کو قربانی کے بعد سر کے بال منڈوانے یا ترشوانے چاہییں' منڈوانا افضل ہے۔

طواف: حجامت کے بعد حاجی منیٰ سے تھوڑی دیر کے لیے مکہ مکرمہ میں بیت اللہ کا طواف کرنے کے لیے آ جائے۔ اس طواف کو طواف افاضہ یا طواف زیارت کہتے ہیں۔ طواف افاضہ بارہ ذوالحجہ کی شام تک کسی وقت بھی ہو سکتا ہے۔ طواف کے بعد دو رکعت نماز مقام ابراہیم پر ادا کرے' ملتزم پر آ کر دعا کرے۔ چاہ زمزم پر خوب سیر ہو کر پانی پیئے۔ اس کے بعد صفا و مروہ کی سعی کرے۔ اب احرام کی تمام پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد منیٰ واپس آجائے اور یہیں باقی دن بسر کرے۔ اس کے بعد جب مکے سے آخری روانگی کا وقت آئے تو طواف وداع کیا جائے۔ یہ حج کے مناسک کا اختتام ہے۔ یہ تمام وقت ذکر و تہلیل' درود و سلام اور دعاؤں میں بسر کرنا چاہیے' ادعیۂ ماثورہ کی قبولیت کی زیادہ امید ہے' لیکن ان کے علاوہ اگر کوئی شخص کوئی اور دعا بھی مانگنا چاہے اور اپنی زبان میں مانگنا چاہے تو وہ بھی ناجائز نہیں۔ (ان ایام کو ایام تشریق کیوں کہتے ہیں؟ اس کے لیے دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ ح ج ج)

طواف کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی حجر اسود کے مقابل اس طرح کھڑا ہو کہ حجر اسود کے بائیں کنارے پر اس کا دایاں کاندھا ہو۔ (آج کل حجر اسود کی سیدھ میں لائن لگا دی گئی ہے)۔ مطلب یہ ہے کہ پورا حجر اسود طواف کے چکر میں شامل ہو جائے اور پھر ہو سکے تو حجر اسود کے قریب جا کر اس کے کناروں پر دونوں ہاتھ رکھ کر اسے بوسہ دے اور یہ کہے بِسْمِ اللهِ' وَ اللهُ اَكْبَرُ' وَ لِلّٰهِ الْحَمْدُ (اللہ کا نام لے کر میں یہ طواف شروع کرتا ہوں' وہی سب سے بڑا ہے اور وہی ہر طرح کی حمد و ستائش کا سزاوار ہے)۔ اگر زیادہ مجمع کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو حجر اسود کو صرف ہاتھ ہی لگا کر ہاتھ کو چوم لے۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو صرف اشارہ کافی ہے۔ اور بیت اللہ کو اپنے بائیں پہلو میں رکھ کر طواف شروع کر دے' پہلے تین چکروں میں رمل کرے (رمل یہ ہے کہ جلدی جلدی چھوٹے چھوٹے قدم اٹھائے اور اپنے بازو اور کاندھے ہلائے ۔ یہ حکم عورتوں کے لیے نہیں اور یہ طواف واجب میں ہوتا ہے' نفل میں نہیں)۔ باقی چار چکروں میں معمول کے مطابق چلے۔ ہر چکر میں جب رکن یمانی کے سامنے آئے تو اگر ممکن ہو تو اپنے دائیں ہاتھ یا دونوں ہاتھوں سے اسے صرف چھولے۔ اور حجر اسود کے سامنے آکر اسے بوسہ دے ورنہ صرف ہاتھ لگا کر ہاتھ کو بوسہ دے لینا یا اشارہ ہی کر لینا کافی ہے۔ اس طرح کل سات چکر پورے کرے۔ یہ ایک طواف ہوگا۔ یہ تمام وقت تلبیہ اور ذکر الٰہی میں صرف کرے۔ طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر آجائے اور وہاں یا جہاں جگہ مل جائے دو رکعت نماز ادا کرے' پھر ملتزم پر آجائے۔ ملتزم بیت اللہ کی دیوار کے اس حصے کا نام ہے جو حجر اسود سے لے کر بیت اللہ کے دروازے تک ہے۔ وہاں بازو پھیلا کر لپٹ جائے اور الحاح و زاری سے دعائیں کرے۔ اگر یہاں جگہ نہ ملے تو اس دیوار پر کسی جگہ لپٹ جائے اگر اس کا بھی موقع نہ ہو تو اس کی طرف منہ کر کے پیچھے ہٹ کر کسی جگہ کھڑا ہو جائے۔ یہاں سے فارغ ہو کر چاہ زمزم پر آ جائے اور قبلے کی طرف منہ کر کے خوب سیر ہو کر اس کا پانی پیے اور کچھ پانی چہرے اور سینے پر بھی ڈال لے' اس کے بعد باب الصّفا سے نکل کر کوہ صفا پر جائے اور اس پر کھڑے ہو کر قبلے کی طرف منہ کر کے سعی کی نیت کرے اور تین دفعہ اللہ اکبر کہے اور ہر مرتبہ کانوں تک ہاتھ اٹھا کر گرا دے اور

مروہ کی طرف چلنا شروع کر دے۔ راستے میں ذکر الٰہی کرتا چاہیے اور جب وادی کے نشیب میں پہنچے تو دوڑے۔ اس نشیب کی تعیین کے لیے آج کل دونوں طرف سبز رنگ کے ستون نصب کر دیے گئے ہیں، کیونکہ اب نشیب نہیں ہے۔ اس حصے میں دوڑنے کو ہرولہ کہتے ہیں۔ یہ ہرولہ مردوں کے لیے ہے عورتوں کے لیے نہیں۔ مروہ پہنچ کر ایک چکر ہو گیا، جسے شوط کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ ہر چکر صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے۔ اسی طرح سات مرتبہ کرے۔ اس کے بعد حلق یا قصر کروا کر احرام کھول دے۔ یہ تمتع اور عمرے کی صورت میں ہے، لیکن اگر قران یا افراد کا احرام تھا تو حجامت نہ کروائی جائے۔

حج کے آداب: شریعت کے ہر حکم اور اسلام کے ہر رکن کے ساتھ کچھ آداب بھی وابستہ ہیں۔ انہیں بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ (ان کے لیے دیکھیے کتب حج و فقہ)۔

حج مرکز اسلام کی تقویت کا ذریعہ ہے۔ یہ ایک عالمگیر اسلامی کانفرنس کے مواقع مہیا کرتا ہے۔ محلے محلے کے مسلمان باہم ہر روز پانچ نمازوں میں ملتے ہیں۔ پورے شہر کے اجتماع کے لیے جمعے کا دن ہے، شہر اور اس کے مضافات کے لیے عیدین ہیں اور تمام بلاد اسلامیہ کے مسلمانوں کے لیے حج کا موقع ہے۔ اس کے ذریعے انہیں وہ مرکز حاصل ہوتا ہے جس کے گرد وہ اکناف عالم سے آ کر جمع ہوتے ہیں۔ ہر ملک کے تاجر تجارت کے معاملات پر گفتگو کر سکتے ہیں اور یہ ان کے لیے ایک بین الاقوامی ایوان تجارت کا کام دیتا ہے۔ یہی حال دینی، معاشی، معاشرتی اور قومی و ملی ضروریات کا ہے۔ غرض اسلام میں بین الاقوامی کانفرنس کا یہ ایک عجیب سامان ہے اور ایسے روحانی محرکات اس میں موجود ہیں جن کے باعث اس کانفرنس کے برہم ہونے کا کوئی خطرہ نہیں۔

الغرض حج فلاح و سعادت دارین کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اس بابرکت اجتماع میں مسلمان اپنے سیاسی، اقتصادی، معاشی اور ملی مسائل کے بارے میں غور و خوض کر کے مفید اور صحیح قدم اٹھا سکتے ہیں۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۲[البقرۃ]: ۱۵۸، ۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۷؛ ۳[آل عمران]: ۹۷؛ ۹[التوبۃ]: ۳، ۱۹، ۲۷ کے تحت تفاسیر قرآن، مثلاً (الف) ابن جریر؛ (ب) الکشاف؛ (ج) تفسیر کبیر؛ (د) روح المعانی؛ (ھ) البحر المحیط؛ (۲) کتب احادیث: بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ حج؛ (۳) کتب فقہ و فتاوی، بذیل مادہ حج؛ (۴) ابن منظور: لسان العرب، بذیل ح ج ج؛ (۵) و نسنک: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ ح ج ج؛ (۶) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، ج ۱، باب ۱۲، ج ۲، ابواب الحج؛ (۷) احتشام الحسن: تجلیات کعبہ، دہلی ۱۹۵۲ء؛ (۸) الیاس برنی: صراط الحمید (سفرنامہ مقامات مقدسہ)، دکن ۱۳۴۶ھ؛ (۹) امیر احمد علوی: سفر سعادت، لکھنؤ ۱۹۳۲ء؛ (۱۰) رہنمائے حج، پاکستان انٹروڈکشن لیگ، کراچی؛ (۱۱) رشید احمد گنگوہی: زبدۃ المناسک، لاہور و کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۱۲) سعید احمد: معلم الحجاج، سہارنپور ۱۳۵۵ھ؛ (۱۳) محمد زکریا: فضائل حج، کراچی؛ (۱۴) ابو الکلام آزاد: حقیقت الحج، لاہور ۱۹۴۶ء؛ (۱۵) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ۵: ۳۲۹ تا ۴۰۳، (بار سوم اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء)۔

○

حِجاب: (ع) مادہ ح ج ب سے، مصدر نظر سے پوشیدہ ہونا، چھپنا، چھپانا، رکاوٹ یا علیحدگی کی غرض سے کسی ایک شے اور دوسری شے کے درمیان رکھنا [نیز رک بہ ستر]۔ قرآن مجید میں یہ لفظ سات بار آیا ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے موت کو حجاب (علیحدہ کرنے والا پردہ) قرار دیا (النہایۃ، ۱: ۲۴۴)۔ غرض حجاب میں رکاوٹ، پوشیدگی اور علیحدگی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

حجاب بطور ایک اصطلاح: قرآنی آیات سے دو قسم کے احکام کا پتا چلتا ہے: (۱) جن کا تعلق خصوصی طور سے ازواج مطہرات سے ہے؛ (۲) جن کا تعلق عام خواتین سے ہے؛ (۳) ان احکام کے تحفظ کے لیے بعض دوسرے آداب و احکام۔

ازواج مطہرات سے متعلق احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ انہیں (۳۳[الاحزاب]: ۳۳ کی رو سے) حکم دیا گیا کہ وہ گھروں میں جمی رہیں اور زمانۂ جاہلیت کی طرح کے بناؤ سنگھار سے بچی رہیں اور غیر آدمی سے بات کرتے وقت اپنی آواز میں اس طرح کا گداز نہ پیدا کریں جو کسی (کھوٹ والے) کے دل میں

کچھ توقع پیدا کر دے۔ سیدھے سادے طریق سے گفتگو کو کام کی بات تک محدود رکھیں۔

ایک عام حکم، جس میں ازواج مطہرات کے علاوہ آپ کی بیٹیوں اور نساء المومنین کو یکساں خطاب ہے، یہ ہے کہ وہ (جب باہر جائیں تو) اپنے اوپر چادروں کے گھونگھٹ (جلباب) ڈال لیا کریں تاکہ وہ پہچانی جائیں اور انہیں ستایا نہ جائے (۳۳ [الاحزاب]: ۵۹)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں عورتوں کو کے لیے گھروں سے باہر نکلنے کی ضرورت کو تسلیم کیا گیا ہے اور اس کے لیے جلباب کا حکم دیا گیا ہے۔

باہر نکلنے کی صورت میں یہ بھی حکم دیا گیا ہے ۲۴ [النور]: ۳۱) کہ عورتیں اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔ غض بصر کا یہ حکم مردوں کے لیے بھی ہے (۲۴ [النور]: ۳۰)۔

اس کے بعد گھر کے اندر اور باہر کے لیے کچھ آداب سکھائے گئے ہیں۔ ان آداب میں عورتوں کے لیے اخلاقیات کا ایک خاص ضابطہ تجویز ہوا ہے جو یہ ہے کہ عورتیں سوائے قریبی عزیزوں کے کسی کے سامنے بناؤ سنگھار والے مقامات کو ظاہر نہ کریں اور چلتے وقت نگاہ نیچی رکھیں (دیکھیے ۲۴ [النور]: ۳۱)۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اسلامی معاشرے میں مرد و زن کے میل جول کے سلسلے میں کچھ آداب اور پابندیاں ہیں۔ ان میں سے بعض عام ہیں، جو گھر اور باہر دونوں جگھوں کے لیے ہیں اور بعض خاص ہیں، جو باہر نکلنے کے سلسلے میں ہیں۔

اس کے علاوہ دوسروں کے گھروں میں بلا اذن داخل ہونے کی بھی ممانعت ہے اور اس سلسلے میں اجازت لینے کا ضابطہ تعلیم دیا گیا ہے، جس کی رو سے گھروں میں داخل ہوتے وقت اجازت لینا ضروری ہے، ماسوا اس صورت کے، کہ اس مکان میں رہائش کے بجائے سامان وغیرہ پڑا ہو۔ مرد و زن کے مابین فاصلہ قائم رکھنے کے ضمن میں یہ احکام واضح ہیں اور ان پر عملدر آمد کے سلسلے میں احادیث کے بہت سے شواہد موجود ہیں (دیکھیے ابو الاعلیٰ مودودی: پردہ، لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۱۹۰ تا ۲۵۰)۔

گھر سے باہر نکلنے پر یہ پابندی تو ضرور ہے کہ اس کا مقصد اگر درست نہیں یا نسوانی وقار و عفت اور فرائض حیات کے خلاف ہے تو یہ پابندی تسلیم شدہ ہے، لیکن اگر گھر سے باہر نکلنے کا مقصد جائز ہے اور تمدنی معاشرتی ضرورتوں کے مطابق ہے یا ذاتی مجبوریوں کی وجہ سے ہے تو اس پر کوئی پابندی نہیں۔

ان احتیاطوں کے مد نظر اسلام میں مرد و زن دونوں کے لیے کچھ ضابطے مقرر ہیں، مثلاً عصمت کے تحفظ پر زور، (آمنا سامنا ہو جانے پر) غض بصر، عورتوں کے لیے زینت کا چھپانا اور جلباب کا استعمال، محرم و نامحرم کا امتیاز، باہر سے کسی کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے استئذان (اجازت لینا) لمبے سفر (تین دنوں یعنی اڑتالیس میل) سے زیادہ کے لیے کسی محرم یا خاوند کی ہمراہی کا ضروری ہونا۔ ان احتیاطوں کے باوجود تمدنی اور انسانی مجبوریوں کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے: ضرورت کے لیے گھروں سے باہر جانا، طبی ضرورتوں کے تحت معالج کے سامنے پردہ نہ کرنا، رشتے کے انتخاب کے وقت لڑکے کا لڑکی کو دیکھنا، وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی شرع میں ممانعت نہیں ہے۔

جن امور میں حجاب کا حکم ہے ان میں عمر کے مطابق بعض احکام ساقط ہیں، اسی طرح ان معاملات میں بھی جن میں حیا اور عصمت کے خلل کا کوئی امکان نہیں۔ کم عمر بچوں اور بچیوں نیز بکثرت آمدورفت رکھنے والے گھریلو خدام اور خادمات پر جلباب کی پابندی والے پر حجاب کا اطلاق نہیں ہوتا۔

تمدنی ضرورت کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ حیا اور عفت کی پاسداری کے ساتھ کام کاج میں اپنے مردوں کا ہاتھ بٹانے والی خواتین آج بھی ہیں اور ہمیشہ رہی ہیں۔ بیکار رہنا کوئی اسلامی رسم نہیں، بلکہ بعض اجتماعی احوال کی پیدا کردہ ہے، جس کی ذمے داری اسلام پر نہیں بلکہ معاشی احوال کی ناہمواری پر ہے۔

صوفیوں کی نظر میں ہر وہ چیز حجاب ہے جو مقصود حقیقی پر پردہ ڈال دے (الجرجانی: التعریفات، ص ۸۶)، یعنی ہر وہ چیز جس کی وجہ سے انسان حقیقت ربانی محسوس کرنے کے قابل نہ رہے، بقول الحلاج "حجاب ایک پردہ ہے جو سالک اور اس کی خواہش یا نشانے باز اور اس کے نشانے کے مابین حائل کر دیا جائے"۔

ترکیہ، ایران اور ہندوستان (پاکستان) میں اس کے زیر اثر نسائی ادب کا بڑا سرمایہ پیدا ہوا، چنانچہ عربی کی طرح ترکی،

فارسی اور اردو میں بہت سے رسالوں اور کتابوں کے علاوہ شعر و ادب کا بڑا ذخیرہ اس موضوع پر موجود ہے۔ ان سارے اثرات کے باوجود شرعی نقطۂ نظر اپنی جگہ قائم ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام (قرآن مجید) نے عورتوں (اور مردوں) کے لیے ایک معاشرتی اخلاق تجویز کیا ہے اور اس میں بے محابا خلط ملط اور بے ضرورت اختلاط کی حوصلہ شکنی کی ہے۔ [نیز رکّ بہ آآ بذیل مادہ]۔

مآخذ: عمومی: (۱) لسان العرب؛ (۲) Lane؛ (۳) ڈوزی: *Suppl*؛ (۴) وہی مصنف: *Dict.des vetements*؛ (۵) البخاری: الصحیح، بر قرآن حکیم (۳۳ [الاحزاب]: ۵۳)؛ (نیز البیضاوی و الطبری، تفسیر آیات مذکورہ در متن)؛ (۷) ابن سعد: الطبقات، طبع صادر، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۹) علی الہاشمی: المراۃ فی الشعر الجاہلی، بغداد ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) قاسم امین: تحریر المراۃ، قاہرہ ۱۸۹۹ء؛ (۱۱) المقریزی: الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ھ؛ (۱۲) الجرجانی: کتاب التعریفات، طبع Flugel، ۱۸۴۵ء؛ (۱۳) الہجویری: کشف المحجوب، اردو تراجم، نیز انگریزی ترجمہ R.A.Nicholson، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۴) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون۔

○

اَلْحِجْر: جنوبی عرب کا ایک شہر جو تیماء [رکّ باں] کے جنوب میں وادی القری سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یہ قدیم زمانے کا وہی تجارتی شہر ہے جس کا بطلمیوس *Evpa* اور پلینی Pliny نے Egra کے نام سے ذکر کیا ہے۔ یہ شہر اب موجود نہیں ہے۔ موجودہ زمانے میں اس نام کا اطلاق بدوی اس سپاٹ وادی پر کرتے ہیں جو مبرک الناقہ (مزحم) اور بیر الغنم کے درمیان کئی میل تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی زرخیز زمین میں بہت سے کنویں ہیں، جہاں بدوی بڑی تعداد میں اپنے گلوں سمیت آکر خیمہ زن ہوتے ہیں۔ الحجر سے دو سڑکیں کے کی طرف جاتی ہیں، ایک تو نجد کی سڑک، جس سے آج کل حاجی گزرتے ہیں اور دوسری شاہراہ مرو، جس سے قدیم زمانے میں زائرین کے جایا کرتے تھے۔ الحجر کے مغرب میں ایک پہاڑ ہے، جو ریت کے پتھر کی پانچ منفرد چٹانوں پر مشتمل ہے، جن پر بہت ہی خوش وضع یادگاریں تراش کر بنائیں گئی ہیں۔ کے کے جانے والے زائرین ایک دن کے لیے جبل اثالث پر قیام کرتے اور نماز ادا کرتے ہیں۔ قدیم زمانے میں یہاں کچھ بے دین اور متکبّر قسم کے لوگ موسوم بہ ثمود آباد تھے، جن کے متعلق قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ وہ چٹانوں کو کاٹ کر وہاں اپنے مسکن بناتے تھے۔ ان لوگوں کو راہ راست پر لانے کے لیے اللہ تعالٰی نے ان کے ایک ہم قوم صالح علیہ السلام [رکّ باں] کو پیغمبر بنا کر ان کے پاس بھیجا اور اونٹنی کو بطور نشان پیش کیا کہ اگر اسے نقصان پہنچایا گیا تو عذاب نازل ہوگا، لیکن جب ان لوگوں نے اپنی بت پرستی جاری رکھی اور اس اونٹنی کو مار ڈالا، حالانکہ حضرت صالحؑ ان سے اسے ضرر نہ پہنچانے کے لیے کہتے رہے، تو خدائے تعالٰی نے ان پر ایک زلزلہ نازل کیا۔ جس سے وہ نیست و نابود ہو گئے۔ الحجر کی ریتیلے پتھر کی چٹانوں کو مع ان یادگاروں کے جو ان کے اندر تراش کر بنائی گئی ہیں صالحؑ کے نام پر "مدائن صالح" یعنی "صالح کے شہر" بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسمٰعیل علیہ السّلام یہاں اپنی والدہ کے پہلو میں مدفون ہیں۔ سیرت نبوی میں بھی الحِجْر کا ذکر آتا ہے، جب ۹ھ / ۶۳۱ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تبوک کی طرف تشریف لے جا رہے تھے تو الحجر میں سے آپؐ کا گزر ہوا، سپاہیوں نے چاہا کہ یہاں آرام کریں اور یہاں کے کنووں پر اپنے آپ کو تازہ دم کر لیں، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ ایسی جگہ ٹھیریں جہاں قہر الٰہی نازل ہو چکا تھا۔ زمانۂ حال میں امیر سعود یہاں ایک شہر بسانا چاہتا تھا، لیکن ایک ایسے مقام پر جو منجانب اللہ مورد لعنت و عذاب ہو چکا تھا، از سر نو ایک شہر آباد کرنے پر علمائے دین کے شدید اعتراضات کی وجہ سے یہ منصوبہ پورا نہ ہو سکا۔ C.Huber نے دوبار الحجر کی سیاحت کی ہے۔ ایک مرتبہ ۱۸۷۹ء میں اور دوسری دفعہ (Euting کے ہمراہ) ۱۸۸۴ء میں۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ (طبع ڈ خویہ)، ۱: ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۴۴ تا ۲۵۱، ۲۷۸، تا ۲۷۹، ۳۵۲؛ (۲) ابن

ہشام: سیرۃ (طبع Wüstenfeld)، ۱: ۸۹۸ تا ۸۹۹؛ (۳) الہمدانی: جزیرۃ العرب (طبع Muller)، ص ۱۳۱ سطر ۱۳ تا ۱۵؛ (۴) یاقوت: معجم، ۲: ۲۰۸؛ (۵) Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، ۱: ۲۳، ۸۱ تا ۸۳، ۹۳ تا ۹۶، ۱۰۲ تا ۱۲۳، ۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۸۰ تا ۱۸۸، اور فہرست بذیل مادہ الحجر (el-Hejr) و مدائن صالح.

○

حدّ : (ع)، اس کے لغوی معنی ہیں دو چیزوں کے درمیان کی روک، جو ایک کو دوسری سے ملنے نہ دے یا ایک کو دوسری سے جدا کر دے؛ (۲) کسی شے کی انتہا، مثلاً زمینوں کی حد؛ (۳) دو چیزوں کے درمیان فاصلہ، ان میں سے ہر ایک کی انتہا اس کی حد ہے۔ ان کے علاوہ کچھ اور معنی بھی ہیں (جو آگے آتے ہیں)۔ ان میں سے ایک اصطلاحی معنی سزا بھی ہے۔ سزا کو حد اس لیے بھی کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مجرم کو جرم کے دوبارہ ارتکاب سے روکا جاتا ہے۔ حدود اللہ سے مراد اللہ کے احکام (اوامر و نواہی) یا حقائق معانی احکام الٰہی ہیں (دیکھیے المفردات).

فقہا کے نزدیک حد کے معنی ہیں: وہ سزا جو حق اللہ میں تجاوز کرنے کی وجہ سے (خدا کی طرف سے یا شارع علیہ السلام کی طرف سے) متعین ہے۔ حد اور تعزیر میں یہی فرق ہے۔ وہ یہ کہ حد میں سزا مقرر شدہ ہے اور قاضی یا حاکم کی رائے کا اس میں دخل نہیں اور تعزیر وہ سزا ہے جس کی تعیین قاضی یا حاکم حسب حالات خود کرتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ بعض جرائم ایسے ہیں جن پر عذاب آخرت کی وعید ہے، مگر بعض ایسی ہیں جو نظام تمدن میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے انسان کے اطمینان و سکون اور معاشرے کے امن و امان پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں۔ ان کے لیے شریعت نے حد مقرر کی ہے، یعنی (ٹھوس) سزا تجویز کی ہے، تاکہ اس دنیا میں ان افعال کے ارتکاب کی حوصلہ شکنی ہو اور نظام تمدن یا عام انفرادی انسانی امن و سکون قائم رہ سکے (کتاب مذکور، ص ۶۳۵).

شاہ ولی اللہؒ نے اسلامی سزاؤں کے تطہیری پہلو پر بہت کچھ لکھا ہے۔ اسی طرح بعض دیگر علما کے خیال میں اسلامی تاریخ کا یہ پہلو قابل غور ہے کہ اس میں حد کے نفاذ میں سختی سے بچنے کے لیے بڑی احتیاطیں ملحوظ رہی ہیں.

بعض فقہا کے نزدیک حد شریعت کی رو سے جملہ مقررہ سزائیں ہیں۔ اس کے تحت بقول بعض قصاص بھی حد ہے، لیکن اکثر فقہا کی رائے میں حدود، یعنی جن کی سزا اللہ تعالٰی یا شارع علیہ السلام نے خود مقرر کر دی ہے، یہ ہیں: (۱) زنا؛ (۲) قذف؛ (۳) سرقہ اور (۴) رہزنی.

فتح الباری میں مذکور ہے کہ حد سترہ وجوہ سے لازم آتی ہے۔ ان میں زنا، شراب نوشی اور سرقے کے علاوہ ارتداد، حرابہ اور قذف بھی شامل ہیں.

شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں قتل وغیرہ کو مظالم میں شمار کیا ہے، لیکن پھر حدود شرعیہ میں بھی ضمناً اس کا ذکر کیا ہے.

شریعت کی طرف سے مقرر کردہ سزاؤں (حدود) کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً (۱) چوری کے لیے ہاتھ کاٹ دینا، مگر معمولی چوریوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا؛ (۲) غیر محفوظ چیز کی چوری (التقاط)، اسی طرح نہب اور اختلاس (= خیانت، مال کا لوٹ لینا یا جھپٹا مار کر لے جانا) کی سزا قطع ید نہیں، بلکہ اس سے نرم ہے؛ (۳) رہزنی (قطع الطریق): اس کی سزا سخت اور عبرت انگیز ہونی چاہیے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، کتاب الحدود)، یعنی یہ کہ اسے اس کی پاداش میں قتل یا پھانسی یا مخالف سمت سے ہاتھ اور پاؤں کا کاٹنا یا جلاوطنی کی سزا دی جائے؛ (۴) زنا کی سزا رجم (سنگسار کرنا) ہے۔ غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑوں مارنے کی سزا ہے اور اس کے علاوہ ایک سال کے لیے جلاوطن کرنے کا بھی حکم ہے، جس میں قاضی کی صوابدید سے تخفیف بھی ہو سکتی ہے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، بحوالہ سابق)، مگر ان سزاؤں سے پہلے اس جرم کا قطعی ثبوت درکار ہے؛ (۵) شراب نوشی کی بھی سزا ہے، اس کی کئی صورتیں ہیں: کم سے کم چالیس ضربات تک اور زیادہ سے زیادہ اسی کوڑے تک (حوالہ سابق)؛ (۶) قذف (تہمت زنا): اس کے لیے اسی کوڑوں کی سزا مقرر ہے۔ اسی طرح قاذف کو ہمیشہ کے لیے

مردود الشہادۃ قرار دیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے ان سزاؤں کے ساتھ دو اور سزاؤں کا بھی ذکر کیا ہے: (۱) دین حق کی ہتک کی سزا اور (۲) خلافت اسلامیہ کے مخالفین اور باغیوں کی سزا۔

اسلام میں سزاؤں کا مقصد: مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام میں حدود کا نفاذ انتقام یا بے رحمی کی بنا پر نہیں۔ چونکہ حد مانع اور زاجر کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ تمام لوگوں کی مصلحت کے لیے مقرر کی گئی ہے اس لیے وہ حقوق اللہ میں داخل ہے، یعنی اس کا اصلی مقصد ان باتوں سے منع کرنا ہے جو بندوں کے لیے نقصان رساں ہیں۔

جرائم کا معاشرے کے روحانی، اخلاقی اور اقتصادی حالات سے گہرا تعلق ہے، اس لیے اسلام نے جرائم کی روک تھام کے لیے سزاؤں کے نفاذ کے مناسب طریقے اختیار کیے ہیں، بہرحال شریعت اسلامی میں جو حدود رکھی گئی ہیں، ان کا مقصد گناہ گاروں سے انتقام لینا نہیں، جیسا کہ اکثر قدیم قوانین (رومی قانون وغیرہ) میں سمجھا جاتا تھا، بلکہ ذاتی کردار میں اصلاح پیدا کرنے کے علاوہ یہ مقصد بھی ہے کہ انسانی زندگی میں عدل قائم ہو اور ظلم و جور کی بیخ کنی ہو اور لوگوں کے جان و مال اور عزت کا تحفظ کیا جائے، ظلم کے خلاف آواز بلند ہو سکے اور فتنے کا استیصال ہو۔

اسلام میں حد کی سزا سب کے لیے یکساں ہے اور اسے مملکت کے ادنی ترین آدمی سے لے کر مملکت کے سربراہ تک سب پر یکساں نافذ کیا جانا چاہیے کسی کے لیے بھی اس میں امتیازی سلوک کی کوئی گنجائش نہیں۔

مآخذ : (۱) متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ کتب حدیث و کتب فقہ، نیز بحر محیط، روح المعانی، تفسیر کبیر میں تفسیر قرآن مجید کے وہ حصے جن میں حدود کا لفظ استعمال یا ان کا بیان ہوا ہے؛ (۲) لسان العرب؛ (۳) تاج العروس؛ (۴) الراغب: المفردات؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۶) درمختار؛ (۷) البحرالرائق، مآخذ کے حوالوں کے ساتھ؛ (۸) الاشارات و التنبیہات، متن طبع Forget، ص ۱۷ تا ۲۱ (مترجمہ Goischon؛ ابو عبداللہ الخوارزمی: مفاتیح العلوم، اور (۹) السید الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات اسی قسم کی کتاب ہے۔

○

حَدَث : (ع)، ناپاکی، از روے شرع۔ ناپاکی کی دو قسمیں ہیں، جن میں سے ایک حدث اکبر ہے اور ایک حدث اصغر۔ کوئی مسلمان جو حالت حدث میں ہو مقررہ شرعی طریقے پر اپنے بدن کو دھونے سے طہارت حاصل کر سکتا ہے۔ حدث اکبر کی صورت میں بذریعہ غسل اور حدث اصغر کی صورت میں بذریعہ وضو (نیز دیکھیے جنابہ، غسل، وضو)۔ محدِث، یعنی وہ شخص جو حدث اصغر کی حالت میں ہو، اسے نہ صرف نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، بلکہ اسے طواف کعبہ کی بھی اجازت نہیں اور نہ وہ قرآن ہی کو چھو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں محدث کی نماز اور طواف دونوں شرعی طور پر باطل ہیں۔ وضو کرنے سے حدث اصغر اور غسل کرنے سے حدث اکبر (جنابت کا اثر) رفع ہو جاتا ہے۔ حدث اکبر پر بھی یہی قواعد عائد ہوتے ہیں، لیکن اس لیے کچھ مزید احکام بھی مقرر ہیں؛ دیکھیے جنابہ۔

مآخذ : دیکھیے کتب حدیث و فقہ، بذیل کتاب الوضوء و کتاب الغسل۔

حَدِیث : (۱) (ع، جمع: احادیث)۔ لفظ حدیث کے بنیادی معنی ہیں کوئی خبر یا کوئی بیان (یا کوئی نئی بات) خواہ وہ مذہب سے متعلق ہو یا دنیوی معاملات سے (اسی سے حدوث، حادثہ، حادث جیسے الفاظ بنے ہیں)، لیکن مسلمانوں میں یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم یا آپؐ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال کے لیے مختص ہو گیا ہے۔ اس آخری مفہوم میں دینی روایات کا پورا مجموعہ حدیث کہلاتا ہے اور اس کا علم "علم الحدیث" (حدیث کے مفہوم میں اثر، خبر اور سنت کے الفاظ بھی استعمال کیے جاتے ہیں) [نیز رک بہ سنت]۔

(۱) حدیث کی ابتدا، ماہیت اور موضوع: اول تو صحابہؓ آپؐ کے ارشادات و افعال (سنت) کے متعلق معلومات کے لیے بہترین سند ہیں، انہوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ارشادات سنے تھے اور آپؐ کے افعال کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ ان کے بعد تابعین کا دور آیا جنہوں نے

اپنی معلومات صحابہ سے حاصل کی تھیں اور پھر آگے چل کر تبع تابعین کا عہد آیا جن کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملنے کا موقع ملا تھا، و علی ھذا القیاس۔

کئی نسلوں تک حدیث راویوں کی روایت کی صورت میں قائم رہی، گو لکھنے اور انہیں کتابی صورت میں مرتب کرنے کا سلسلہ بھی عہد نبوی سے شروع ہو گیا تھا، لیکن اس زمانے میں محدثین زیادہ تر زبانی روایت کو ترجیح دیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے آغاز اسلام میں احادیث کی کتابت سے عارضی طور پر منع کر دیا تھا، لیکن جب قرآن و حدیث کی زبان میں امتیاز کا ملکہ راسخ ہو گیا تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو حدیث لکھنے کی خود اجازت دے دی۔ چنانچہ کئی ایک صحابہؓ بلکہ صحابیاتؓ نے بھی حدیث کے اپنے اپنے مجموعے تیار کیے۔ رفتہ رفتہ ان روایتوں کی، مع قید اسماے رواۃ، تدوین ہونے لگی۔

یہ اصول ہمیشہ مسلّم رہا ہے کہ اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت اور قرن اول کا تعامل ہی مسلمانوں کے لیے چراغ راہ اور مشعل ہدایت ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اقوال و افعال کی مزید جستجو ہوئی تاکہ نئے حالات میں ان سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ اس طرح حدیث کی تدوین کی تحریک شروع ہوئی اور بڑھی اور مجموعے تیار ہونے لگے اور صحیح اور غلط کا تفحص ہوا، یعنی علم درایت حدیث کا آغاز ہوا۔ اس لیے کہ ملت کو بگاڑنے والے مفسد اور غیر مذاہب کے غرض مند لوگوں کی طرف سے ملاوٹ کا بھی اندیشہ تھا۔

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اقوال و افعال کے متعلق روایات تعداد اور ضخامت کے لحاظ سے برابر بڑھتی گئیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے انتقال کے بعد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ملت اسلامیہ میں مختلف نوعیت کے مسائل میں تھوڑا بہت اختلاف رائے بھی پیدا ہوا، مگر مجموعی طور پر امت ہمیشہ ہر دور میں صراط مستقیم پر گامزن رہی۔

اسلامی شریعت میں قرآن مجید کے بعد حدیث نبوی کو دوسرا ماخذ سمجھا جاتا ہے۔ احادیث کی دو قسمیں ہیں۔ عام احادیث اور وہ احادیث جن حدیثوں میں عام طور پر "قال اللہ" (خدا نے کہا) کے الفاظ سے آغاز ہوتا ہے، علما نے ان کا نام "حدیث قدسی" (یا حدیث الٰہی یعنی خدائی احادیث) رکھا ہے۔

(۲) تنقید حدیث: اسلامی نقطۂ نظر سے کوئی حدیث اسی وقت قابل اعتبار سمجھی جا سکتی ہے جبکہ اس کے اسناد میں راویوں کا ایک غیر منقطع سلسلہ موجود ہو، اسی لیے علماے حدیث نے اسناد کے ناقدانہ مطالعے کی خاطر مکمل تحقیقات کی ہیں، انھوں نے نہ صرف یہ کوشش کی کہ راویوں (رجال) کے نام اور حالات دریافت کیے جائیں، بلکہ یہ بھی کہ ان کی اعتباری صلاحیت اور متن حدیث کی روایت میں ان کی قوت حافظہ، صداقت اور صحت کا جائزہ لیا جائے، تاکہ یقینی طور پر یہ پتا چل سکے کہ ان میں سے کون کون قابل اعتماد (ثقہ) تھے۔ رجال کی یہ تنقید "الجرح والتعدیل" کہلاتی ہے۔

اصطلاحی طور پر راویوں کی یہ جانچ پڑتال (معرفۃ الرجال) حدیث کے ہر طالب علم کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھی۔ اسی لیے حدیث کے اکثر مجموعوں کی شرحوں میں اسناد (رجال) کے متعلق بڑی تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ اس موضوع پر خاص تصانیف بھی ہیں، جن میں بہت سی تصانیف از قسم طبقات ہیں۔

ان راویوں (رجال) کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کے متعلق بھی علما میں اختلاف راے بھی رہا۔ تاہم زمانہ ما بعد میں جب عبادات، عقائد، اہم سیاسی اور معاشرتی مسائل دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ایک معینہ شکل اختیار کر چکے تو اکثر راویان حدیث کے قابل اعتماد ہونے اور ان بیانات کی قدر و قیمت کے متعلق ایک طرح اتفاق راے (اجماع) پیدا ہو گیا۔ اکثر بنیادی عقائد اور اصول امام مالکؒ بن انس اور امام الشافعیؒ اور دوسرے ائمہ کی تصانیف میں منضبط ہو چکے تھے، جنہیں مختلف حلقوں میں قابل اعتماد سمجھا جاتا تھا اور ان عقائد کی بنیاد زیادہ تر حدیث نبوی کی سند ہی پر رکھی گئی تھی۔ جب کچھ زمانہ اور گزر گیا تو کوئی شخص بھی ان احادیث کی صحت میں شک و شبہہ

کرنے کی جرات نہ کرتا تھا.

(۳) اقسام حدیث: (الف) سب سے پہلے ذیل کی تین اصناف ملاحظہ ہوں: (۱) صحیح: یہ نام اس بے عیب حدیث کے لیے مخصوص ہے جس کے اسناد متصل ہوں اور عادل و ضابط راوی نقل کریں اس میں کوئی علت (یعنی کمزوری) نہ ہو اور وہ جمہور محدثین کے خلاف نہ ہو؛ (۲) حسن: وہ حدیث ہے جس کے راوی صدق و امانت میں مشہور ہوں، ان پر کبھی روایت حدیث میں کذب کا اتہام بھی نہ لگا ہو، لیکن وہ حدیث صحیح کے رجال کے درجہ اتقان و حفظ تک نہ پہنچتے ہوں؛ (۳) (الف) برخلاف اس کے ہر وہ حدیث ضعیف (یعنی کمزور) سمجھی جاتی ہے جس میں نہ تو صحیح حدیث کی صفات موجود ہوں اور نہ حسن کی، بلکہ اس کے متعلق شک و شبہہ کی گنجائش ہو؛ (ب) علاوہ ازیں بعض اوقات کوئی روایت اس لیے بھی غیر یقینی ہو جاتی ہے کہ راوی کے اپنے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے الفاظ کے درمیان داخل ہو گئے ہوں اور متن کے ان دونوں حصوں کو صحیح طور الگ کرنا ممکن نہ ہو۔ ایسی حدیث کو مدرج کہتے ہیں؛ (ج) سب حدیثوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے افعال اور اقوال مذکور نہیں ہوتے، بلکہ بعض حدیثوں میں ہمیں صحابہؓ اور تابعین کے متعلق بھی معلومات ملتی ہیں۔ اس ضمن میں ذیل کی اقسام حدیث میں امتیاز کیا جاتا ہے: (۱) مرفوع، یعنی وہ حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ذکر ہو یا اس کی سند آپؐ تک پہنچے؛ (۲) موقوف جس میں محض صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کا بیان ہو او (۳) مقطوع جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد مسلمانوں کی پہلی نسل سے آگے نہ جاتی ہو، یعنی جس کا اسناد صرف کسی تابعی تک پہنچتا ہو، یا جس میں صرف تابعین کے اقوال و افعال کا ذکر ہو.

(د) اسناد کی تکمیل کے لحاظ سے مندرجہ ذیل اقسام حدیث بیان کی جاتی ہیں: اگر کوئی حدیث ثقہ راویوں کے غیر مقطوع سلسلے کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچائی جا سکے تو اسے عام طور پر مسند کہتے ہیں۔ اگر سب کے سب راویوں کے متعلق اس میں کوئی خاص ملاحظات ہوں تو وہ حدیث مسلسل کہلاتی ہے۔ اگر اسناد مکمل ہو، لیکن بہت مختصر ہو، اس لیے کہ آخری راوی نے اس روایت کو ابتدائی راوی سے صرف چند اشخاص کے واسطے سے حاصل کیا ہو، تو وہ حدیث عالی کہلاتی ہے۔ اسے بہت اچھا سمجھا جاتا ہے۔ اگر سلسلہ رواۃ غیر مقطوع اور مکمل ہو تو حدیث کو متصل کہا جاتا ہے، اگر اس کے برعکس ہو تو منقطع کہلاتی ہے، لیکن عام قاعدے کی رو سے منقطع سے وہ حدیث مراد ہے جس کے سلسلہ رواۃ میں درمیان کا کوئی راوی غیر معلوم یعنی مفقود ہو۔ مُرسَل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جسے کوئی محدث متصل اسناد سے تابعی تک لے جائے اور پھر تابعی کسی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کرے.

(ہ) طرق (یعنی راویوں کے مختلف سلسلوں) کے اعتبار سے حسب ذیل اصناف حدیث ممیز کی گئی ہیں: (۱) متواتر: وہ حدیث ہے جو (روایت کے ہر مرحلے میں) کئی اسناد سے منقول ہو (اور راویوں کی تعداد ہر مرحلے میں اتنی رہے جن کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو) اور بہت قدیم زمانے سے معروف ہو اور اس کی صحت کے متعلق کبھی کوئی اعتراض نہ اٹھایا گیا ہو؛ (۲) مشہور وہ حدیث ہے جو (روایت کے مرحلے میں) کم از کم تین معتبر راویوں سے منقول ہو یا بعض کے نزدیک وہ حدیث ہے جو اگرچہ بعد میں بکثرت رائج ہو گئی ہو، لیکن ابتدا میں قرن اول کے صرف ایک راوی سے نقل کی گئی ہو؛ (۳) عزیز: اس حدیث کا نام ہے جو (روایت کے ہر مرحلے میں) کم از کم دو راویوں سے منقول ہو، لیکن اسے متواتر یا مشہور احادیث کی طرح رواج عام حاصل نہ ہو؛ (۴) احاد: وہ حدیثیں ہیں جنہیں (روایت کے ہر مرحلے میں) صرف ایک راوی نے نقل کیا ہو؛ (۵) غریب: عام طور پر کسی ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس میں غرابت اور عام توقع کے خلاف کوئی بات پائی جاتی ہو۔ اسناد کے اعتبار سے غریب مطلق وہ حدیث ہے جو قرن ثانی میں صرف ایک تابعی سے مروی ہو۔ اگر کوئی حدیث قرون متاخرہ کے کسی ایک فرد معین سے منقول ہو تو اسے اس شخص کے اعتبار سے غریب کہا جاتا ہے۔ وہ حدیث بھی جس کے متن میں کسی غیر زبان کے الفاظ یا نادر (غیرمانوس) عبارتیں

ہوں (بلحاظ موضوع حدیث کے) غریب کہلاتی ہے۔

(۴) تدوین حدیث: یہ تاریخی حقیقت ہے کہ حدیث کی کتابت عہد نبوی میں شروع ہو چکی تھی اور عہد صحابہ کرامؓ اور عہد تابعین و تبع تابعین میں مسلسل جاری رہی۔ پہلی صدی ہجری کے گزر جانے کے بعد تدوین اور تالیف و تصنیف حدیث کی ضرورت محسوس کی گئی۔ مختلف علما نے حدیث کے متعدد مجموعے مرتب کیے ہیں جن میں سے بعض بہت مستند حیثیت رکھتے ہیں۔

ابتدا میں حدیثوں کو ان کے مصنفوں کے اعتبار سے مرتب نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ محض راویوں کے لحاظ سے (علم الرجال) ایسے مجموعے کو ان کامل الاسناد احادیث کے نام پر جو اس میں مندرج ہوں مسند کہا جاتا تھا۔ اس طرح یہ نام ایک اکیلی حدیث سے پورے مجموعے کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ بعض صحابہؓ کی مسند حدیثیں بکثرت موجود تھیں، جنہیں کتب مسانید میں کئی علما نے جمع کر دیا ہے۔ ان تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/ ۸۸۵ء) کی مسند ہے۔

اس قسم کی مسانید بعد کے زمانے میں بھی مرتب کی گئیں، مثلاً بعض علما نے ان حدیثوں کو جو بڑے بڑے مجموعوں میں شامل تھیں زیادہ سہولت کے خیال سے حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا، بعض نے ان حدیثوں کو جو امام مالک بن انسؒ کی موطا میں یا اور ایسی ہی دیگر تصانیف میں مذکور تھیں، علیحدہ مجموعوں میں شامل کر لیا، وغیرہ۔

لیکن متوخر زمانے کے تقریباً تمام مجموعات، احادیث کے مضمون کے اعتبار سے مرتب ہوئے، ایسا مجموعہ جو حدیث کے معانی و موضوع کے پیش نظر ابواب کے تحت (علی الابواب) مرتب کیا گیا ہو مصنف (یعنی ترتیب) کہلاتا ہے۔ موجودہ مجموعوں میں اولیت کا شرف مصنف ابن ابی شیبہ (۱۵۹۔ ۲۳۵ھ) کو حاصل ہے۔ اس قسم کے چھے مجموعوں کو کچھ عرصے کے بعد تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں نے عام طور پر مستند تسلیم کر لیا۔ یہ سب کے سب تیسری صدی ہجری میں مدون ہوئے، ان کے مؤلفوں کے نام یہ ہیں: (۱) البخاری (م ۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء)؛ (۲) مسلم (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء)؛ (۳) ابوداؤد (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۹ء)؛ (۴) الترمذی (۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء)؛ (۵) النسائی (م ۳۰۳ھ/ ۹۱۵ء)؛ (۶) ابن ماجہ (م ۲۷۳ھ/ ۸۸۶ء)۔ یہ کتابیں عام طور پر مختصراً الکُتُبُ الستہ ("یعنی چھے کتابیں) یا "الصحاح الستہ" (یعنی چھے قابل اعتماد مجموعے) کہلاتی ہیں۔ قرآن مجید کے بعد جو خدا کا کلام ہے صحاح ستہ دوسرے درجے کی نص تصور ہوتی ہیں۔

اگرچہ تیسری صدی میں اور بھی بعض مشہور مجموعے شائع ہوئے، مگر یہ مجموعے اسلامی دنیا میں مستقل طور پر کبھی وہ شہرت حاصل نہیں کر سکے جو صحاح ستہ کو حاصل ہے، بلکہ ان متاخر تصانیف کو قبول عام بھی بتدریج حاصل ہوا۔

اس کے بعد کے زمانے میں بھی بہت سے علما نے مجموعے تیار کیے، لیکن ان متاخر مؤلفین حدیث کا کام زیادہ تر ایسے کم و بیش جامع مجموعے تیار کرنے تک محدود رہا جس میں انہوں نے کتب ستہ اور بعض دفعہ اس کے ساتھ ساتھ بعض اور مشہور مجموعوں، مثلاً مسند احمد بن حنبل سے حدیثیں انتخاب کر کے انہیں مختلف طریق سے از سر نو مرتب کر دیا، ان میں سے ایک مجموعہ امام بغوی (م ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء) کا ہے، جس کا نام مصابیح السنہ ہے، جو کہ مسلمانوں میں ہمیشہ مقبول اور ہردلعزیز رہا ہے، اس میں ایسی منتخب حدیثیں درج ہیں جو قدیم مجموعوں سے لی گئی ہیں، اس مجموعے کی وہ تلخیص جو ولی الدین التبریزی نے تیار کی تھی، خاص طور پر مشہور ہے، اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح ہے۔

احادیث کی تشریح اور وضاحت: استنباط مسائل و احکام کے پیش نظر کئی علما نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ حدیث کے مجموعوں کی شرحیں تیار کی جائیں، متروک الفاظ اور عبارت کی تشریح ضروری تھی۔ بیشتر شارحین ان احکام اور ہدایات سے بھی بحث کرتے رہے ہیں جو احادیث سے مستنبط ہوتی ہیں اور ان مختلف آرا کی جن کی اس ضمن میں مختلف علما تائید و حمایت کرتے رہے ہیں۔ سب سے زیادہ معروف ضخیم شرحوں میں سے ہم ابن حجر (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء) اور القسطلانی (م ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء) کی شرح صحیح البخاری اور النووی (م ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۷ء) کی شرح صحیح مسلم کا ذکر کر سکتے ہیں

(براکلمان'، ۱: ۱۵۶ بعد) (شروح حدیث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی'، ۳، الباب السابع علم الحدیث'، ص ۱۶۷ تا ۱۹۹)۔

شیعہ حدیث کو اپنے نقطۂ نظر سے جانچتے تھے اور صرف ان حدیثوں کو قابل اعتماد سمجھتے تھے جو حضرت علیؓ یا ان کے ساتھیوں کی سند پر مبنی ہوں، اس لیے اس موضوع پر ان کی اپنی علیحدہ کتابیں ہیں اور مندرجہ ذیل پانچ تصانیف کو وہ خاص طور پر قابل احترام سمجھتے ہیں (۱) الکافی، از محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ء)؛ من لا یحضرہ الفقیہ از محمد بن علی بن بابویہ القمی (م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء)؛ (۳) تہذیب الاحکام؛ (۴) الاستبصار فِیْمَا اخْتُلِفَ فِیْهِ مِنَ الْاَخْبَارِ (مقدم الذکر کا انتخاب) از محمد الطوسی (م ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۷ء) اور (۵) نہج البلاغہ (جو حضرت علیؓ کے اقوال کہے جاتے ہیں) از علی بن طاہر الشریف المرتضٰی (م ۴۳۶ھ/ ۱۰۵۵ء) یا ان کے بھائی رضی الدین البغدادی (دیکھیے براکلمان'، ۱: ۱۸۷، ۴۰۴)۔

۵۔اصول روایت و درایت کی بنیاد خود قرآن مجید نے قائم کی ہے، اور حکم دیا ہے کہ روایت کی خوب چھان بین کر لیا کرو (۴۹ [الحجرات]: ۵)۔ اس میں روایت و درایت دونوں جہتوں سے اچھی طرح تحقیق کرنے کی ہدایت موجود ہے۔

علم درایت حدیث کی ایک شاخ علم الجرح و التعدیل ہے، جس کے معنی ہیں وہ علم جس میں راویوں کے کردار اور دیگر احوال کی کمزوری اور ان کے اوصاف (جن سے ان کا ثقہ یا غیر ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہے) بیان ہوتا ہے۔

چنانچہ محدثین نے بتایا ہے کہ حسب ذیل صورتوں میں روایت مجروح ہو جاتی ہے اور قابل اعتماد و اعتبار نہیں رہتی: (۱)جب وہ عقل و فہم سے منافی و معارض ہو؛ (۲) کسی اصول مسلمہ سے معارض ہو؛ (۳)محسوسات اور مشاہدات سے معارض ہو؛ (۴)قرآن مجید سے معارض ہو؛ (۵)سنت نبویؐ سے معارض ہو؛ (۶)حدیث متواتر سے معارض ہو؛ (۷)اجماع قطعی و یقینی سے معارض ہو؛ (۸)معمولی فروگزاشت پر ابدی اور سخت عذاب کی دھمکی پر مشتمل ہو؛ (۹)رکیک المعنی ہو اور اس میں شائبہ لغویت پایا جاتا ہو؛ (۱۰)اسے صرف ایک راوی روایت کرے، حالانکہ اس میں کوئی ایسا قابل اعتنا واقعہ بیان کیا گیا ہو کہ اگر وقوع میں آیا ہوتا تو بہت سے لوگوں کو اس سے واقف و آگاہ ہونا چاہیے تھا، روایت کے مندرجہ بالا اصولوں کی علامہ ابن الجوزی نے تصریح کی ہے: (فتح المغیث'، ص ۱۱۴، مطبوعہ لکھنؤ)؛ (۱۱)اس میں ایسی فضول باتیں ہوں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زبان مبارک سے نہیں نکل سکتیں؛ (۱۲)وہ انبیا علیہم السلام کے کلام سے مشابہت نہ رکھتی ہو؛ (۱۳)اس میں آئندہ کے واقعات کی بقید تاریخ و وقت بے پردہ کھلی کھلی پیشین گوئی بیان کی گئی ہو کیونکہ یہ منہاج نبوت کے منافی ہے؛ (۱۴)حضرت خضرؑ کے متعلق باتیں۔

اصول درایت ہی کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ موٹی سمجھ کے آدمی اور ایک نکتہ رس اور ذہین و فطین شخص کی روایتیں ایک معیار کی نہیں قرار پائیں گی اور مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ و علیؓ کی روایتیں ایک عام بدوی کی روایت کے برابر نہیں سمجھی جا سکتیں۔

اصول روایت: اصولِ درایت کی طرح محدثین نے اصول روایت کی طرف بھی پوری توجہ کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ (م ۱۸۱ھ) فرمایا کرتے تھے: یہ احادیث دین کا ایک حصہ ہیں پس جن سے روایت کرو ان لوگوں کی اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو اور انہیں بخوبی پرکھ لیا کرو (الجرح والتعدیل'، ۱: ۱۵)۔ محمد بن سیرینؒ نے فرمایا: بے شک حدیث دین کا حصہ ہے۔ اسی طرح ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے یہ روایت نقل کی ہے: محدثین کا اصول تھا کہ وہ جب کسی شخص سے حدیث لینا چاہتے، تو اس کی نماز اور اس کی ظاہر ہیئت و اخلاق پر بھی نظر رکھتے تھے۔ (الجرح والتعدیل'، ۱: ۱۶)۔

سب سے مقدم اور بلند پایہ احادیث کا وہ سلسلہ ہے جسے صحیح کہا جاتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کا اسناد ثقہ اور عادل راویوں سے بیان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچا ہو۔ پھر صحیح کی دو قسمیں ہیں: (۱) صحیح لذاتہ؛ (۲) صحیح لغیرہ۔ حدیث کی متعدد اقسام اس سے قبل آ چکی ہیں۔ ان کی تعریف و تعبیر کے لیے ملاحظہ ہو صبحی الصالح: علوم الحدیث'، ص ۱۴۶۔

کتب اصول حدیث: علامہ ابن حجر نے نزھۃ النظر (ص ۱) میں لکھا ہے کہ اصول حدیث میں سب سے پہلی تالیف قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمٰن بن خلاد الرّامہرمزی (م ۳۶۰ھ) کی ہے۔ جس کا نام المحدث الفاصل بین الراوی والواعی ہے۔ الرامہرمزی سے پہلے فوت ہونے والے محمد بن حبان بن احمد البستی (م ۳۵۴ھ) نے ایک کتاب التقاسیم والانواع کے نام سے لکھی تھی، لیکن وہ غالبًا دست برد زمانہ کی نذر ہو چکی ہے۔ اس وقت ہمارے پاس اصول حدیث پر سب سے پہلی مستقل کتاب المحدث الفاصل ہی ہے۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ہوئی، لیکن اس کے مخطوطے خوش قسمتی سے ابھی تک محفوظ ہیں۔ الرامہرمزی ہی کے عہد میں ایک کتاب الثواب فی الحدیث کے نام سے عبداللہ بن محمد بن جعفر بن حیان الاصفہانی (م ۳۶۰ھ) نے تالیف کی۔ ان کے بعد الحاکم ابوعبداللہ النیسابوری (م ۴۰۵ھ) کی کتاب المعرفۃ علوم الحدیث (بار اول، قاہرہ ۱۹۳۷ء، طبع معظم حسین) ہے۔ ان کے بعد دوسرے محدثین اور علما نے اس عنوان پر داد تحقیق دی۔ جن میں سے بطور خاص تقی الدین ابو عمر و عثمان بن عبدالرحمٰن المعروف بہ ابن الصلاح (م ۶۴۳ھ) کی تالیف علوم الحدیث، المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح قابل ذکر ہے، جس کا منظومہ نظم الدّرر فی علم الاثر کے نام سے زین الدین عراقی نے کیا جو الفیۃ العراقی کے نام سے مشہور ہے۔ ان کے علاوہ ابن حجر کی نخبۃ الفکر کو بھی بڑی پذیرائی ملی (دیکھیے حدیث، بذیل مادہ، در آآآ)۔

مآخذ: (۱) مفصل ماخذ کے لیے دیکھیے صبحی الصالح: علوم الحدیث، بار دوم، دمشق ۱۹۶۳ء، ص ۲۸۹ تا ۲۹۶؛ (۲) الحاکم: معرفۃ علوم الحدیث، طبع معظم حسین؛ (۳) ابن الصلاح: مقدمہ؛ (۴) احمد بن فرح: قصیدۃ غرامیہ؛ (۵) العراقی: الفیہ؛ (۶) شریف جرجانی: الرسالہ الفیہ اور اس کی شرح ظفر الامانی از عبدالحی لکھنوی؛ (۷) ابن خلدون: مقدمہ؛ (۸) ابن حجر: نزھۃ النظر اور اس کی شرح از المروی؛ (۹) وہی مصنف: فتح الباری، مقدمہ؛ (۱۰) السخاوی: فتح المغیث؛ (۱۱) السیوطی: تدریب الراوی؛ (۱۲) وہی مصنف: الفیہ؛ (۱۳) براکلمان، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۴) سرکیس: معجم المطبوعات، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۵) الاعلام، ان مصنفین کے تحت جن کا ذکر متن مقالہ میں ہے؛ (۱۶) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین۔

○

حرام: رک بہ حلال و حرام۔

○

حرم: (ع) اس کے معنی ہیں ذاتِ حُرمہ یعنی قابل عزت شے۔ قرآن مجید میں ہے وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمٰتِ اللّٰهِ (۲۲ [الحج]: ۳۰)۔ حدیث میں حرمۃ نساء المجاہدین علی القاعدین میں ان کی حرمت اور عزت ہی کا ذکر ہے۔ ابن ماجہ کی ایک حدیث (کتاب الفتن) میں کلمہ طیبہ کی عظمت کا ذکر ہے۔ بخاری کی ایک حدیث میں ہے "میں تجھے بیت اللہ کی عزت کی قسم دیتا ہوں" (کتاب المغازی نیز دیکھیے ترمذی، باب البر، ابن ماجہ، کتاب المناسک)، ان سب جگہوں میں حرمت سے عزت و تعظیم مراد ہے۔

حرم کے دوسرے معنی ہیں ممنوع۔ اسلامی اصطلاح میں مکے، مدینے اور ان کے گردا گرد کے چند میل تک کے علاقے کو حرم کہتے ہیں۔ انہیں اکثر بصیغہ تثنیہ الحرمین کہا جاتا ہے۔ انہیں حرم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عزت قائم کی ہے اور ان مقامات پر بعض افعال اور اقدامات ممنوع ہیں، مثلاً ان کے اندر جنگ نہیں ہو سکتی، ان کے درختوں وغیرہ کو نہیں کاٹا جا سکتا اور ان مقامات میں داخل ہونے والا ہر گزند سے محفوظ ہو جاتا ہے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان جگہوں کے حرم ہونے سے یہ مراد نہیں کہ مجرم اور قاتل اگر بھاگ کر حرم میں چلا جائے تو اسے گرفتار نہیں کیا جائے گا۔ مکے اور اس کے ماحول کی حرمت اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذریعے قائم فرمائی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں: "الٰہی تو نے مکے کی حرمت حضرت ابراہیمؑ کے ذریعے نافذ کی تھی اب میں تیرے ہی حکم سے مدینے کی حرمت کا اعلان کرتا ہوں۔ آئندہ سے مدینہ اپنے گردا گرد حرۃ تک حرم ہے۔" اسی طرح بخاری کی حدیث میں ہے "جیسے کہ ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا تھا۔ میں اس کے دونوں کناروں کے درمیانی

علاقے کو حرم قرار دیتا ہوں" (کتاب الجہاد)۔ قرآن مجید میں بھی حرم کا ذکر ہے: کیا ہم نے ان کے لیے امن والا حرم نہیں بنا دیا۔

حرم کا لفظ زنانخانے کے لیے، جہاں غیر لوگ نہ جا سکیں اور اس کے مکینوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس آخری مفہوم میں یہ حریم کا مترادف ہے۔ حدیث میں ہے "گھر حرم ہے، سو جو شخص تیرے حرم میں (بلااجازت) داخل ہو، تو اس کو قتل کردے"۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حُروفی : (حروفیہ) باطنی۔ تبلای رجحانات کا حامل ایک بدعتی اسلامی فرقہ، جس کی بنیاد آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں ایران میں فضل اللہ استراباذی نے رکھی تھی۔

اس فرقے کا بانی ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء میں استراباذ میں پیدا ہوا، اس کا نام عبدالرحمٰن رکھا گیا، اس نے اپنی زندگی کا آغاز ایک صوفی کی حیثیت سے کیا اور وہ بالخصوص اس احتیاط کی وجہ سے مشہور تھا جو وہ حرام غذا کھانے سے اجتناب برتتا تھا، حتی کہ لوگ اسے "حلال خور" کہنے لگے تھے۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اس نے مکے کا پہلا حج کیا اور واپسی پر کچھ عرصہ خوارزم میں مقیم رہا۔ بعد ازاں اس نے دوسرا حج کرنے کا ارادہ کیا، لیکن وہ خواب میں اشارہ پا کر مشہد میں امام علیؑ الرضاؑ کے مزار کی زیارت کو گیا اس کے بعد وہ مکے گیا اور پھر دوبارہ خوارزم چلا گیا۔ کئی اور خواب دیکھنے کے بعد اسے ایک خاص طور پر معنی خیز خواب میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مقصد حیات کیا ہونے کو ہے۔ جب وہ بیدار ہوا تو فضل اللہ نے پرندوں کو گاتے ہوئے سنا اور وہ ان کی زبان کسی حد تک سمجھنے لگا۔ اس نے ابتدا میں خوابوں کی بصیرت افروز تعبیروں کے ذریعے ہی اپنے مرید بنائے، پھر فضل اللہ خراسان گیا، جہاں اسے ایک اور مرید مل گیا۔ بعد ازاں وہ اصفہان گیا، جہاں وہ تو تچی کی مسجد میں مقیم ہو گیا۔ آہستہ آہستہ اس گروہ کی تعداد بڑھتی گئی اور کئی دوسرے ملکوں کے لوگ بھی فضل اللہ کی تعبیر رؤیا میں قابلیت اور اس کی اور اس کے پیروؤں کی سادہ اور دیانت دارانہ زندگی سے متاثر ہو کر کشاں کشاں آنے لگے۔ قرآن مجید کے علاوہ فضل اللہ کو یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس کتابوں (توراۃ، زبور اور انجیل) کا بھی کامل علم تھا، جن کا حوالہ وہ اپنے جاویدان نامہ میں اکثر دیتا ہے۔ فضل اللہ کی تعبیر رؤیا زیادہ تر خوابوں کے ذریعے مافی الضمیر معلوم کر لینے کے مختلف مظاہر پر مشتمل تھی۔ وہ اکثر خواب دیکھنے والے کو، قبل اس کے وہ اپنے خواب سنائے، اس کے خیالات بتا دیتا تھا۔ چالیس سال کی عمر میں، جب وہ تبریز میں تھا، اسے ایک نیا تجربہ ہوا، یعنی اسے حروف کے خفیہ معانی اور نبوت کی اہمیت کا علم حاصل ہو گیا۔ اب صوفی سے بڑھ کر فضل اللہ ایک نئی مذہبی تحریک کا بانی بن گیا۔ اصفہان واپس آکر وہ کچھ عرصہ ایک غار میں تنہا رہا۔ مصادر میں فضل اللہ کی ذات میں اس ظہور خداوندی کی مختلف تاریخیں دی گئی ہیں، جن میں سب سے زیادہ قرین قیاس ۷۸۸ھ/ ۱۳۸۶ء یا ۷۸۹ء ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی سال فضل اللہ نے اپنی بڑی کتاب جاویدان نامہ کبیر لکھی تھی۔ بقول ابن حجر العسقلانی (انباء الغمر فی ابناء العمر) اس نے تیمور لنگ کو اپنا مذہب قبول کرنے کی دعوت دی تھی، اس نے اپنی زندگی کا آخری حصہ شروان (اب باکو) میں بسر کیا، جہاں اس نے تیمور لنگ کے بیٹے میران شاہ کے پاس تیمور کے اس فیصلے سے بچنے کے لیے پناہ لے لی تھی جو اس نے سمرقند میں اس شہر کے راسخ العقیدہ فقہا سے ملاقات کے بعد صادر کیا تھا، لیکن میران شاہ نے بجائے اس کی مدد کرنے کے اسے گرفتار کروا دیا۔ شروان سے، جہاں بحالت اسیری اس نے اپنا وصیت نامہ لکھا، اسے نخچوان کے قریب قلعہ النجق میں لے جایا گیا اور وہاں ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کے قتل ہونے کی جگہ (مقتل) کچھ عرصے تک اس کے پیروؤں کا کعبہ بن گیا اور میران شاہ اس کے نئے مذہب کا دجّال کہلانے لگا (حروفی کتابوں میں اس کا ذکر ماران شاہ = سانپوں کا بادشاہ کے طور پر لیا جاتا ہے)۔

فضل اللہ کا پہلا خلیفہ اس کا مرید علیؔ الاعلیٰ ہوا، جو حروفی مذہب سے متعلق کئی کتابوں کا مصنف ہے اور جس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ قرہ قویونلو کے بادشاہ یوسف کو، جس نے

میران شاہ کو شکست دی تھی، حروفی مذہب کا پیرو بنا لے۔ اسے ۸۲۲ھ/ ۱۴۱۹ء میں قتل کر دیا گیا؛ اس کے بعد کہ اس نے آناطولی میں حروفی عقیدے کی اشاعت کی، جہاں وہ ۸۰۲ھ/ ۱۴۰۰ء ہی میں چلا گیا تھا اور بکتاشیہ [رکّ باں] میں حروفی خیالات داخل کرنے میں مدد کرتا رہا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ قیر شہر میں حاجی بکتاش کے تکیے کی زیارت کو گیا تھا۔ ۸۴۸ھ۔ ۱۴۴۴ء میں ایک حروفی مبلغ ادرنہ میں ولی عہد شہزادہ محمد (آئندہ فاتح قسطنطنیہ) کا مہمان رہا، جس نے اسے ملحد قرار دے کر زندہ جلوا دیا۔ آناطولی میں حروفی عقائد، دیگر عقائد کے پہلو بہ پہلو، بکتاشیوں کی عجیب و غریب برادری میں باقی رہے اور ترکی ادب میں کئی اچھے حروفی شاعر شامل ہیں، بالخصوص نسیمی [رکّ باں در ۱۱۱] جسے ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء میں حلب میں زندہ جلوا دیا گیا تھا۔

باوجود اس نسبۃً قلیل مدت کے جس کے دوران میں یہ ایک منظم تحریک کی شکل میں قائم رہا، حروفی فرقے کو کئی مذہبی افتراقات اور اختلافات کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سے سب سے بڑا فرقہ نُقطَوِیّہ تھا، جسے فضل اللہ کے ایک سابق مرید محمود پسی خانی نے قائم کیا تھا، جو گیلان کا رہنے والا تھا اور جسے حروفی برادری سے خارج کر دیا گیا تھا۔

فضل اللہ کی تین اہم تصانیف ہیں: (۱) جاویداں نامہ، جو نثر میں ہے اور نصف فارسی میں اور نصف استراباذ کی فارسی بولی میں لکھا گیا ہے؛ (۲) محبت نامہ اور (۳) عرش نامہ (منظوم)، تینوں ابھی تک صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ یہ تصانیف مقامی بولی کے لحاظ سے بھی دلچسپ ہیں۔ فرقے کے مختلف پیروؤں کے تحریر کردہ بہت سے حروفی رسائل، مختصر کتابچے اور نظمیں موجود ہیں، لیکن ان میں سے وہ خاص طور پر اہم ہیں جو اس کے خلیفہ اور مستند شارح علیّ الاعلیٰ کی تصنیف ہیں، یعنی استوا نامہ، محشر نامہ (نثر میں) اور چار مثنویاں، بشارت نامہ (تحریر کردہ ۸۰۳ھ/ ۱۴۰۱ء)، توحید نامہ، کرسی نامہ (تحریر کردہ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۸ء) اور قیامت نامہ (تحریر کردہ ۸۱۴ھ/ ۱۴۱۲ء)۔

عقائد: حروفی مذہب میں حروف کی باطنی خصوصیت پر زور دیا گیا ہے اور اس کا نام در حقیقت اس کی اسی خصوصیت سے ماخوذ ہے (حرف، جمع: حروف)۔ حروفیہ کے سب سے اہم مسائل نبوت اور انسان کے بارے میں اس کے عقائد ہیں، جن میں سے پہلا مسئلہ واضح طور پر اس طریقے سے پیدا ہوا: محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو واقعی خاتم النّبیین کہہ سکتے ہیں، کیونکہ آپ پر نبوت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد نیا دور، جو دور نبوت سے برتر ہے، شروع ہوتا ہے، یعنی دورِ ولایت اور یہ بھی فضل اللہ میں خدا کے ظہور والے دور سے مرتبے میں پیچھے رہ گیا۔ کائنات قدیم ہے، کیونکہ تخلیق (تجلی) کا عمل دائمی ہے۔ اس کے عقائد میں ہندوؤں کے عقیدہ تناسخ (آواگون) کی جھلک پائی جاتی ہے۔ گو اس کی تعبیر مختلف ہے۔

حروفی انسان (اور بالخصوص انسان کامل فضل اللہ) میں خدا کے ناقابل رسائی خزانے (کنز مخفی) کے صحیح، مسلسل اور مرئی ظہور کے عقیدے کی مدد سے خدا اور انسان کی باہمی تعلق کے مسئلے کو حل کرتے ہیں جس کے چہرے پر در حقیقت صاف حروف میں خدا کا اسم ذات اللہ لکھا ہوا ہے۔

اس سے ہمیں حروفی باطنیت کا سراغ ملتا ہے۔ اللہ (جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اپنی ذات میں ناممکن الادراک ہے) اپنے آپ کو کلمے میں ظاہر کرتا ہے۔ پھر کلمہ آوازوں سے مرکب ہے اور آوازیں، اسلامی روایت میں، ہمیشہ حروف سے مطابقت رکھتی ہیں، لہٰذا حروف کا (اور ابجد کے مطابق ان کی عددی قیمت کا بھی) پورا مجموعہ خدا کی قدرتِ تخلیق و تجلی کے امکانات کا مجموعہ اور خود خدا ہے، جو جلوہ گر ہو گیا ہے، اسی لیے حرفوں کو اتنی اہمیت دی گئی ہے، نیز ان "تعبیری" حسابوں کو بھی جو ان سے کیے جاتے ہیں۔ اس حساب کے مختلف طریقے اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کی مثالیں نہیں دی جا سکتیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے قرآن حکیم کی اپنی ایک باطنی تفسیر کر لی۔

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، شروع میں حروفیوں کی ایک خود مختار مذہب کی حیثیت سے اپنی ایک الگ تنظیم تھی اور ان کی اپنی رسوم اور نمازیں تھیں، جنھیں علیّ الاعلیٰ کے ایک اہم باب میں بیان کیا گیا ہے۔ اس جگہ کا ج جہاں فضل اللہ کو قتل

کیا گیا تھا' ذوالقعدہ کے مہینے میں کیا جاتا تھا (یعنی اسی مہینے میں جس میں اسے قتل کیا گیا تھا) اور مذکورہ استوا نامہ کی رو سے' "مقتل کے دروازے کا اٹھائیس مرتبہ طواف کرنے کے بعد حروفی دنیا کے مشرق و مغرب کے چالیس عارفان حق کے نام لیتے ہیں اور دیگر رسوم بجا لاتے ہیں' الغرض حروفی مذہب مکمل طور پر ایک جداگانہ مذہب ہے' اس لیے امت مسلمہ نے اس مسلک کے حاملین کو ہمیشہ مرتد خیال کیا ہے۔

مآخذ : (۱) صادق کیا: نقطویان یا پسی خیان' تہران ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۴۱ء۔ مذکورہ بالا فصل میں حروفیت پر تمام بنیادی مآخذ مل جائیں گے (نیز رک بہ حروفیہ' در آآآ بذیل مادہ).

○

حریم : (ع) مادہ ح ر م (اسی سے حرم' احرام' حرام' حرمہ ہے)۔ عربی میں اس کے متعدد مفہوم ہیں' جو اصل مفہوم سے مربوط ہیں۔ لسان میں ہے: "جسے چھونا منع ہو اور جس کے قریب جانے کی اجازت نہ ہو وہ حریم ہے"۔ محرم کے کپڑوں کو بھی حریم کہتے ہیں جنہیں ایام جاہلیت میں عرب طواف کرتے وقت اتار دیتے تھے۔ البتہ اگر کوئی قریشی انہیں پہننے کے لیے کپڑے مہیا کر دیتا تو وہ کپڑے پہنے جاسکتے تھے' اس لیے ایسے قریشی کو حرمی کہتے تھے اور عرب کے اشراف عموماً قریش میں اپنے اپنے لیے حرمی رکھتے تھے۔ حدیث میں ہے کہ عیاض بن حمار المجاشعی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حرمی تھے۔ محل شاہی کے اردگرد کی اس جگہ کو بھی حریم کہتے ہیں جہاں داخلہ ممنوع ہو اور اس کی حفاظت کی جاتی ہو۔ بیوی کو بھی حریم کہتے ہیں کیونکہ خاوند اس کی حفاظت اور مدافعت کرتا ہے۔ خانہ کعبہ کے اردگرد چار دیواری کے اندر کے حصے اور پھر ہر مقدس مقام کو بھی حریم کہتے ہیں۔

فارسی میں اس لفظ کے استعمال نے توسیعی صورتیں اختیار کیں' گرداگرد کعبہ' مقدس مقام' وہ مقام جس کی حفاظت و مدافعت فرض ہو' ایک اصطلاح جو کسی مکان کے اس حصے کے لیے مستعمل ہے' جہاں نامحرموں کا داخلہ ممنوع ہو' اسی سے ان سب مستورات کو بھی "حریم" (جمع: حرم) کہتے ہیں جو حرم کے اندر مقیم ہوں۔ کلمہ حریم کا اطلاق اس اراضی پر بھی ہوتا ہے جو زراعت یا تعمیر کی غرض سے مالک کی مرضی کے بغیر استعمال میں لائی جائے' فارسی میں کلمہ حریم عام مکان' احاطے اور مکان کی چار دیواری کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔

اپنی ترکی شکل حرم Harem میں یہ لفظ کئی یورپی زبانوں میں داخل ہو چکا ہے۔

مآخذ : (۱) احمد امین: ضحی الاسلام ...؛ (۲) ابوالاعلی مودودی: پردہ؛ (۳) ابوالکلام (ترجمہ المراۃ المسلمہ) نیز رک بہ حجاب' نکاح' وغیرہ.

○

حِزب : مادہ ح ز ب' بمعنی (۱) طائفہ جماعت؛ (۲) نصیب و حظ یعنی حصہ' (۳) جند الرجل یعنی فوجی دستہ (تاج العروس)؛ (۴) ہم خیال اور ہم رائے لوگ' خواہ وہ ایک جگہ اکٹھے نہ بھی ہوئے ہوں (لسان العرب)۔ حزب کا لفظ نیک اور بد' اچھی اور بری دونوں قسم کی جماعتوں پر یکساں استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کے دونوں استعمال موجود ہیں۔ اچھے لوگوں کے متعلق (۵[المائدۃ]:۵۶) اور برے لوگوں کے متعلق (۵۸[المجادلہ]:۱۹)۔ اسی طرح جنگ خندق کے موقع پر قریش' غطفان اور بنو قریظہ وغیرہ کے جو لشکر صحابہ کی جماعت (حزب اللہ) کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہوئے تھے انہیں قرآن مجید نے احزاب کہا ہے (۳۳[الاحزاب]: ۲۲).

حزب کے معنی وِرد اور قرآن مجید کی حصے کے بھی ہیں۔ صاحب تاج العروس نے سب سے پہلے اس کے یہی معنی دیے ہیں' یعنی کسی حصہ کتاب' عبارت یا دعا کا وظیفہ۔ درویشوں کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ لفظ خاص طور سے ان سے وابستہ ہو گیا' چنانچہ مصر میں ہر طریقۂ تصوف ایک حزب ہے (Lane: *Modern Egyptians*' باب ۱۸)۔ اس لفظ کا استعمال ہر طریقے کی رسمی دعا کے لیے بھی ہوتا ہے' جو باقاعدہ طور پر نماز جمعہ کے بعد زاویے یا تکیے یا مسجد ہی میں کی جاتی ہے اور جس میں قرآن مجید کے انتخابات بھی شامل ہوتے ہیں [رک بہ ذکر]۔ اس دستور سے بظاہر اس لفظ کا ایک اور محدود استعمال وجود میں آیا' یعنی لفظ حزب کا استعمال دعاؤں کے ان

مجموعوں کے لیے بھی ہونے لگا جنہیں بعض سربرآوردہ بزرگان دین نے ترتیب دیا۔ الغزالی نے احیاء، کتاب ۹ (کتاب الاذکار) کے آخری حصے میں ایسی مشہور ادعیہ جمع کی ہیں جنہیں حضرت آدمؑ سے لے کر متفرق صوفیہ کرام تک مختلف لوگوں نے مرتب کیا ہے، (نیز دیکھیے الجاحظ: کتاب البیان، ۲: ۱۲۷ بعد، قاہرہ ۱۳۱۳ھ)۔ ادعیۃ القرآن، ادعیہ الرسول اور ادعیۂ ماثورہ کے نام سے دعاؤں کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ جن احزاب کا ذکر حاجی خلیفہ (۲: ۵۶ تا ۶۰) اور براکلمان (۲: ۱۲۲) نے کیا ہے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے مجموعوں پر حزب کے لفظ کا اطلاق چھٹی صدی ہجری سے پہلے نہیں ہوا۔ تاریخ میں سب سے پہلے حزب کے نام سے دعاؤں کے جس مجموعے کا ذکر ملتا ہے وہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ) کا مجموعہ ہے۔ اس کے بعد اور بہت سی احزاب لکھی گئی ہیں۔ الشاذلی (م ۶۵۶ھ) کی حزب البحر کی بھی بڑی شہرت ہے، جسے الحزب الصغیر بھی کہتے ہیں تاکہ اسے اسی مصنف کی ایک طویل تر حزب سے ممیز کیا جاسکے، جو نسبۃً کم مشہور ہے۔ الحزب الصغیر ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۷ء میں لکھی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب حزب البحر رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف سے مؤلف کو القا ہوئی تھی۔ اس کا مکمل متن ابن بطوطہ کے سفرنامے (۱: ۴۰) میں مندرج ہے۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ گروہ یا طائفے کے معنی میں اس لفظ کا استعمال تو بہت پرانا ہے، لیکن سیاسی جماعت کے معنی میں اس کا استعمال نیا ہے۔ Badger نے انگریزی عربی لغت (English Arabic Lexicon 1881) میں حزب کا ترجمہ جماعت کیا ہے اور Hava نے عربی انگریزی لغت میں اس کا ترجمہ آدمیوں کی جماعت، انسانوں کا جتھا اور گروہ یا شاخ کر دیا ہے۔(سیاسی جماعت کے معنی میں حزب کے لیے رکّ بہ سیاست، سیاسی تحریکیں، جماعت، انجمن، جمعیہ، دستور در آآآ؛ نیز دیکھیے آآ لائڈن، بار دوم، مقالہ حزب (سیاسی).

○

حِزْقِیْلؑ : (= حزقیال، حزقی ایل Ezekiel) بن بوری، ان کی والدہ جب بہت عمر رسیدہ ہو گئیں تو انہوں نے اللہ سے اولاد کے لیے دعا مانگی جو قبول ہو گئی۔ حزقیل کالب کے جانشین تھے۔ ان کا ذکر قرآن مجید میں نام کے ساتھ نہیں آیا، مگر عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ سورۃ البقرہ کی آیۃ ۲۴۳: "اے پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم! کیا تم نے ان لوگوں کے حال پر نظر نہیں کی جو اپنے گھروں سے موت کے ڈر سے نکل کھڑے ہوئے اور وہ ہزاروں ہی تھے۔ پھر اللہ نے انہیں کہا کہ تم مر جاؤ پھر اللہ نے انہیں جلا اٹھایا" میں حزقیل (۲۷: ۱ تا ۱۰) کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح قرآن مجید (۲۱[الانبیاء]: ۸۵) میں ذوالکفل کا ذکر ہے۔ یہ ذوالکفل کون تھے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ یہود کے نزدیک ذوالکفل سے مراد حزقیل ہی ہیں۔

الثعلبی (ص ۱۴۸) اور الطبری (۱: ۵۳۰ و ۵۳۸) میں حزقیل کے متعلق مختلف روایتیں ہیں جو بڑی حد تک بائبل اور بابلی تالمود سے ماخوذ ہیں (دیکھیے البغوی: تفسیر معالم التنزیل اور تفسیر ابن کثیر، بذیل ۲: البقرۃ: ۲۴۳).

الثعلبی (ص ۱۰۱) کے بیان کے مطابق فرعون مصر کی مجلس مشاورت کے ایک رکن کا نام بھی حزقیل تھا، مگر الکسائی کے نزدیک اس کا نام حزبیل (= حربیل) ہے۔ وہ ابتدا میں ایک بڑھئی تھا، حضرت موسیٰؑ کی والدہ نے اس سے ایک چھوٹا سا صندوق بنانے کی درخواست کی تاکہ وہ اس کے اندر اپنے نوزائیدہ بچے کو بند کر کے سمندر میں ڈال دیں، لیکن وہ آدمی فوراً شاہی پولیس کے پاس اس بات کی اطلاع کرنے کے لیے چلا گیا، مگر اس کی زبان مفلوج ہو گئی اور اس کی قوت گویائی جاتی رہی۔ اس کی گویائی نے اس وقت عود کیا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس راز کو ظاہر نہیں کرے گا۔ اس کے بعد وہ حضرت موسیٰؑ کی پوشیدہ طور پر عزت کرنے لگا اور تمام خطرات سے ان کی حفاظت کی ۴۰[المومن]: ۲۹).

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ، طبع ڈ خویہ، ۱: ۵۳۵ تا ۵۳۸؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۰۱ و ۱۴۸؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۲۰۲.

○

حَسَنُ البصریؒ : ابو سعید بن ابی الحسن یسار

البصری (۲۱ھ / ۷۲۸ء)، اموی عہد میں بصرے کے مشہور واعظ اور صوفی جو تابعین [رک باں] کے طبقے سے تھے۔ ان کے والد پیروز، عراق میں میسان کی فتح کے موقع پر اسیر ہو گئے تھے۔ انہیں مدینے لایا گیا، جس کے بعد ان کی مالکہ نے انہیں آزاد (عتق) کر دیا اور پھر انہوں نے حسن کی والدہ خیرۃ سے شادی کر لی۔ ایک روایت کی رو سے حسنؒ بصرے میں ۲۱ھ / ۶۴۲ء کو پیدا ہوئے۔ ان کی پرورش وادی القری میں ہوئی اور جنگ صفین کے بعد وہ بصرے چلے گئے۔ اپنی نوجوانی میں انہوں نے مشرقی ایران کی فتوحات میں حصہ لیا (۴۳ھ / ۶۶۳ء اور بعد کے سال)۔ بعد ازاں وہ اپنے انتقال (۱۱۰ھ / ۷۲۸ء) تک بصرے ہی میں رہے۔ ان کی شہرت کا انحصار ان کی انتہائی دینداری اور دیانت داری بطور راوی حدیث شہرت پر ہے، جس نے ان کے معاصرین کو بہت متاثر کیا (Ritter، ص ۱۴ ببعد، ۳۳، حاشیہ ۵) اور سب سے بڑھ کر ان کے مشہور مواعظ اور اقوال پر، انہوں نے اپنی پوری زندگی ایک باعمل صوفی کے طور پر گزاری، جو وہ خود کرتے، اسی کی تلقین کرتے تھے۔ یہ مواعظ، جن کے محض کچھ اجزا محفوظ رہ گئے ہیں، ابتدائی عربی نثر کے باقی ماندہ بہترین نمونوں میں سے ہیں۔ یہ بلا وجہ نہیں تھا کہ مؤلفین، مثلاً الجاحظ اور المبرد نے انہیں اموی عہد کے سیاسی رہنماؤں کی مشہور تقریروں کے ساتھ اسلوب کے مثالی نمونوں کے طور پر نقل کیا ہے اور ان کے بعض اقوال لغت کی اہم کتابوں میں بھی درج کیے گئے ہیں (المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۱۵۸)۔ انہوں نے اپنے زمانے کے حکمرانوں، یعنی عراق کے والیوں پر بیباکی سے نکتہ چینی کی ہے۔ ان کی بے باکی کا یہ عالم تھا کہ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں انہوں نے الحجاج کی جانب سے شہر واسط کی تعمیر پر اعتراض کر دیا۔ وہ ان سے ناراض ہو گیا آخر انہیں الحجاج کی وفات تک روپوش ہو جانا پڑا (Schaeder، ص ۵۵، ۶۳؛ Ritter، ص ۵۳ تا ۵۵)۔ تاہم حسن ان لوگوں کو بنظر استحسان نہ دیکھتے تھے جو بدعنوان والیان ملک کو برطرف کرنے کے لیے بغاوتوں کی کوشش میں حصہ لیتے تھے۔ جب ابن الاشعث (۸۱ھ / ۷۰۰ء) کے حامیوں نے انہیں اپنے نے ساتھ شامل ہونے کو کہا تو انہوں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ ظالموں کے تشددانہ افعال خدا کی طرف سے عذاب ہیں جس کا مقابلہ تلوار سے نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اسے صبر سے برداشت کرنا چاہیے (Schaeder، ص ۵۶-۵۷؛ Ritter، ص ۵۱)۔ اپنے مواعظ میں وہ برابر دنیوی رجحانات اور مال و دولت سے محبت کے خلاف تنبیہ کرتے رہے (Ritter، ص)۔ جو لوگ مال و دولت جمع کرتے، انہیں وہ شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے ایک شخص کو، جو ان کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا تھا اور اپنی دولت مندی کی وجہ سے مشہور تھا، محض اس کی دولت کی وجہ سے رد کر دیا (Ritter، ص ۲۵)۔ وہ گناہوں کو بڑی سختی سے جانچتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ گناہگار اپنے افعال کا پوری طرح ذمہ دار ہے۔ وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو بری الذمہ نہیں کر سکتا کہ سب افعال خدا نے پیدا کیے ہیں۔ یہ قدریہ کا نقطہ نظر ہے۔ ان کا ایک مداح شاعر الفرزدق [رک باں در ۱۱] بھی تھا، جس نے انہیں اپنی بیوی نوار کی طلاق کے ایک شاہد کی حیثیت سے طلب کیا تھا (الکامل، ص ۷۰)۔

حسن کی تصانیف اب نہیں ملتیں۔ مذکورہ بالا مواعظ کے شذرات کے علاوہ، عمر بن عبدالعزیز کے نام ایک زاہدانہ و واعظانہ نوعیت کا رسالہ ملتا ہے (Ritter، ص ۶۱ ببعد)، ایک رسالہ مکے میں ایک "بھائی" کے نام، جسے انہوں نے مجاورت، یعنی مکے میں سکونت کی تلقین کی ہے (Ritter، ص ۸-۹ اور ۵۴) فرائض پر ایک کتاب، جس کے مستند ہونے کا ابھی ثبوت نہیں ملا (Ritter، ص ۷-۸)۔ الفہرست (۱/۳۴) کی رو سے حسن نے ایک تفسیر لکھی تھی۔ L.Massignon نے در *Essai*، ص ۱۶۲-۱۶۳)۔ اس تفسیر قرآنی کی بعض جزئیات کا ذکر کیا ہے۔ G.Bergstrasser نے (در *Islamica*، ۲: ۱۱ ببعد)، حسن کی ان قرآنی قراءتوں سے بحث کی ہے جنہیں دیکھنے کے لوگ مشتاق تھے۔ حدیث کے ناقدوں نے حسن پر کڑی نکتہ چینی کی ہے، ان کا خیال ہے کہ حسن روایت حدیث میں غیر محتاط تھے۔ الذہبی نے المیزان (بذیل مادہ) میں انہیں بہت "غیر محتاط" کہا ہے (Ritter، ص ۲-۳)۔

ان کا نام کئی صوفی سلسلوں کی بھی ایک کڑی نظر آتا ہے اور اخلاقی پند و نصیحت کی تصانیف میں ان کے اقوال بے

شمار بار نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے زہد و تقشف کا اثر بصرے میں تا دیر قائم رہا۔ بصرے کی صوفی مسلک کی بڑی کتاب، یعنی ابوطالب المکی کی قوت القلوب، میں کہا گیا ہے کہ حسن اس علم میں جس کی ہم نمائندگی کرتے ہیں، ہمارے امام ہیں، ہم ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کے طور طریقوں کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے چراغ سے روشنی حاصل کرتے ہیں (قوت، ۱: ۱۴۹)۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، ۷/ ۱: ۱۱۴ بعد؛ (۲) الفہرست، ص ۱۸۳؛ (۳) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن خلکان: وفیات، عدد ۱۵۵؛ (۶) الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۳۲؛ (۷) ابوطالب المکی: قوت القلوب، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، مواضع کثیرہ؛ (۸) فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع Nicholson، ۱: ۲۳ بعد؛ (۹) ابن الجوزی: آداب الحسن البصری، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۰) اخبار حسن البصری، مخطوطہ ظاہریہ، دمشق، دیکھیے فہرس، (۱۱) احسان عباس: الحسن البصری، قاہرہ ۱۹۵۲ء)۔

○

الحسن بن الصباح : (= حسن صباح) فرقہ حشیشین کا بانی۔ روضۃ الصفا وغیرہ کی بعض عبارتوں کی رو سے، جو سرگذشت سیدنا (دیکھیے مادہ حشیشون) پر مبنی ہیں، حسن حمیری بادشاہوں کی نسل سے ہونے کا دعوٰی رکھتا تھا، لیکن اس سلسلے میں میرخواند نے نظام الملک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کے آبا و اجداد اپنے وطن میں دہقان تھے۔ ابن الاثیر میں اسے صرف الرازی یعنی ری کا باشندہ کہا گیا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن جب اسے فاطمی دعوت کی تبلیغ میں سعی کرنے پر مائل کیا گیا تو وہ نوجوان تھا۔ اس وقت ایران میں داعی اعظم (عبدالملک) ابن عطاش تھا۔ ابن عطاش نے اسے ۴۶۴ھ/ ۱۰۷۱-۱۰۷۲ء میں اپنا نائب مقرر کیا اور ۴۶۹ھ/ ۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں فاطمی خلیفہ المستنصر کے پاس قاہرہ جانے پر مامور کیا، چنانچہ وہ ایران، عراق عرب اور شام کا سفر کرتا ہوا ۴۷۱ھ/ ۱۰۷۸ء میں وہاں پہنچا۔ المستنصر کی جانشینی کے سلسلے میں جو کشمکش ہوئی اس میں وہ نزار کا طرفدار ہو گیا، جبکہ بعض اور اشخاص المستنصر کے بیٹوں میں سے ایک اور کو ترجیح دیتے تھے اور وہی اپنے والد کی وفات پر عملی طور پر المستعلی کے لقب سے مصر کے تخت پر متمکن ہو گیا۔ اس کے بعد الحسن مشرق میں واپس آ گیا اور انہماک کے ساتھ مختلف مقامات میں نزار کے دعوے کی تائید کرنے لگا۔ بالآخر ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰-۱۰۹۱ء میں اس نے الموت [رک باں] کے سنگین قلعے پر تصرف حاصل کر لیا، اگرچہ جو روایات اس ضمن میں (سرگزشت سیدنا اور تاریخ گزیدہ میں) درج ہیں وہ محض افسانے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اسی طرح، دیگر تدابیر سے، اس نے دوسرے قلعوں پر بھی (غالبًا ابن عطاش کے حکم سے) قبضہ کر لیا۔ جب تک مؤخر الذکر زندہ رہا، حسن نے کوئی نمایاں کام نہیں کیا، مشہور و معروف سلجوقی وزیر نظام الملک پہلے ہی ایک عرصے سے اسے شک کی نگاہوں سے دیکھ رہا تھا، اس خطرناک مخالف (یعنی نظام الملک) کو بے ضرر بنا دینے کے لیے حشیشین نے قتل کا طریقہ اختیار کیا، یہ ایک ایسا حربہ تھا جسے آئندہ سالوں میں وہ بکثرت استعمال کرنے والے تھے۔ جن لوگوں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا گیا اس فہرست میں نظام الملک کا نام سرفہرست تھا، چنانچہ ۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ غالبًا اسی زمانے میں حشیشین کی جماعت نے ایک خفیہ انجمن کی صورت اختیار کی۔ یہ بات واضح ہے کہ اس وقت کے حالات ان کے موافق تھے، اور برکیاروق کی وفات کے بعد ہی اس بات کا امکان پیدا ہوا کہ سلطان محمد حشیشین کی دہشت گردی کا خاتمہ کرنے پر سنجیدگی سے غور کر سکے۔ جب ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۶-۱۱۰۷ء میں شاہ دز فتح ہو گیا اور ابن عطاش کو قتل کر دیا گیا تو ان کے دوسرے ٹھکانے بھی ایک ایک کر کے سرنگوں ہو گئے اور بالآخر الموت کی باری بھی آ گئی۔ لیکن اس قلعے کے محاصرے کے دوران میں سلطان محمد فوت ہو گیا (۵۱۱ھ/ ۱۱۱۷-۱۱۱۸ء)، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی فوج منتشر ہو گئی۔ اس طرح حسن، جسے بظاہر ابن عطاش کی موت کے بعد حشیشین کا داعی اعظم تسلیم کر لیا گیا تھا، بچ گیا۔ اس کے سات سال بعد وہ (۵۱۸ھ/ ۱۱۲۴ء) میں حسن، کیا بزرگ امید روذباری کو اپنا جانشین بنانے کے بعد فوت ہو گیا۔

حسن نے بظاہر خلوت نشینی اور زہد کی زندگی بسر کی،

اور روزبار میں اخلاقی معاملات میں ایک سخت گیرانہ روش اختیار کی۔ اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو سزائے موت دی، ایک کو قتل کے جرم میں اور دوسرے کو شراب نوشی کی وجہ سے۔ وہ فلسفیانہ طبیعت رکھتا تھا۔ اس نے بڑی معقولیت سے تصنیف کا کام کیا۔ ہمارے پاس اس کی خود نوشت سوانح حیات کا ایک جز، علم کلام پر اس کے ایک رسالے کا ایک فقص اور بعض اور تصانیف ہیں جو اس کی طرف منسوب ہیں اور بہت ممکن ہے کہ اس کی ہوں۔ اس نے فارسی میں شیعی نظریۂ تعلیم کی ایک نہایت منطق قسم کی تشریح کی کہ مذہبی عقیدے میں مطلق اختیار کو ضرور تسلیم کرنا چاہیے۔ نظریے کی اس صورت کو اس زمانے کی نزاری تعلیمات میں مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی۔

متاخر نزاریوں میں حسن کو "دعوۃ جدیدۃ" کی اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ اصلاح یافتہ اسمٰعیلی تحریک مصری حکومت کے ادبار کے زمانے سے شروع ہوئی۔ نزار کی وفات کے بعد وہ حجت، متوفی امام کا زندہ ثبوت اور اماموں کے سلسلے میں مختار کڑی تھا، جو بعد میں الموت میں ظہور پذیر ہوئے۔ اسے سیدنا (= ہمارا آقا) کہا جاتا تھا، اور اس کی قبر مزار بن گئی۔ باہر کے لوگوں نے پوری نزاری تحریک کی تنظیم کو اور بالخصوص فدائیوں کی تنظیم اور تربیت کو، جنہوں نے ممکن ہے بعد میں ایک خاص فوجی دستہ بنا لیا ہو، اس سے منسوب کر دیا۔

متاخر نزاری علم کلام میں سے مختصر حوالوں اور شاید خلاصوں کے علاوہ حسن کی تصانیف میں سے جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ الشہرستانی اور رشید الدین: جامع التواریخ اور الجوینی (جو کم مکمل ہے) میں محفوظ ہے، موخرالذکر دو اس کی زندگی کی بابت بنیادی مواد دیتے ہیں۔ بحث اور ماخذ کے لیے دیکھیے *The Order of* :Marshall G. S. Hodgson *Assassins: the struggle of the early Nizai Ismailis against the Islamic world.* (ہیگ ۱۹۵۵ء)۔ اسمٰعیلیہ پر ایک غیر انتقادی لیکن دلچسپ جدید بحث کے لیے دیکھیے جواد المسقطی: حسن (بار دوم، اسمٰعیلیہ تنظیم پاکستان، کراچی ۱۹۵۳ء یا ۱۹۵۸ء)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الحسن بن علیؓ: (بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم)، ابو محمد، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بڑے نواسے، حضرت فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کے پہلے صاحبزادے۔ ۱۵ رمضان المبارک ۳ھ / یکم اپریل ۶۲۵ء کو مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے، (الذہبی نے رمضان کے بجائے شعبان کو زیادہ صحیح تسلیم کیا ہے سیر اعلام النبلاء، ۳:۱۶۶)۔ حضرت علیؓ نے حرب نام رکھا تھا، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بدل کر حسن رکھا (الاستیعاب، ۱: ۱۴۲)۔

ان کی کنیت (ابو محمد) بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تجویز فرمائی، لیکن اس نام کا ان کا کوئی فرزند نہ تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: "یہ میرا بیٹا سردار ہے اور امید ہے کہ خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان صلح کرائے گا (البخاری)۔

ابتدائی زندگی اپنے نانا اور والدین کے سایۂ عاطفت میں اطمینان سے گزری۔ عہد صدیقی میں حضرت حسنؓ کی صغر سنی کا زمانہ تھا اور موصوف کے بارے میں حضرت صدیقؓ کا طرز عمل ان کے ارشادات سے واضح ہے۔ ان کا عام ارشاد یہ تھا کہ اہل بیت کے معاملے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خیال کرو (البخاری)۔

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں جب دیوان (دفتر) اور بیت المال قائم کیا اور مسلمانوں کے لیے ان کے درجات کے مطابق سالانہ وظیفے مقرر کیے تو ان کے لیے بھی بدری صحابہ کے برابر یعنی پانچ ہزار وظیفہ مقرر فرمایا۔ (البلاذری: فتوح البلدان، ذکر العطاء فی خلافۃ عمر بن الخطابؓ)۔

حضرت عثمانؓ کا برتاؤ بھی حضرت حسنؓ کے ساتھ شفقت آمیز تھا۔ ان کے عہد خلافت میں وہ جوان ہو چکے تھے، اس لیے جنگوں میں بھی شریک ہوئے، چنانچہ ۳۰ھ میں سعید بن العاصؓ کی ماتحتی میں طبرستان پر فوج کشی ہوئی تو حضرت حسنؓ نے بھی اس میں حصہ لیا۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنے کا طوفان اٹھا اور باغیوں

نے مدینہ منورہ میں ان کے مکان کا محاصرہ کر لیا تو حضرت علیؓ نے حضرت حسنؓ کو حضرت عثمانؓ کی حفاظت کے لیے متعین کردیا۔ اس مدافعت میں حضرت حسنؓ زخمی ہوئے اور باغی اس دروازے سے داخل نہ ہو سکے،جہاں حضرت حسنؓ کا پہرہ تھا' تاہم وہ ایک دوسری دیوار پھاند کر اندر پہنچ گئے اور حضرت عثمانؓ کو بہ حالت تلاوت قرآن پاک شہید کر دیا (السیوطی: تاریخ الخلفاء)' حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جانشینی کے متعلق رائیں مختلف تھیں' اکثریت حضرت علیؓ کے حق میں تھی اور انھیں سے قبول خلافت کے لیے زیادہ اصرار ہو رہا تھا۔ حضرت حسنؓ نے اس موقع پر والد ماجد کو مشورہ دیا کہ جب تک تمام ممالک اسلامیہ کے لوگ آپ سے قبول خلافت کی درخواست نہ کریں' اس وقت تک آپ اسے قبول نہ فرمائیں۔

حضرت علیؓ کی بیعت کے بعد جنگ جمل پیش آئی۔ اس جنگ میں شرکت کے لیے حضرت حسنؓ نو ہزار چھے سو پچاس کوفیوں کو ساتھ لے کر مقام ذی قار پہنچے جہاں حضرت علیؓ ٹھیرے ہوئے تھے۔ اور جنگ جمل میں شرکت فرمائی۔

اس کے بعد ۳۷ھ میں جنگ صفین پیش آئی۔ اس میں بھی بجز شرکت کے کوئی خاص عملی حصہ مستند روایات سے ثابت نہیں ہوتا۔

رمضان المبارک ۴۰ھ میں حضرت علیؓ کے زخمی ہو جانے کے بعد ان سے حضرت حسنؓ کی جانشینی کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: "نہ میں حکم دیتا ہوں اور نہ روکتا ہوں"۔ حضرت علیؓ کی تجہیز و تدفین سے فراغت کے بعد کوفے کی مسجد جامع میں حضرت حسنؓ کے لیے بیعت خلافت ہوئی (بقول المسعودی حضرت علیؓ کی وفات سے دو روز بعد) بیعت کرنے والوں کی تعداد بیس ہزار سے اوپر تھی۔

بیعت سے چار ماہ بعد حضرت حسنؓ اہل عراق کو ساتھ لے کر اور حضرت معاویہؓ اہل شام کو ساتھ لے کر جنگ کے لیے نکلے۔ دونوں لشکر بمقام مسکن آمنے سامنے ہوئے' اس وقت حضرت حسنؓ نے اندازہ فرما لیا کہ دونوں میں کسی فریق کی شکست اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دوسرا فریق برباد نہ ہو جائے۔ یہی امر صلح کا محرک ہوا اور حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کو صلح کے لیے لکھا (الاستیعاب' ۱: ۱۴۰)۔ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت حسنؓ کی تمام شرائط مان لیں' پھر حضرت معاویہؓ اور حضرت حسنؓ ساتھ ساتھ کوفے میں داخل ہوئے۔ حضرت حسنؓ قصرؒ میں اترے اور حضرت معاویہؓ نخیلہ میں (الاصابہ' بحوالہ ابن سعد' ۱: ۳۲۹)۔

کوفے میں داخلے کے بعد حضرت معاویہؓ کی بیعت ہوئی۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت حسنؓ سے تقریر کی درخواست کی۔ چنانچہ آپ نے مجمع عام میں اپنی دست برداری اور امیر معاویہؓ سے صلح کا اعلان کیا۔

یوں حضرت حسنؓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پیشگوئی پوری ہو گئی کہ "میرا یہ بیٹا سردار ہے' امید ہے خدا اس کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں میں صلح کرائے گا"۔ یہ سال مسلمانوں میں "عام الجماعۃ" کے نام سے مشہور ہوا' اس لیے کہ ان کا تفرقہ مٹ گیا تھا اور وہ متحد ہو کر ایک جماعت بن گئے تھے۔

مدت خلافت کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں چار ماہ کی مدت بتائی گئی ہے اور بعض میں آٹھ ماہ سے کچھ اوپر۔ صحیح یہ ہے کہ آپ کی بیعت ۲۰ رمضان ۴۰ھ کو ہوئی او ۱۵ جمادی الاولی ۴۱ھ کو آپ دست بردار ہو گئے۔ اس طرح کل مدت سات ماہ اور چھبیس روز ہے۔

حدود خلافت کے متعلق المسعودی نے صرف سواد عراق اور جبل کا نام لیا ہے۔ الاستیعاب میں عراق کے علاوہ خراسان کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسد الغابہ میں حجاز اور یمن وغیرہ کے نام بھی آتے ہیں۔ مگر حجاز کا نام اس لیے درست نہیں کہ ۴۰ھ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے امارت حج کے فرائض ادا کیے تھے اور انھیں کسی نے امیر نہ بنایا تھا گویا اس وقت تک حجاز میں حضرت معاویہؓ کا دخل تھا اور نہ حضرت حسنؓ کا۔

صلح کے بعد حضرت حسنؓ مدینہ منورہ چلے گئے اور باقی عمر روضہ نبویؐ کے جوار میں گزار دی۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت الٰہی میں صرف ہوتا تھا۔

وہ صدقۂ و خیرات میں بڑے دریا دل تھے۔ تین مرتبہ کل مال کا نصف حصہ خدا کی راہ میں دے دیا' یہاں تک کہ اگر

دو جوڑے جوتے ہوتے تو ایک پاس رکھا اور دوسرا خیرات کر دیا (اسد الغابہ)۔ دو بار پورا مال اسباب اٹھا کر بانٹ دیا (حوالہ سابق)۔

۱۵ ہجری سے آپ کے لیے پانچ ہزار درہم سالانہ وظیفہ مقرر تھا۔ اس وقت عمر مبارک بارہ برس کی تھی یہ وظیفہ ۴۰ھ تک جاری رہا۔

وفات ربیع الاول ۵۰ھ میں بمقام مدینہ منورہ ہوئی (المدائنی)۔ حافظ ابن حجر نے اسی قول کو اصح کہا ہے (تہذیب)' اس کے علاوہ ۴۴ھ' ۴۹ھ' ۵۱ھ' ۵۶ھ' ۵۸ھ' اور ۵۹ھ کے اقوال بھی ملتے ہیں۔ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ کی وفات زہر وغیرہ سے ہوئی (اس سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض میں زہر دینے یا دلانے والے یا والی کا نام نہیں۔ بعض میں یہ روایت ضعیف انداز میں بیان ہوئی ہے)۔

بعض روایتوں میں ہے کہ کئی بار زہر دیا گیا (الاستیعاب اور المسعودی)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ آخری علالت چالیس روز رہی۔ آخری بار جو زہر دیا گیا وہ فیصلہ کن تھا (المسعودی)۔ نماز جنازہ مدینہ منورہ میں سعید بن العاصؓ الاموی نے پڑھائی۔ امام حسینؓ نے خود انھیں آگے کیا اور فرمایا کہ سنت یہی ہے کہ امیر شہر نماز پڑھائے۔ جنازے پر بے شمار لوگ جمع ہو گئے تھے۔

بیویوں میں سے ام بشیر بنت ابو مسعود انصاری اور خولہ کے نام یقینی طور پر معلوم ہیں۔ جعدۃ بنت الاشعث کا نام زہر خورانی کے سلسلے میں آیا ہے۔ ان تینوں کے علاوہ دو اور بیویوں کا ذکر آتا ہے' لیکن ان کے نام معلوم نہیں۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ ایک فزاری قبیلے کی تھی اور دوسری اسدی قبیلے سے۔

تاریخ الیعقوبی میں آپ کے بیٹوں کے نام یہ آئے ہیں: الحسن' زید' عمر' القاسم' ابوبکر' عبدالرحمٰن' طلحہ اور عبیداللہ۔

آپ نے چند حدیثیں بھی روایت کیں' فتوے بھی دیتے تھے' لیکن اعلام الموقعین کی تصریح کے مطابق فتوؤں کی تعداد بہت کم ہے۔ جو تقریریں آپ سے منقول ہیں ان سے واضح ہے کہ جوہر خطابت سے بھی آپ کو خاصا حصہ ملا تھا۔ کتاب العمدۃ (فی الشعر لابن رشیق القیروانی) میں آپ کا ایک شعر بھی نقل ہوا ہے۔ تاریخ الیعقوبی میں آپ کے متعدد حکیمانہ اقوال مذکور ہیں۔

حضرات شیعہ کے نزدیک وہ بارہ اماموں میں سے دوسرے امام تھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حسنی : رک بہ سید شریف۔

○

الحسینؓ بن علیؓ : بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی القرشی الہاشمی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نواسے' حضرت فاطمہ زہراؓ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے فرزند' سید الشہدا' امامیہ اثنا عشریہ کے تیسرے امام۔ امام حسینؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی آغوش میں پرورش پائی۔ آپؓ مدینہ منورہ میں ۳ شعبان ۴ھ/ جنوری ۶۲۶ء پیدا ہوئے (بحار الانوار' ۱۰: ۱۳۶)۔ بعض حضرات نے ۵ شعبان ۴ھ کو ترجیح دی ہے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۳: ۱۸۸)۔

امام حسینؓ اپنے بھائی حضرت امام حسنؓ سے کچھ ہی چھوٹے تھے' آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دونوں سے یکساں محبت فرماتے تھے۔ دونوں فرزند اپنے نانا کی تصویر تھے (سیر اعلام النبلاء' ۳: ۱۸۸؛ ارشاد' ص ۱۸۰)۔

۱۱ھ/ ۶۳۲ء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رحلت فرمائی۔ ۳ جمادی الآخرہ ۱۱ھ کو امام حسینؓ کی والدہ ماجدہ حضرت فاطمہؓ زہرا نے رحلت کی (منتہی الامال' ۱: ۹۹)۔ دونوں حادثے براہ راست اہل بیت کے لیے انتہائی سخت تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کو حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ سے جو محبت تھی' اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر الفاروقؓ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت امام حسینؓ اور حضرت امام حسنؓ کے لیے پانچ پانچ ہزار درہم کا وظیفہ مقرر کیا۔

۳۵ھ/ ۶۵۵ء میں حضرت علیؓ کی بیعت عام ہوئی۔

۳۶ھ / ۶۵۷ء میں آپ کو بصرے آنا پڑا۔ کوفے کو دارالخلافہ بنانے کے بعد امام حسینؓ مدینے سے کوفے تشریف لے آئے۔ جنگ جمل (میں حضرت امام حسین میسرہ (بائیں بازو) کی کمان کر رہے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۱۹۳) جنگ صفین اور دوسرے معرکوں میں بھی وہ اپنے والد کے ہمراہ رہے۔

۲۱ رمضان ۴۰ھ کو حضرت علیؓ دنیا سے رخصت ہوئے تو امام حسینؓ کوفے میں موجود تھے اور والد بزرگوار کی تجہیز و تکفین میں امام حسنؓ کے ساتھ رہے۔ اس کے بعد امام حسنؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین صلح کے معاملات پیش آئے۔ اس تمام روداد میں بھی امام حسینؓ اپنے بڑے بھائی کے ہمراہ رہے۔ صلح کے بعد تمام اہل بیت کوفے سے مدینے تشریف لے آئے۔

مدینے میں امام حسینؓ اپنے بڑے بھائی کے زمانے میں خاموشی کے ساتھ دینی خدمات بجا لاتے رہے، تاآنکہ ۲۸ صفر ۵۰ھ میں آپ نے شہادت پائی۔

امام حسینؓ کا وہ کارنامہ جس نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی وہ عاشورہ ۶۱ھ میں آپ کی شہادت ہے (عقبہ بن سمعان: مقتل الحسین، مطبوعہ لکھنؤ؛ ضحاک: مقتل الحسین، مطبوعہ راولپنڈی ۱۹۵۴ء)۔

امام حسین رضی اللہ عنہ نے اسلام کے ارتقاء کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، اسلامی تاریخ کے جملہ واقعات ان کے سامنے ہوئے۔ اس لیے جب یزید کو ولی عہد نامزد کیا گیا تو امام حسینؓ نے سخت مخالفت کی۔ اس پر شام سے ان کی جواب طلبی ہوئی۔ اس کے جواب میں انہوں نے حکومت پر سخت تنقید کی اور اپنے خیالات واضح کرتے ہوئے یزید کی ولی عہدی کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا (بلاغۃ الحسین، مطبوعہ ہند، ص ۱۵۴)۔ اس کے بعد رجب ۶۰ھ / ۶۸۰ء میں یزید نے اپنی حکومت کا اعلان کر دیا اور مدینہ منورہ میں اپنے والد کی وفات کا خط لکھا اور ایک مختصر حکم بھیجا: "حسین اور عبداللہ بن عمرو عبداللہ بن زبیر کو بیعت پر مجبور کرو اور پوری سختی کرو یہاں تک کہ یہ لوگ بیعت کر لیں (الطبری، ۶: ۱۸۸؛ ابن الاثیر، الکامل، مصر ۱۳۵۷ھ، ۳: ۲۶۳)۔ ولید بن عتبہ بن ابی سفیان اس زمانے میں مدینے کا گورنر تھا۔

ولید سے حضرت امام حسینؓ کی ملاقات ۲۷ رجب کو ہوئی۔ ۲۸ رجب کو حضرت امام حسینؓ نے مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ کا رخ کیا۔ آپ کے ہمراہ آپ کے فرزند، بھتیجے اور دوسرے اہل بیت تھے۔

امام حسینؓ پہلے رسول اللہ کے مزار اور والدہ کی قبر پر آئے اور زیارت کی (ابو مخنف، ص ۱۵)۔ اس کے بعد وہ مدینے سے عام شاہراہ سے ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ میں ۴ شعبان ۶۰ھ کو داخل ہوئے۔ ادھر عراق میں یزید کی حکومت کے خلاف بد دلی پھیل گئی، کوفے کے لوگوں نے امام حسینؓ کو طلب کے خط لکھنا شروع کیے۔ اب کوفے والوں کے مطالبے اور وقت کی نزاکت کا تقاضا کچھ اور تھا، اس لیے انہوں نے ابتدا میں حضرت مسلم ابن عقیل کو عراق روانہ کیا۔ حضرت مسلم کوفے پہنچے تو وہاں ان کا زبردست استقبال ہوا اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر امام حسینؓ کے لیے بیعت کی، مگر یزید نے ابن زیاد کو بھیج کر ان کے حامیوں کو بے حد خوف زدہ کیا، بلکہ خاص خاص آدمیوں کو قید کر لیا اور حضرت مسلم بن عقیل اور ہانی بن عروہ کو شہید کر دیا۔ حضرت امام حسینؓ نے صورت حال کا اندازہ فرمانے کے بعد عین ۸ ذوالحجہ کو اپنا حج عمرے سے بدلا۔ طواف کے بعد، جب حاجی عرفات و منیٰ کے لیے نکلے تو وہ عراق جانے کے لیے مکے سے باہر آئے (الارشاد، ص ۲۰۱؛ الاخبار الطوال، ص ۲۴۵)۔ اس موقع پر ابن عباس، فرزدق اور عبداللہ بن جعفر وغیرہ نے انہیں واپس چلنے کو کہا تو آپ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو خواب میں دیکھا ہے اور اب میں ان کا حکم پورا کروں گا (الارشاد، ص ۲۰۲)۔ چنانچہ آپ کوفہ کے ارادے سے روانہ ہو گئے۔ زبالہ میں ایاس کے ہاتھوں محمد بن اشعث کا وہ خط ملا جس میں جناب مسلم کی وصیت کے مطابق حضرت حسینؓ کو کوفے آنے سے منع کیا گیا تھا۔ انہوں نے وہ خط اور قیس بن مسہر کی خبر شہادت لوگوں کو سنائی اور انہیں بتایا کہ مسلم اور ہانی دونوں شہید ہو چکے ہیں۔ اس خبر کے بعد کم ہمت لوگ رخصت ہو کر چلے گئے اور وہ مخلصین کو لے کر وادی عقیق کی طرف بڑھے۔ غالباً امام حسینؓ قادسیہ کا راستہ بدل کر ۲ محرم ۶۱ھ / ۶۸۰ء کو کربلا میں جا پہنچے (دیکھیے

سید علی نقی: شہید انسانیت، ص ۲۵۵ ببعد)۔

کوفے کی ناکہ بندی تھی اور حر بن یزید تمیمی ایک ہزار سپاہیوں کے ساتھ امام کو گھیرے میں لے چکا تھا، ۲ محرم (یکم محرم) کو امام حسینؓ کربلا میں اترنے پر مجبور ہو گئے، ۳ محرم کو عمر بن سعد چار ہزار سواروں کے ساتھ آ گیا (الاخبار الطوال، ص ۱۵۳، اردو ترجمہ، لاہور، ص ۴۴۱ تا ۴۴۲)۔

عمر بن سعد اور امام حسینؓ کے درمیان متعدد ملاقاتیں ہوئیں مگر یہ تمام ملاقاتیں بے نتیجہ رہیں۔ حضرت حسینؓ نے عمر بن سعد کے ذریعے ابن زیاد کو کہلوایا کہ وہ حضرت حسینؓ کو (۱) یا واپس مکہ مکرمہ لوٹ جانے دے؛ (۲) یا آپ کو مملکت اسلامیہ کی سرحد پر جانے دے، تاکہ آپ وہاں جا کر دشمنوں سے جنگ کریں اور یا (۳) پھر وہ انہیں یزید کے پاس روانہ کر دے، تاکہ وہ اس سے اپنا معاملہ خود طے کر لیں، مگر ابن زیاد نے اصرار کیا کہ ان کے ہاتھ پر ہی بیعت یزید کی جائے۔ حضرت امام حسینؓ نے اسے تسلیم نہ کیا۔

روایات کے مطابق عمر بن سعد کی فوج نے ۹ محرم کو حملہ کرنے کی غرض سے پیش قدمی کی، مگر حضرت امام حسینؓ نے ایک رات کی مہلت طلب کی، جس کے بعد دشمن کی فوج واپس چلی گئی۔

امام حسینؓ اور ان کے تمام ساتھی رات بھر نماز و دعا اور خضوع و خشوع کے ساتھ عبادت میں معروف رہے (الطبری، ۶: ۲۴۰؛ الارشاد، ص ۲۱۶)۔

۱۰ محرم کو صبح سے ظہر تک یکے بعد دیگرے جاں نثاران امام میدان میں آتے اور داد شجاعت دے کر جام شہادت پیا۔ محققین کا خیال ہے کہ اس معرکے میں کم و بیش بچاس حضرات نے جام شہادت پیتے رہے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے عبدالرزاق المقرم: مقتل الحسین، ص ۲۶۰؛ شہید انسانیت، ص ۳۶۲)۔

آخر میں حضرت حسینؓ تنہا رہ گئے۔ آپ نے اس موقع پر کمال پامردی اور ہمت و شجاعت کا مظاہرہ کرتے ہوئے نہایت بہادری سے جنگ کی اور تقریباً نماز عصر کے وقت زخموں سے نڈھال ہو کر جام شہادت نوش کیا (۱۰ محرم ۶۱ھ)۔

حضرت امام حسینؓ کی یہ عظیم الشان قربانی تاریخ اسلام میں ہمیشہ یادگار رہی ہے۔ اہل تشیع ہر سال محرم کے دس دنوں میں، اس واقعے کی یاد میں سوگ مناتے اور محافل عزا منعقد کرتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حشویہ : (حشویہ، حیشویہ یا اہل الحشو)، ظواہر پر انحصار کر کے تجسیم کا قائل گروہ۔ السبکی نے شرح الاصول لابن الحاجب میں حشویہ کو راہ راست سے بھٹکا ہوا ایسا گروہ قرار دیا ہے جو آیات مقدسہ کو ظاہری معنوں پر محمول کرتے ہیں اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس سے یہی مراد ہے۔ یہ لوگ ظاہری کلمات کو قابل ترجیح سمجھتے تھے اور ان کی لفظی تاویل کرتے تھے۔ ان لوگوں میں سے بعض کے نام الشہرستانی (طبع Cureton، ص ۷۷) نے بیان کیے ہیں، جنہوں نے اس بنا پر ایک شہرت مذموم حاصل کر لی تھی اور سعدیہ تو کرامیہ جماعت سے متعلق تھے اور نہ اس شیعی فرقے سے جس کا یہی مسلک تھا۔ سالمیہ بھی انہیں لوگوں میں شامل ہیں۔ معتزلہ اصحاب الحدیث کی پوری جماعت کو حشویہ کہتے تھے، اس لیے کہ وہ ایسے کلمات کا استعمال جائز سمجھتے تھے جن میں خدا کی طرف اعضائے انسانی منسوب کیے گئے ہیں۔ اگرچہ حشویہ کی مخصوص جماعت کے برعکس اہل سنت اور دیگر سلف صالحین یہ کہتے تھے کہ صفات الٰہیہ کے بارے میں ظواہر کلمات سے وہی مراد ہے جو صحیح طور پر اللہ تعالیٰ کا مقصود ہے۔ وہ ان کلمات کا استعمال بالعموم لفظ "بلا کیف" کے ساتھ کرتے تھے۔

مآخذ : (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۳۹۲ تا ۳۹۷؛ (۲) الخفاجی: شفاء؛ (۳) A.N.Nadir : معتزلہ؛ (۴) A.S.Halkin : در JAOS، عدد ۵۴ (۱۹۳۴ء): ۱ ببعد.

○

الحشیشیہ : = الحشیشیون، الحشاشون، الحشاشین، یہ نام ازمنۂ متوسطہ میں اسمٰعیلی فرقے کی نزاری شاخ کے شام میں رہنے والے پیرووں کا پڑ گیا تھا۔ صلیبیوں نے اس نام کو

شام سے یورپ میں پہنچا دیا۔ صلیبیوں کے مغربی ادب نیز یونانی اور عبرانی کتابوں میں یہ نام مختلف شکلوں کے ساتھ ملتا ہے۔ فدائی کی شکل میں اس نے آخر کار فرانسیسی اور انگریزی میں راہ پائی اور اس کی مترادف شکلوں میں اطالوی، ہسپانوی اور دوسری زبانوں میں۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل یہ لفظ دین دار یا جوشیلے کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، اس طرح فدائی کے ساتھ مطابقت رکھتا تھا۔ بارہویں صدی عیسوی میں بھی پرووینسل (Provencal) شعرا خواتین کے ساتھ اپنی جان نثارانہ محبت میں اپنا موازنہ فدائیوں کے ساتھ کرتے تھے، لیکن جلد ہی نزاریوں کی سفاکانہ تدبیروں، نہ کہ ان کی فدائیت نے، یورپی زائرین کو مشرق کی طرف کھینچا اور اس لفظ کو نئے معنی دیے اور شام میں ایک پر اسرار فرقے کا نام ہونے کی وجہ سے فدائی قاتل کے معنی میں ایک اسم نکرہ بن گیا۔ دانتے پہلے ہی اسے استعمال کر چکا ہے اور چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اس کے شارح (Francesco da Buti) نے اس کی یہ توضیح کی ہے کہ فدائی سے مراد وہ شخص ہے جو روپیہ لے کر (اجیر بن کر) کسی دوسرے کو قتل کر دے۔

حشیش درحقیقت اردو کے لفظ بھنگ (cannabis Sativa) کا عربی متبادل ہے اور حشاش بھنگ پینے والے کا ایک عام نام ہے، تاہم De Sacy بہت سے متأخر مصنّفین کی اس رائے کو تسلیم نہ کرتے ہوئے کہ فدائیوں کو یہ نام اس لیے دیا جاتا تھا کہ وہ اس کے عادی تھے، کہتا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس فرقے کے رہنما حشیش کا خفیہ استعمال کرتے تھے اور ان کے خیال میں یہ اس لیے کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے داعیوں کو اس بہشت کی نعمتوں کا پہلے سے ذائقہ چکھا دیں، جو ان کے مقاصد کی تکمیل کے بعد ان کی منتظر ہے۔ وہ اس توجیہ کا تعلق مارکوپولو کی بیان کردہ کہانی کی جنت کے خفیہ باغات سے قائم کرتا ہے جن میں مدہوش فدائیوں کو داخل کیا جاتا تھا۔ اس قسم کے اشارے مشرقی اور مغربی ادب کی دوسری کتابوں میں بھی پائے جاتے ہیں (مارکوپولو، طبع A.C.Moule و P. Pelliot، لنڈن ۱۹۳۸ء، ۱: ۴۰ ببعد)۔ اس نے ایک عربی عشقیہ داستان بھی نقل کی ہے، جس میں استعمال کی جانے والی نشہ آور چیز کو بنج (= بھنگ) کہا گیا ہے۔ یہ کہانی قدیم ہے اور اس کی قدیم ترین روایت (یعنی Lubeck کے آرنلڈ والی) یقیناً بارہویں صدی عیسوی کے اواخر کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا سردار انہیں خود خنجر دیتا ہے، جو اس مخصوص کام کے لیے پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ اس قصے کو، جو حشیش کے خوابوں کی قدیم ترین سرگزشت ہے، متأخر مصنّفین نے مختلف روایتوں کے ساتھ دہرایا ہے۔ تاہم یہ یقینی طور پر ایک عوامی کہانی ہے، جو شاید حشیشیہ کے نام کا سبب ہونے کے بجائے ایک نتیجہ ہے۔ اس زمانے میں حشیش کا استعمال اور اس کے اثرات معلوم تھے اور خفیہ نہ تھے، کسی فرقے کی جانب سے حشیش کے استعمال کی تصدیق نہ تو اسمٰعیلی کرتے ہیں اور نہ ثقہ سنی مصنّفین۔ حشیشیہ کا نام بھی شام تک محدود ہے اور شاید غلط استعمال کی وجہ سے ہے۔ معاصر ایرانی یا کسی اور غیر شامی اسمٰعیلی نے یہ نام کبھی استعمال نہیں کیا، شام میں خود اسمٰعیلی اسے استعمال نہیں کرتے تھے (ماسوا ایک مناظراتی رسالے کے جسے فاطمی خلیفہ الآمر نے اپنے نزاری مخالفوں کے خلاف شائع کرایا (A.A.A. Fyzee: الہدایہ الآمریہ، لنڈن و بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۷) اور غیر اسمٰعیلی مصنّفین نے بھی کبھی کبھی استعمال کیا ہے، چنانچہ المقریزی، حشیش کی اصل اور اس کے استعمال کے متعلق ایک نسبۃً لمبی بحث میں کسی ایرانی اسمٰعیلی کا ذکر کرتا ہے، جو آٹھویں صدی ہجری کے تقریباً آخر میں قاہرہ آیا اور اس نے حشیش کا ایک خاص آمیزہ تیار کر کے فروخت کیا۔ وہ اسمٰعیلیوں کو حشیشیہ نہیں کہتا اور نہ اس فرقے ہی کا حشیش سے کسی خاص تعلق کا ذکر کرتا ہے (الخطط، طبع بولاق، ۲: ۱۲۶ تا ۱۲۹)۔ اس طرح "حشیشی"، اسمٰعیلیوں کے ضمن میں شام تک محدود مقامی نام معلوم ہوتا ہے (شاید نفرت کے اظہار کے لیے۔ اس کے ذریعے وہ ان کے کردار پر تنقید کرتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ یہ ان کی خصوصیت ہے)۔

مآخذ: (۱) B.Lewis: *The Sources for the history of the Syrrion assassins*، در Speculum، ۲۷ (۱۹۵۲ء): ۴۷۵ تا ۴۸۹؛ (۲) وہی مصنف: *The Ismailities and the Assassins* در

طالع اعلیٰ A history of the Crusades 'The first lundred years :ا ج 'K.M. Setton طبع 'M.W.Baldwin' فلاڈلفیا ۱۹۵۵ء' ص ۹۹ تا ۱۳۲ .

○

حضرۃ : صوفیہ کے نزدیک خدا تعالیٰ کی جناب میں قلباً حاضر ہونے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ غیبت اس کا متلازم ہے' یعنی ماسوی اللہ سے غیاب' اس بحث کے متعلق کہ اللہ سے اپنی اسی نسبت کے اظہار کے لیے حضرۃ یا غیبت میں سے کس اصطلاح کو ترجیح دینا چاہیے یا باالفاظ دیگر ان میں سے کون سا عنصر زیادہ مکمل اور افضل ہے (دیکھیے کشف المحجوب' انگریزی ترجمہ از نکلسن ص ۲۴۸ ببعد)۔ آگے چل کر ابن العربی نے اپنے فلسفۂ وحدت الوجود کی تشکیل کرتے ہوے اس اصطلاح کو وسعت دے کر "پانچ حضرات ربانی" یعنی نو فلاطونی سلسلے میں وجود مطلق کے مدارج یا مراتب پر حاوی کردیا۔ جرجانی کی التعریفات' ص ۹ قاہرہ ۱۳۲۱ھ میں ان کے متعلق ایک مختصر سا بیان ملتا ہے (دیکھیے ابن العربی: فصوص الحکم؛ نیز Dict. of Islam : Hughes' ص ۱۶۹)۔ یہی وجہ ہے کہ فلاطونیس نے صدورات کا جو نقشہ پیش کیا تھا مسلمانوں نے اسے مذہبُ الحَضَرات سے موسوم کیا ہے۔ درویش جب اپنی باقاعدہ نماز جمعہ ادا کرتا ہے تو اسے بھی حضرۃ ہی کہتا ہے (کتاب مذا' ا: ۹۵۸)۔ لغت میں حضرۃ (حضرت) کا لفظ ایک تعظیمی خطاب کے طور پر خدا' اولیا' انبیاً اور تعلیم یافتہ اشخاص کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ حضرت کا لفظ چوتھی پانچویں صدی ہجری ہی میں خصوصاً فارسی کی کتابوں میں دارالخلافہ کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا۔ چہار مقالہ نظامی عروضی سمر قندی میں حضرت غزنین وغیرہ کے الفاظ ملتے ہیں (دیکھیے طبع عبدالوہاب قزوینی)۔ اردو میں شعرا کے لیے تعظیمی خطاب کے لیے بھی استعمال کر لیتے ہیں' اور بطور تنزل وذم کے معنوں میں بھی آتا ہے۔

مآخذ : متن میں درج کتب تصوف کے علاوہ دیکھیے فرہنگ آنند راج (فارسی)؛ فرہنگ آصفیہ (اردو)؛ نور اللغات (اردو) .

○

حَفْصہؓ : امُّ المومنین' حضرت حفصہ بنت عمرؓ بن الخطاب بن نفیل (ابن سعد: الطبقات' ۸: ۵۶)' آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی چوتھی زوجہ مطہرہ' جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد آپ کے نکاح میں آئیں (البدایہ و النہایہ' ۵: ۳۰۰) ان کی اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ماں زینبؓ بنت مظعون حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بہن تھیں (ابن سعد: طبقات' ۸: ۵۶)' ان کی پیدائش بعثت نبوی سے پانچ سال اور ہجرت نبوی سے اٹھارہ سال پہلے ہوئی تھی جبکہ قریش مکہ خانہ کعبہ کی تعمیر میں مشغول تھے (الاصابہ' ۴: ۲۶۵).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عقد میں آنے سے پہلے وہ حضرت خُنیس بن حذافہ (صرف ابن حجر نے الاصابہ' ۴: ۲۶۴ میں حسن بن حذافہ لکھا ہے) بن قیس السّہمی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں جو مہاجرین اولین میں سے تھے۔ دونوں میاں بیوی ایک ساتھ اسلام لائے اور ایک ساتھ مدینہ کو ہجرت کی ۔ ان کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہوے اور بعد میں مدینے میں وفات پا گئے (الاصابہ' ۴: ۲۶۴)وہ سنہ ۲ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عقد میں آئیں (زرقانی' ۲: ۲۷۰)' مگر حافظ ذہبی' ابن حجر اور ایک روایت میں حافظ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ ان کے شوہر جنگ احد میں شہید ہوے اور وہ اسی سال (۳ھ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں (الاصابہ' ۴: ۲۶۵) (علامہ شبلی (۲: ۴۰۷) نے ابن حجر کے اس قول کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ حضرت حفصہؓ کے شوہر جنگ بدر میں زخمی ہو کر فوت ہوے اور وہ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں۔

ایک روایت کے مطابق (ابن سعد' ۸: ۵۷) حضرت حفصہؓ بیوہ ہو گئیں تو حضرت عمرؓ نے پہلے حضرت عثمانؓ سے ان کے نکاح کی خواہش ظاہر کی۔ ان کے انکار کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ اگر آپ کی خواہش ہو تو میں حفصہؓ کو آپ کے نکاح میں دے دوں' مگر انہوں نے خاموشی اختیار کی اور کوئی جواب نہ دیا بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے نکاح کا پیغام دیا۔چنانچہ وہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم

کے عقد میں آ گئیں (نیز دیکھیے الاصابہ' ۴: ۲۶۴)' ابن ہشام (۲: ۶۴۵) نے تصریح کی ہے کہ دیگر امہات المومنینؓ کی طرح حضرت حفصہؓ کا مہر بھی چار سو درہم مقرر ہوا تھا۔ ابن حزم نے جوامع السیرۃ (ص ۳۷) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہر زوجہ کا مہر پانچ سو درہم لکھا ہے۔

تمام مورخین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت حفصہؓ کو ایک طلاق دی اور پھر رجوع فرما لیا تھا (ابن سعد' ۸: ۵۸)۔

حضرت حفصہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رحلت کے بعد اپنی وفات تک مدینے ہی میں مقیم رہیں (الاعلام' ۲: ۲۹۲)۔ حافظ ابن حجر (الاصابہ' ۴: ۲۶۵) اور حافظ ابن عبدالبر (الاستیعاب' ۲: ۷۳۴) کے قول کے مطابق حضرت حفصہؓ کا انتقال جمادی الاولی ۴۱ھ میں ہوا۔ ایک اور روایت کے مطابق ان کی وفات شعبان ۴۵ھ میں ہوئی (حوالہ سابق و ابن سعد' ۸: ۶۰) ان کی نماز جنازہ مروان بن الحکم والی مدینہ نے پڑھائی اور پھر انہیں جنت البقیع میں سپرد خاک کر دیا گیا (ابن سعد' ۸: ۶۰)۔ حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ (اور ان کے فرزندان سالم' عبداللہ اور حمزہ) اور عاصم بن عمرؓ نے انہیں قبر میں اتارا (حوالۂ سابق و شبلی' ۲: ۴۰۹)۔

بقول الذہبی (سیر اعلام النبلاء' ۲: ۱۶۴) بقی بن مخلد کی مسند میں ان کی احادیث کی تعداد ساٹھ ہے۔ مسلم اور بخاری نے ان سے دس احادیث روایت کی ہیں (الاعلام' ۲: ۲۹۲)' حضرت زیدؓ بن ثابت کا بیان ہے کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ کے حکم سے چمڑے' ہڈیوں' اور چھلکوں پر قرآن کریم لکھا تھا۔ ان کی وفات کے بعد جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے ایک صحیفے میں قرآن لکھوایا جو ان کی وفات کے بعد حضرت حفصہؓ کے پاس رہا اور حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں مصحف کے نسخوں کا مقابلہ اسی نسخے سے کیا اور پھر انہیں واپس کر دیا تھا (حلیۃ الاولیاء' ۲: ۵۱)۔

حضرت حفصہؓ اکثر روزہ سے رہتی تھیں اور نماز اور یاد خدا میں مشغول رہتی تھیں (ابن سعد' ۸: ۵۹؛ الاصابہ' ۴: ۲۶۵)۔ وفات سے قبل اپنے بھائی عبدالرحمن بن عمرؓ سے اس وصیت کی تجدید کی جو حضرت عمرؓ نے انہیں کی تھی کہ کچھ مال صدقہ کیا جائے اور مضافات مدینہ میں کچھ جائداد اللہ کی راہ میں وقف کردی (الاستیعاب' ۲: ۷۳۴)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حق: (ع)' ح ق ق سے' لغوی معنی: مطابقت اور مکمل موافقت' جیسے دروازے کی چول اس کے گڑھے میں اس طرح بیٹھ جائے کہ استقامت کے ساتھ اس میں گھومتی رہے (المفردات)' لسان میں ہے: کہ حق باطل کا متضاد لفظ ہے۔

عربوں کی امثال میں یہ لفظ صدق کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے (المیدانی: کتاب الامثال' طبع Freytag' عدد ۸۵' ۲۴۲۴۱۲۳' ۲ [آ' ۲' لائڈن])۔

عربی میں اس کے بنیادی معنی امر ثابت کے ہیں' لہذا صدق کے معنی ثانوی ہیں (الجرجانی: التعریفات' ص ۶۱' ۱۱ بعد' قاہرہ ۱۳۲۱ھ)۔ بعض لغت نویس اس کے ثانوی معنی سے شروع کرتے ہیں (دیکھیے Lane : *Lexicon*' بذیل مادہ)۔ بہرحال الحق کے معنی ہیں وہ جو ثابت' دوامی اور حقیقی ہو' یہی وجہ ہے کہ تفاسیر قرآن مجید میں اس کے معنی "الثابت" لیے جاتے ہیں' چنانچہ قرآن مجید' ۲۲[الحج]: ۶' کی تفسیر کرتے ہوئے البیضاوی (۱: ۶۲۸' س ۶) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی ثابت بالذات ہے اور اسی سے اشیاء کو تحقق حاصل ہوتا ہے۔ اس آخری عبارت کی امام فخرالدین الرازی (مفاتیح' ۶: ۱۴۴' س ۳' ۱۳۰۸ھ) نے یوں تشریح کی ہے' کہ اللہ تعالی موجود اور ثابت" ہے۔ صحاح (بذیل مادہ) میں حق کی تعریف کرتے ہوئے صرف اتنا کہا گیا ہے کہ یہ باطل کی ضد ہے اور اس کا یہی مفہوم قرآن مجید اور دیگر کتب میں متعین ہے۔ حق اسماے حسنی میں سے بھی ہے۔

زمانۂ قبل اسلام میں بھی اس کے یہی معنی تھے' جیسا کہ لبید کے ایک مصرع سے ثابت ہوتا ہے (= یاد رکھو' اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے) لہذا عربی میں باطل کا لفظ حق کی کامل ضد ہے اور "حق" اللہ تعالی کا مناسب ترین نام ہے' کیونکہ اس کی

ذات موجود مطلق ہے۔ اللہ تعالیٰ ثابت فی نفسہ اور واجب لذاتہ ہے (البیضاوی: تفسیر ۲۲[الحج]: ۶۱؛ ۱: ۶۳۸، س ۱۵)۔ اس کے برعکس باقی موجودات اپنے وجود اور تحقق کے لیے اس کے محتاج ہیں (دیکھیے البیضاوی: تفسیر ۲۲ الحج : ۶)؛ لہٰذا جب لفظ حق کا استعمال اللہ تعالیٰ کے اسماء الحسنی کے طور پر ہو تو اس کا سب سے اچھا اور قریب ترین ترجمہ حقیقی (Real) یا "حقیقت" (Reality) ہے اور اس کا ترجمہ "صدق" (The Truth) سے کرنا، جیسا کہ عام طور پر کیا جاتا ہے، شاید صحیح نہیں، چنانچہ اہل زبان میں جو لوگ سند ہیں انہوں نے حق اور صدق کے درمیان، جو کذب کی ضد ہے، بڑی احتیاط سے امتیاز کرتے ہوئے یہ اصول قائم کیا ہے کہ حق اور صدق کو صرف اس موقع پر مترادف سمجھنا چاہیے جب ان کا استعمال "حکم" کے سلسلے میں ہو، لہٰذا اگر کوئی واقعہ در حقیقت پیش آیا ہو تو اسے حق کہا جائے گا، لیکن اس واقعے کے متعلق جو حکم لگایا جائے یا بیان دیا جائے گا وہ صدق ہوگا۔

"حق" کے مذکورہ بالا معنوں کے علاوہ، جہاں اسے اللہ کے لیے اصلاً اور خلق کے لیے ضمناً استعمال کیا جاتا ہے اور بیان واقعہ کی صداقت کے لیے برتا گیا ہے، حق کے معنی "حق" اور فرض کے بھی ہوتے ہیں، جس میں پھر "حکم" کا تصور شامل ہو جاتا ہے، لہٰذا حق کا مطلب ہو گا، وہ حق جو مجھے حاصل ہے اور "حق علیّ" کا وہ فرض جو مجھ پر عائد ہوتا ہے۔ اس سے "حقوق العباد" کے مقابلے میں "حقوق اللہ" کا تصور پیدا ہوا۔ مزید براں جیسا کہ صوفیہ کے نزدیک سلوک کی آخری منزل "حقیقت" ہے اور اس کا مقام "معرفت" سے بھی کہیں آگے ہے، اسی طرح حق الیقین یقین کی آخری منزل ہے، جو اہل حال کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ عینُ الیقین (یعنی یقین از روے بصر) اور علم الیقین (یعنی یقین از روے علم) کے بعد حقیقت میں فنا ہو جاتے ہیں (دیکھیے الہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، ص ۳۶ بعد)۔ صوفیہ کے نزدیک حقوق النفس وہ امور ہیں جو زندگی کے قیام و بقا کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے مقابلے میں حظوظ وہ اشیا ہیں جن کی نفس خواہش کرتا ہے، لیکن جو اس کی بقاے وجود کے لیے ضروری نہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۱۱، ۳۳۰ و ۳۱۷ س ۱۰) حقوق کی تقسیم یوں بھی کی جاتی ہے: (۱) حقوق اللہ؛ (۲) حقوق العباد۔۔ ان کی تشریح کے لیے رک بہ، شریعت، اسلام، قانون، تعزیر اور حدود وغیرہ۔

مآخذ : (۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۲۹؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، بمدد اشاریہ؛ (۳) کتاب الطواسین، طبع Massignon، بمدد اشاریہ؛ (۴) الراغب: المفردات، ص ۱۲۴ بعد؛ (۵) Horton : 'Theologie des Islam'، ص ۱۵۲ بعد، نیز حوالے، جو متن میں مذکور ہیں۔

○

حقیقۃ : (ع)، جمع: حقائق، کسی شیٔ کی اصلیت، کنہ، ماہیت، داخلی مطلب اور جوہر وغیرہ، لہٰذا اس لفظ کے مفہوم مختلف ہیں زیادہ عام معانی میں سے ایک ماہیت (reality) ہے، یعنی کسی موجود شے کا معقول مرکز (intelligible uncleus)، یا کسی شے کی ماہیت (nature)، یا کسی موجود شیٔ کی ماورائی حقیقت۔ حق کے برعکس یہ اصطلاح قرآنی نہیں ہے۔ حق اسماے باری تعالیٰ میں سے ایک ہے، جس سے حقیقۃ کو ممیز کرنا چاہیے (دیکھیے نیچے)۔ بقول الجرجانی (التعریفات، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۴) حقیق (جو خود حق سے مشتق ہے) کو صفت سے اسمیت کے معنی میں بدلنے کے لیے اس کے آخر میں ۃ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس لفظ کے مختلف معنوں کو زیادہ صحت سے سمجھنے کے لیے نحو، فلسفہ اور تصوف کی لغات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

لغت (اور تفسیر) میں الحقیقۃ سے مراد کسی لفظ یا عبارت کا بنیادی مفہوم ہے اور اسے ممیز کرنا چاہیے: (الف) مجاز، یعنی استعارے اور استعاری و کنائی مفہوم سے اور (ب) کیفیت سے، جس کا تشبیہاً عام معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ جب مجاز استعمال میں اتنا عام ہو جائے کہ بنیادی مفہوم کی صورت اختیار کرے تو اسے "الحقیقۃ العرفیہ" کہتے ہیں۔ اس طرح حقیقت ایک "بنیادی، ربانی اور قطعی معنی" بن جاتی ہے۔

۲۔ فلسفے میں (بالخصوص ابن سینا کے استعمال میں)

حقیقۃ کے دو معانی ہیں، وجودیاتی اور منطقی: (الف) وجودیاتی معنی (حقیقۃ الشیء) "ہر شی کی ایک حقیقت ہوتی ہے، جس سے وہ ہوتی ہے جو ہے۔ یہ وہی ہے جسے ہم نے الوجود الخاص کہا ہے، اس سے مقصود اثباتی (concrete) وجود نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر شی کی اپنی ایک حقیقت ہوتی ہے، جو اس کی ماہیت ہوتی ہے" (ابن سینا: الشفاء، الالہیات، قاہرہ ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۶۰ء ص ۳۱، ص ۴۵)۔ یا یوں کہیے کہ "حقیقت وجود کی وہ خاصیت ہے جو ہر شی کے لیے ضروری ہوتی ہے" (النجاۃ، قاہرہ ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء، ص ۲۹۹)۔ الاشارات (طبع Forget، لائڈن ۱۸۹۲ء ص ۳۹) میں بھی یہی تصور پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کے تصور کے تتبع میں الجرجانی نے آگے چل کر حقیقۃ الشیء کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ذات الشیء ہے (التعریفات، ص ۹۵)، لہٰذا حقیقۃ کو اس مفہوم میں نہ لینا چاہیے کہ وہ کوئی شی موجود ہے، بلکہ اس سے مراد ہے کسی شی کا من حیث الوجود جوہر، یعنی اس کی مطلق معقولیت اور اصلی ماہیت۔ اس سے جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ جوہر کے مطابق ہے، لیکن اس کے ساتھ ماہیت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، ذہن کے اندر یا اس سے خارج میں (دیکھیے الشفاء، ص ۳۲)۔ بعض کتابوں میں حقیقۃ کو ماہیت یا ذات کا مترادف مانا گیا ہے، لیکن انھیں محض ہم معنی الفاظ نہیں سمجھنا چاہیے۔ بظاہر حقیقۃ کا، حالات کے پیش نظر، بہترین ترجمہ یا تو "فطرت" (nature) ہونا چاہیے اور یا "حقیقت ذاتیہ" (دیکھیے آآ، بذیل مادہ)۔

۳۔ تصوف میں اصلاح حقیقۃ کے فلسفیانہ مفہوم کو کسی گہرے عقلی تجربے (معرفۃ) کی صف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ بقول نکلسن (The idea of personality in Sufism، کیمبرج ۱۹۲۳ء ص ۵۹) حقیقۃ ایک ٹھوس واقعیت (reality) ہے، جس تک رسائی وصال باللہ سے ہو سکتی ہے، (دیکھیے انصاری: کتاب المنازل، حقائق سے متعلق دس ابواب)۔ مختلف مکاتب تصوف کے مطابق دو مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں: وحدۃ الشہود کے صوفیہ، مثلاً الحلاج وغیرہ، حقیقۃ کے لیے اشیا کی مطلق معقولیت کا مفہوم مخصوص کرتے ہیں، جسے صوفی کی روح ہی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، جو حق کی طرف رہنمائی کرتی ہے، لیکن خود حق نہیں ہے۔ الحلاج کا قول ہے کہ کسی شے کی حقیقت حق کے "اس طرف دون الحق" ہے (دیکھیے Louis Massignon: *Passion*، ص ۵۶۸)۔

(ب) ابن العربی سے لے کر متاخر صوفیہ کے ہاں حقیقۃ کا مفہوم وحدۃ الوجود میں خود حق کی حقیقۃ نہائیہ ہو گیا اور عالم کی حقیقۃ اللہ ہے، جس کا ظہور اس کی صفات میں ہوتا ہے (دیکھیے ابن العربی کی فصوص الحکم کا مرکزی نظریہ)، بعض صوفیانہ اقوال، جن میں یہ دوسرے معنی لیے گئے ہیں (الجرجانی: کتاب مذکور، ص ۹۵): حقیقۃ الحقائق: یہ ترکیب اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال کی جاتی ہے، یعنی تمام حقائق کی واحد کلی حقیقت، جسے "حضرۃ الجمع" "حضرۃ الوجود" بھی کہتے ہیں، حقائق الاسماء: اللہ تعالیٰ کے اسماے حسنیٰ کی حقیقت، ذات کے تعینات اور اس کا عالم شہود سے تعلق، یہی وہ صفات ہیں جن کے ذریعے انسان ایک دوسرے سے ممیز کیے جاتے ہیں، الحقیقۃ المحمدیہ، ان مظاہر میں سے سب سے پہلے ذات الٰہی کا ظہور ہے، یہی "اسم اعظم" ہے۔

حقیقۃ کے مفہوم کی تعیین ہم دو لازم و ملزوم امتیازات مقابل سے بھی کر سکتے ہیں، جن سے اس کی توضیح میں اکثر کام لیا جاتا ہے: (الف) حقیقت ممیز از حق۔ جو تجزیے اوپر دیے گئے ہیں وہ پہلا قدم ہیں۔ حقیقت اور حق میں بطور مجرد اور مجسم بھی فرق کیا جا سکتا ہے: "اصلیت" (reality) اور "اصل" (real)، یعنی معبود اور خدا (Louis Massignon: *Passion*، ص ۵۶۸) اب اگر حقیقت حق کے اس طرف (دون الحق) ہے (دیکھیے اوپر) تو ہر حقیقی چیز کی، بقول الحلاج، ایک ذاتی حقیقت ہے (کتاب مذکور، ص ۸۰۱، حاشیہ ۱)۔ نیز "اسماے باری تعالیٰ" ہمارے ادراک کے نقطہ نظر سے وہ ایک واحد (نام) ہیں، اور حق (الحق = اللہ) کے نقطۂ نظر سے وہ الحقیقۃ ہیں"۔ تعریف باللام سے "الحق" صوفیہ کی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کا سب سے زیادہ عام نام ہے، لہٰذا اسے حقیقۃ سے ملتبس نہیں کیا جا سکتا، لیکن بغیر تعریف باللام کے حق کا مفہوم محض تجریدی ہو جاتا ہے، جو اسے حقیقت کے بہت قریب لے آتا ہے۔ بعد ازاں (متاخر صوفیوں کے ہاں) الحقیقۃ کے مفہوم میں ایک موثر اور عمیق تجربہ شامل ہو گیا۔ ان کے نزدیک حقیقۃ سے مراد اللہ

تعالیٰ کے وصل کے محل میں بندہ کا قیام اور تنزیہ کے محل میں اس کے راز سے واقفیت ہے (دیکھیے الہجویری: کشف المحجوب (طبع ژوکوفسکی، ص ۵۰۰؛ انگریزی ترجمہ از Nicholson، لائڈن۔ لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۸۴)۔ اسی مفہوم میں لفظ الحق ذات الٰہیہ کو ظاہر کرتا ہے اور لفظ الحقیقۃ صفات باری تعالیٰ کو ان کی ذاتی حقیقت میں (دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۳۳ بعد)۔ وحدۃ الوجودی صوفیہ اپنے آپ کو اہل حقیقت کہتے ہیں، لیکن اہل سنہ والجماعہ لقب اہل حق کے مدعی ہیں۔

(ب) حقیقت کا امتیاز (بالتضاد) شریعہ سے: یہ الہجویریؒ کی کشف المحجوب کا ایک موضوع بحث ہے۔ یہاں حقیقت کا مفہوم بہت حد تک تقریباً وہی ہو جاتا ہے جو الغزالی کے ہاں ہے، یعنی حقیقت جو ظہور آدمؑ سے عالم کے فنا تک غیر متغیر ہے، اسی طرح جیسے کہ اللہ کی معرفت یا وہ مذہبی معمولات جو صرف خلوص نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ شریعت بھی حقیقت ہے، جس میں احکام و اوامر کی طرح نسخ روا ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں دو غلطیوں سے بچنا ضروری ہے: پہلی ان فقہا کی جو حقیقت اور شریعت میں کوئی امتیاز نہیں کرتے اور دوسری غلاۃ اور قرامطہ وغیرہ کی، جس کا یہ عقیدہ ہے کہ جب حقیقت کا حال منکشف ہوا تب شریعت اٹھ گئی۔ الہجویریؒ کا قول ہے کہ دراصل حقیقۃ کے وجود کے بغیر شریعت کو قائم رکھنا ناممکن ہے، اور نہ پابندی شریعت کے بغیر حقیقت ہی کو قائم رکھا جا سکتا ہے (کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۴۹۹)۔ ان میں سے ہر ایک تین ارکان پر مبنی ہے: چنانچہ حقیقت سہ گانہ علم ہے (الف) ذات اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا؛ (ب) اس کی صفات کا؛ (ج) اس کے افعال اور حکمت کا، اور شریعت سہ گانہ علم ہے: (الف) قرآن حکیم کا؛ (ب) سنت کا؛ اور (ج) اجماع کا (کتاب مذکور، ص ۱۴)۔ القصہ حقیقت اور شریعت کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ روح اور بدن کا (کتاب مذکور، ص ۴۹۹)۔

اس طرح لفظ حقیقت باطنی یا ذاتی حقیقت کے مفہوم میں، یا ایک ماورائی صداقت کے معنوں میں آگے چل کر بہت سے مختلف لغات میں استعمال ہونے لگا۔ البربہاری حنبلی (طبقات، ۲: ۲۲) نے حقیقۃ الایمان کا ذکر کیا ہے، جو تمام مذہبی فرائض کی پابندی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ فلسفے میں یہ علم الاشیاء اور منطق کی ایک خاص اصطلاح بن گئی، اور تصوف میں اسے بہت سے مختلف معنوں میں استعمال کیا جانے لگا جس کا انحصار اس پر تھا کہ کوئی مخصوص باطنی تجربہ خدا اور عالم کے باہمی تعلق سے وحدۃ الوجود عقیدے کے اندر واقع ہوتا ہے یا اس کے باہر۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ: (۱) الراغب: المفردات، ص ۱۲۵؛ (۲) Lane: *Lexicon*؛ (۳) القشیری: الرسالہ، مع شرح از عروسی و زکریا، ۲: ۹۲ بعد؛ (۴) انصاری ہروی: کتاب المنازل، متن و فرانسیسی ترجمہ از S. de Laugier de Beaurecueil، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۹۲ تا ۱۰۱/ ۱۲۱ تا ۱۲۸۔

○

حُکم: (۱) (ع، جمع: احکام) ح ک م سے مصدر، جس کے اصل معنی روکنے، باز رکھنے اور منع کرنے کے ہیں۔ اس مقالے میں اس لفظ کے مختلف اصطلاحی مفہوم دیے جا رہے ہیں: یعنی علوم حکمت (فلسفہ و منطق) میں پھر عربی نحو میں اور آخر میں اس کا جو شرعی مفہوم ہے، وہ آئے گا (حکم کی عموی بحث کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۷۲ بعد)۔

حکمت و فلسفہ میں حکم کے معنی اس تصدیق یا ذہنی فعل کے ہیں جس کی رو سے ذہن ایک شے کا دوسری شے سے تعلق کا اقرار یا انکار کر کے دونوں کو متحد یا جدا کر دیتا ہے۔ سید شریف الجرجانی (التعریفات، ص ۹۷) کے مطابق دو چیزوں کے درمیان ایجابی یا سلبی تعلق قائم کرنے کا نام حکم ہے، جسے نسبت حکمیہ یا خبریہ اور نسبت کا وقوع یا عدم وقوع بھی کہتے ہیں (تھانوی، ۱: ۳۷۲)۔

اخوان الصّفا نے اس لزوم منطقی (یا نسبت حکمیہ) پر اس طرح رائے ظاہر کی ہے کہ اشیا پر حکم لگانا عقل و فہم کا کام ہے۔ ایک شخص جو کچھ جانتا ہے وہ اس کے برعکس کہہ سکتا ہے، لیکن جو کچھ وہ سمجھتا ہے اس کے برعکس نہیں جان سکتا۔

لفظ حکم، تصدیق اور تکذیب دونوں معنوں پر حاوی ہے۔ کسی خبر کے متعلق حکم لگانا کہ یہ خبر سچی ہے اور اس کا قبول کرنا تصدیق ہے اور کسی خبر کی تغلیط اور اس کا انکار تکذیب ہے۔

عربی منطق میں حکم، یعنی اس بیان کا جو تصدیق کا مظہر ہو، مطالعہ بلحاظ قضیہ کیا جاتا ہے۔ابن سینا نے قضیہ کی اس طرح تشریح کی ہے: "یہ وہ بیان ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان اس طرح نسبت قائم کی جائے کہ اس سے صادق یا کاذب ہونے کی تصدیقات پیدا ہو جائیں" (ابن سینا: النجاۃ، ص ۱۷)۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے: "قضیہ حملیہ یہ ہے کہ ہم اس کے الفاظ کے بیان سے کسی شے کا اقرار یا انکار کر کے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ فلاں چیز یہ ہے یا یہ نہیں" (دانش نامہ، ص ۵۲)۔

حکم (یا نسبت حکمیہ یا خبریہ) کا ظہور ان قضایا میں ہوتا ہے جہاں اقرار یا انکار کا سوال پیدا ہو اور جن کی بنا پر قائل کو صادق یا کاذب کہا جا سکے۔ اس سے وہ شخص خارج ہے جو سوال پوچھتا ہے، عذر کرتا ہے یا کسی تمنا یا آرزو کا اظہار کرتا ہے۔ تین قسم کے قضایا سے تصدیق پیدا ہوتی ہے، کیونکہ وہ احکام جن کا تعلق تصدیق سے ہے، تین ہی قسم کے ہیں۔ حکم یا تو مفرد کے متعلق ہوتا ہے جو سادہ صفت ہے اور حکم حملی یعنی قضیۂ حملیہ، کی مانند ہے، جیسے جسم حادث ہے یا حادث نہیں، یا حکم کا انحصار کسی شرط پر ہوتا ہے اس صورت میں اسے قضیہ شرطیہ کہتے ہیں (منطق المشرقین، ص ۶۰ تا ۶۱، ۶۲)۔ یہ عبارت منجملہ ان قلیل التعداد عبارتوں کے ہے جن میں حکم کو تشریح کا مرکزی نقطہ مانا گیا ہے، لیکن اس کا ذکر مذکورہ بالا کتاب (یعنی منطق المشرقین) میں نہیں آیا (الاشارات، ص ۲۲ تا ۲۳)۔ شرطیہ تصدیقات کا نظریہ اور قضایا و قیاس کے نظریات جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، ارسطو کے اثرات کا نتیجہ نہیں۔ دیگر علامات سے پتا چلتا ہے کہ یہ نظریات دوسرے ذرائع سے ماخوذ ہیں، جن میں رواقی حکما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قضیۂ حملیہ کی چار قسمیں ہیں: اگر قضیہ کا اطلاق مثبت طور پر تمام اشیا پر ہو تو وہ قضیہ کلیہ موجبہ کہلاتا ہے، اگر اس کا اطلاق سلبی طور پر تمام اشیا پر ہو، تو قضیہ کلیہ سالبہ کہلائے گا اور اگر اس کا اطلاق بعض پر اثباتاً یا سلباً ہو تو قضیہ موجبہ جزئیہ یا قضیہ سالبہ جزئیہ ہو گا۔ علاوہ ازیں جن قضیوں کی مقدار متعین نہیں ہوتی انہیں جزئیہ قضایا تصور کیا جاتا ہے۔ ایک اور امتیاز کے لحاظ سے تصدیقات کو جب قضایا میں ظاہر کیا جاتا ہے تو وہ ضروریہ امکانیہ یا غیر امکانیہ بن جاتی ہیں۔ کسی حد تک ضروریہ کا شمار امکانیہ میں ہوتا ہے۔

حکم حسی وجدان کے معنوں میں بھی آتا ہے، جہاں کہ ذہنی اذعان تصور کے فوراً بعد پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ "آگ گرم ہوتی ہے" یا مشاہداتی تصدیق، جو متواتر حسی وجدانیات کا نتیجہ ہے، جیسے ہماری یہ تصدیق کہ "لکڑی کی ضرب تکلیف دہ ہوتی ہے" یا عملی تصدیق کہ "سورج موجود ہے"، یا وہ تصدیق جو دماغی شعور کی تخلیقی صلاحیت کا نتیجہ ہوتی ہے (سائنسی تشریح کی دریافت کا اصول) یا وہ تصدیق جو ہمارے شعور و فہم پر دباؤ کے بغیر تعلیم و تربیت کے مبادیات کا نتیجہ ہوتی ہے، مثلاً یہ تصدیق کہ "کسی کا مال چرانا گناہ ہے"۔ جن قضایا کا تعلق انسانی ذہن میں لازمی طور پر اصول اولیہ سے ہے، انہیں الگ کرنے کے لیے ابن سینا قضایا کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس کا عمل کسی لزوم کا مظہر ہے، مثلاً ہمارا یہ حکم لگانا کہ کل، جز سے بڑا ہوتا ہے (الاشارات، ص ۱۷۶ تا ۱۸۰)۔ جہاں تک قضیہ حملیہ کا تعلق اور تصدیق کی تکوین کا معاملہ ہے، عربی، فارسی اور مغربی زبانوں میں نمایاں فرق ہے۔ فارسی اور مغربی زبانوں میں لفظ رابطہ (امدادی فعل یا فعل ناقص جیسے است= ہے) واضح ہوتا ہے جبکہ عربی زبان میں یہ محذوف ہوتا ہے۔ تاہم یہ لفظ ذہن میں موجود ہوتا ہے اور دو اجزا پر مشتمل جملے کو اسی صورت میں تصدیق کہا جا سکتا ہے جبکہ لفظ رابطہ کو فعل یا ضمیر کی صورت میں بطور کنایہ سمجھ لیا جائے (الاشارات، ص ۲۷، ترجمہ، ص ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔ اس کے علاوہ حکم علم النحو کی بھی ایک اصطلاح ہے، جس کی رو سے بعض قواعد کے مطابق الفاظ و کلمات یا ان کے مجموعے پر خاص حکم لگایا جاتا ہے، (دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ : (۱) ابن سینا: النجاۃ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء؛ (۲) وہی مصنف: کتاب الاشارات والتنبیہات، طبع فارگیٹ، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۳) دانش نامہ، تہران ۱۳۳۱ھش؛ (۴) منطق

المشرقیین، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء؛ (۵) کتاب الشفاء، مطبوعہ قاہرہ کا وہ حصہ جو قیاسی منطق سے تعلق رکھتا ہے؛ (۶) رسائل اخوان الصفا، ۱۹۵۷ء، ۲: ۴۲۶؛ (۷) ابن رشد: کتاب النفس، طبع الاہوانی، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ۶۸؛ (۸) کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین والکوفیین، ص ۱ تا ۹۳۔

○

حلال و حرام :

(ع)، یہ دونوں لفظ خالص عربی الاصل ہیں اور معنوی اعتبار سے متضاد، اسی طرح ان دونوں لفظوں سے تعلق رکھنے والے اسماء، مصادر اور مشتقات بھی ایک دوسرے کے متقابل اور متضاد الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، مثلاً حرمت و حلت، تحلیل و تحریم اور حلال و حرام وغیرہ باہم متضاد و متقابل الفاظ ہیں۔ حرام کے لفظی معنی ہیں: ممنوع، محفوظ، معزز و محترم۔ حرمت کے معنی ہیں: حرام یا ممنوع ہونا، تحریم اور احرام کی جگہ بطور مترادف الحرم (جمع الحرمات بمعنی حرام کردہ) بھی استعمال ہوتا ہے۔ المحارم (حرام کردہ اشیا) سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دی ہیں۔ اسی طرح حلال کے معنی ہیں: مباح، جائز، روا یا غیر ممنوع وغیرہ حلت کے معنی حلال یا جائز ہونا اور تحلیل و احلال کا مطلب ہے حلال قرار دینا (تفصیل کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس، کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۸)۔

حلال شریعت اسلامی کی رو سے وہ شے ہے جس کی حلت یا جواز کتاب و سنت کی رو سے بصراحت ثابت ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اکل حلال کے سلسلے میں وارد ہونے والی حدیث نبوی میں کہا گیا ہے کہ "جس نے چالیس دن تک رزق حلال کھایا اللہ تعالیٰ اس کے قلب کو منور کر دے گا اور اس سے حکمت کے سرچشمے پھوٹیں گے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۴۷)۔ بعض فقہا نے حلال کے بجائے مباح کو حرام کے متضاد اور متقابل لفظ کے طور پر استعمال کرنا پسند کیا ہے، کیونکہ حلال کی نسبت یہ لفظ جامع تھا جس کے ضمن میں حلال اور جائز بھی آ جاتے ہیں، مثلاً حلال اشیا تو وہ ہیں جن کی حلت کتاب و سنت کی رو سے بصراحت ثابت ہے اور بندے کے لیے یہ لازم نہیں قرار دیا گیا کہ وہ ہر حلال چیز کھائے، بلکہ یہ اس کی مرضی اور اختیار پر موقوف ہے، لیکن وہ اشیا جنکی حلت و حرمت صراحت کے ساتھ ثابت نہیں اور مشتبہ (تعریف آگے آتی ہے) کے درجے میں بھی نہیں آتیں تو سوال پیدا ہوا کہ انہیں کس زمرے میں رکھا جائے؟ فقہا نے اس مشکل کو دور کرنے کے لیے مباح بمعنی جائز و روا کا جامع لفظ منتخب کیا ہے جو حلال اور جائز کو بھی شامل ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۳ بعد)۔

مباح کی اقسام تین ہیں: (۱) شارع نے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو؛ (۲) شارع کی طرف سے اختیار دینے کی سمعی دلیل تو نہیں، لیکن شارع نے "حرج" یا "اثم" کی نفی کر دی ہے؛ (۳) شارع کی طرف سے جس چیز کے بارے میں کچھ وارد نہیں ہوا، یہ اپنی اصلی حالت، یعنی اباحت پر رہے گا اور یہیں سے ہمارے فقہا نے یہ اصول وضع کیا ہے۔

حرام وہ فعل ہے جس کی حرمت، یعنی اسے نہ کرنے کا شریعت نے صریح حکم دیا ہو اور جس کا مرتکب خدا کا نافرمان اور عتاب و سزا کا مستوجب قرار پائے۔ حرمت کے حکم کو تحریم بھی کہتے ہیں، بعض کا قول ہے کہ "حرمت" اور "تحریم" اصلاً اور ذاتاً تو ایک (متحد) ہیں، مگر اعتباراً مختلف ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۳۶۷)، علامہ الخضری (اصول الفقہ، ص ۵۲ بعد) نے حرام کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے: حرام وہ ہے جس کے کرنے پر سزا یا عقوبت کی آگاہی بندے کو دے دی گئی ہو)۔ شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ، ص ۴۲) نے لکھا ہے کہ جمہور علما کے نزدیک حرام وہ فعل ہے جس سے شارع نے حتماً و لازماً قطعی یا ظنی دلیل سے منع کر دیا ہو، لیکن علمائے احناف کے نزدیک جہاں اجتناب کا حکم کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع امت کی قطعی نصوص سے ثابت ہو وہ تحریم کا مقتضی ہے اور یہ فرض کے درجے میں آتا ہے، اگر خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو تو کراہت تحریمی کا مقتضی ہے اور یہ واجب کی حیثیت رکھتا ہے اور اگر کسی چیز سے منع تو کیا گیا ہو، مگر اس کے ارتکاب پر سزا یا عقوبت نہ بتائی گئی ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہ سنت کے درجے میں آتا ہے (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۴۲ بعد)۔

حرام کی دو قسمیں ہیں: (۱) حرام لعینہٖ یا حرام لذاتہٖ،

یعنی شارع نے اسے کسی ایسی وجہ سے حرام قرار دیا ہے جو اس کی اصل یا حقیقت میں داخل ہو اور اس سے پانچ ضروریات' یعنی جسم' نسل' مال' عقل اور دین متاثر ہوتے ہوں (یعنی انہیں نقصان پہنچتا ہو)' جیسے مردار کھانا' شراب پینا' زنا کرنا وغیرہ؛ (۲) حرام لغیرہ' یعنی جو اصلاً اور ذاتاً تو حلال ہے اور نہی کسی ذاتی سبب کے باعث وارد نہیں ہوئی' بلکہ کسی خارجی سبب کے باعث حرام ہے' مثلاً وہ کسی ایسی چیز کے ارتکاب کا وسیلہ اور سبب بن سکتی ہے جو اصلاً اور ذاتاً حرام ہے' مثلاً ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا' اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت اور چوری کا حلال جانور (بکری' گائے وغیرہ) ذبح کر کے کھانا بھی حرام لغیرہ کے ضمن میں آئے گا (ابو زہرہ: اصول الفقہ' ص ۴۲ بعد).

حلال بین وہ ہے جس کی حلت یا تحلیل کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو' اسی طرح حرام بین وہ ہے جس کی حرمت یا تحریم کتاب و سنت کی نص قطعی یا اجماع امت سے ثابت ہو' لیکن جس چیز کی حلت یا حرمت بین' یعنی واضح نہ ہو اسے مشتبہ کہا جائے گا (کشاف اصطلاحات الفنون' ۱: ۳۴۷ بعد).

فقہائے اسلام کا یہ اصول کہ اشیا کی اصل حلت و اباحت ہے تاوقتیکہ حرمت یا کراہت کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو' اس کی بنیاد آیت (۳۱[لقمٰن]: ۲۰ ؛ ۲[البقرہ]: ۲۹) پر ہے: "اللہ وہ ذات ہے جس نے تمام زمینی اشیاء تمہارے لیے پیدا فرما دی ہیں (نیز دیکھیے القرضاوی' ص ۱۶)' یہی وجہ ہے کہ اسلام میں محرمات کا دائرہ بہت تنگ ہے' لیکن حلال و مباح کا دائرہ بے حد وسیع ہے (حوالۂ سابق).

شریعت اسلامی نے ان اشیا کو حرام قرار دیا ہے جن میں انسانیت کے لیے نجاست اور ضرر موجود ہے۔ جن اشیا میں کچھ نفع بھی ہے' مگر ان کا ضرر اور نقصان نفع سے زیادہ ہے' انہیں بھی حرام قرار دیا گیا ہے (۲[البقرہ]: ۲۱۹).

اسلامی شریعت کی رو سے جو چیزیں حرام قرار پائی ہیں ان کے تین دائرے ہیں: پہلے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلق ہر مسلمان کی انفرادی زندگی سے ہے' جیسے مردار' دم مسفوح (جو ذبح کرتے وقت جانور کی شہ رگ سے جاری ہوتا ہے)' خنزیر کا گوشت' ایسی نذر و نیاز جس میں شرک کا شائبہ ہو' شراب اور جوا وغیرہ (۲[البقرہ]: ۱۷۳؛ ۵[المائدہ]: ۳' ۶[الانعام]: ۱۴۵) یا لباس' رہن سہن' کسب معاش وغیرہ سے متعلق (القرضاوی' ص ۳۲ بعد)' دوسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن کا تعلق خانگی یا ازدواجی زندگی سے ہے جیسے زنا سے اجتناب' شرعی محرمات (یعنی جن سے نکاح حرام ہے) سے نکاح نہ کرنا' نکاح' طلاق اور اولاد سے متعلقہ مسائل میں ناجائز راستہ اختیار کرنا' (کتاب مذکور' ص ۱۳۰ بعد) تیسرے دائرے میں وہ محرمات آتی ہیں جن سے مسلمانوں کو عام معاشرتی زندگی میں واسطہ پڑتا ہے' جیسے رسم و رواج' لین دین کا کاروبار' کھیل کود' معاشرتی تعلقات اور مسلمان کے غیر مسلموں سے تعلقات وغیرہ کے مسائل (کتاب مذکور' ص ۱۸۴ بعد).

مآخذ: (۱) القرآن الکریم (موضوع سے متعلقہ آیات)؛ (۲) الترمذی: الجامع الصحیح' دہلی ۱۹۴۵ء؛ (۳) الشافعی: کتاب الام' قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) وہی مصنف: الرسالہ' قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب' بذیل حرم' حل؛ (۶) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۷) الخضری: اصول الفقہ' قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۸) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن' قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۹) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ' قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۰) یوسف القرضاوی: الحلال والحرام' قاہرہ ۱۹۶۲ء.

○

الحلبی: نور الدین بن برہان الدین علی بن ابراہیم بن احمد بن علی بن عمر القاہری الشافعی' ایک عرب مصنف' جو قاہرہ میں ۹۷۵ھ/ ۱۰۶۷ء میں پیدا ہوا' وہاں مدرسہ صلاحیہ میں مدرس (پروفیسر) رہا اور ۳۰ شعبان ۱۰۴۴ھ/ ۱۷ فروری ۱۵۳۴ء کو انتقال کر گیا۔ اس کی بہت سی تصانیف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون' المعروف بہ سیرۃ الحلبیہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ کتاب شمس الدین الصالحی الشامی (م ۹۴۲ھ/ ۱۴۳۶ء) کی ایک تصنیف السیرۃ الشامیہ کی تلخیص ہے' جس میں مؤلف نے متعدد اضافے کیے ہیں۔ یہ کتاب ۱۰۴۳ھ/ ۱۶۳۳ء میں مکمل ہوئی

اور قاہرہ میں طبع ہوئی۔ الحلبی کی تصانیف میں سے تصوف پر ایک رسالہ النصیحہ العلویہ فی بیان حسن طریقۃ السادۃ الاحمدیہ ہے، جو اب تک موجود ہے۔ اس کی ایک اور کتاب عقد المرجان فیما یتعلق بالجان ہے۔ یہ السیوطی کے اس شخص کی تلخیص ہے جو اس نے شبلی کی اصل تصنیف کا کیا تھا (دیکھیے نولدکہ، ۶۵: ۱۵۵؛ فہرست الکتب العربیہ المحفوظۃ فی دارالکتب الخدیویہ، ۶: ۱۵۷ و ۷: ۳۰۲) ان متعدد شروح اور شرح الشروح میں، جو اس نے اپنے زمانے کی مروجہ درسی کتابوں پر لکھیں، صرف ایک باقی رہ گئی ہے، یعنی وہ شرح جو اس نے النووی کی منہاج الطالبین کی شرح، مشروحہ زکریا الانصاری، پر لکھی ہے، (دیکھیے دیسلان: فہرست مخطوطات عربیہ، کتاب خانہ ملی، پیرس، عدد ۱۰۱۵- ۱۰۱۶) المحبی (۳: ۱۲۳ س ۸ میں) اس کے بجائے حاشیہ علی منہج القاضی زکریا کا ذکر ملتا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) المحبی: خلاصۃ الاثر، ۳: ۱۲۲ ببعد؛ (۲) براکلمان، ۲: ۳۰۷۔

○

الحلاّج : ابوالمغیث الحسین بن منصور بن محمی البیضاوی، ایک معروف صوفی اور عالم (۲۴۴ھ/ ۸۵۷ء تا ۳۰۹ھ/ ۹۲۲ء) جس کی شخصیت متنازع فیہ ہے۔

الحلاج، جسے فارسی، ترکی اور اردو ادب میں منصور بھی کہا گیا ہے، ۲۴۴ھ/ ۸۵۷- ۸۵۸ء میں صوبہ فارس میں البیضاء کے شمال مشرق میں الطور (جس کے باشندے ایک ایرانی بولی بولتے تھے) کے مقام پر پیدا ہوا۔ اس کا باپ، جو غالباً ایک دھنیا تھا (جس سے اس کی نسبت حلاج ہوئی) طور چھوڑ کر اس خطے میں چلا گیا جو تُستر سے (دریائے فرات پر) واسط تک پھیلا ہوا ہے، جہاں پارچہ بافی کی صنعت عام تھی۔ یہاں قراء کا ایک اہم مدرسہ تھا۔ اس جگہ بارہ برس کی عمر سے پہلے ہی اس نے قرآن مجید حفظ کر لیا۔ وہ کم سنی ہی میں سورتوں کے باطنی معانی تلاش کرنے کی کوشش کرتا تھا، اس نے اپنے آپ کو سہل التستری کے مدرسۂ تصوف سے وابستہ کر لیا۔

بیس سال کی عمر میں وہ سہل التستری کو چھوڑ کر بصرے چلا گیا۔ وہاں وہ عمرو بن عثمان المکی کے سلسلۂ طریقت سے وابستہ ہو کر خرقے سے مشرف ہوا، اس نے ابو یعقوب الاقطع کی بیٹی ام الحسین سے شادی کر لی۔ وہ اور اس کی یہ بیوی پوری زندگی اکٹھے رہے، ان کے تین بیٹے اور ایک بیٹی تھی۔ اس شادی کی وجہ سے عمرو بن عثمان المکی اس سے حسد کرنے لگا اور اس کا مخالف ہو گیا۔ کرنبائی سے تعلق کی وجہ سے الحلاج پر بھی شیعی ہونے کا الزام لگا، مگر اکثر ماخذ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلاج ساری عمر عقیدۃً سنی ہی رہا (دیکھیے، سینوں کا مقالہ الحلاج در تاریخ فلسفہ اسلام (انگریزی) مرتبہ ایم۔ ایم۔ شریف، ۱: ۳۴۶)۔ حلاج کے مشہور صوفی جنید سے بھی تعلقات تھے۔ ان سے مشورہ کرنے کے لیے وہ بغداد گیا۔ مگر ان کی نصیحت کے باوجود، اپنے خسر الاقطع اور عمرو المکی کے باہمی جھگڑے سے تنگ آ کر، بغاوت زنج کے کچلے جانے کے فوراً بعد مکے چلا گیا اور پہلا حج کیا اور صوم و سکوت کی حالت میں ایک سال حرم میں معتکف رہنے کی قسم کھائی۔

خوزستان واپس آ کر اس نے صوفیانہ لباس پہننا چھوڑ دیا، اور عام آدمی کی وضع اختیار کر لی، یعنی قبا پہننی شروع کر دی (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء) تاکہ وہ زیادہ آزادی سے بول سکے۔ مگر اس کی دعوت کے انداز نے اسے شک و شبہہ اور عناد کا نشانہ بنا دیا۔ اس کی دعوت کا بڑا مقصد ہر ایک کو اس قابل بنانا تھا کہ وہ اپنے ہی دل کے اندر اللہ تعالیٰ کو تلاش کر سکے، اس کی وجہ سے اس کا لقب حلّاج الاسرار "بھیدوں کا دھننے والا" پڑ گیا، مگر اقاویل مختلفہ کی وجہ سے وہ بدنام ہو گیا۔ کچھ سنی، سابق عیسائی، جن میں سے بعض بعد میں بغداد میں وزیر بنے، اس کے مرید ہوئے، مگر عموماً سبھی جماعتوں میں وہ غیر مقبول ہو گیا۔ سنی، شیعہ اور معتزلہ نے اس پر دھوکا دہی اور جھوٹی کرامات دکھانے کا الزام لگایا اور عوام کو اس کے خلاف بھڑکایا۔ اس پر وہ مشرقی ایران کی عرب نو آبادیوں میں تبلیغ کرنے کے لیے خراسان چلا گیا اور وہاں پانچ سال رہا، شہروں میں تبلیغ کرتا اور کچھ وقت کے لیے سرحدوں پر بعض قلعہ بند خانقاہوں میں ٹھیر جاتا۔ پھر وہ تستر واپس آ گیا اور معتمد ریاست حمد قنائی کی مدد سے اس قابل ہوا کہ اپنے خاندان کو بغداد میں مقیم کر سکے۔

اپنے چار سو مریدوں کے ساتھ اس نے دوسرا حج کیا،

جہاں اس کے بعض سابقہ دوستوں اور صوفیہ نے اس پر جادو' فسون طرازی اور جنات کے ساتھ رابطہ رکھنے کا الزام لگایا۔ اس حج کے بعد ہی اس نے ہندوستان اور ترکستان کا طویل دورہ کیا' جہاں اسے ہندو مت' بدھ مت' اور مانی مذہب کے لوگوں سے واسطہ پڑا (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء' مقالہ حسین بن منصور الحلاج)۔

۲۹۰ھ/ ۹۰۲ء کے قریب الحلّاج نے تیسرا اور آخری حج کیا۔ اب کی دفعہ ایک گدڑی کندھوں پر تھی اور فطا' یعنی ہندوستانی وضع کا تہمد بند باندھے ہوئے تھا۔ عرفات کے میدان میں اس نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی: "اے خدا مجھے فنا کر دے' اور دنیا کی نظروں میں مجھے مردود بنا دے"۔

اس حج سے فارغ ہو کر وہ بغداد واپس آیا تو اس نے اپنے گھر میں کعبے کا نمونہ بنالیا' رات کے وقت مزاروں پر عبادت کرتا اور دن کے وقت بازاروں یا گلیوں میں اللہ تعالیٰ سے اپنے والہانہ عشق کا اظہار کرتا اور خود اپنے لیے قوم کی نظروں میں مردود ہو کر مرنے کی خواہش کا اعلان کرتا اور کہتا: "اے مسلمانو! مجھے اللہ سے بچاؤ"---- اللہ نے میرے خون کو تمہارے لیے جائز کر دیا ہے' مجھے مار دو"----- اس قسم کے اظہار خیال نے اس کی خلاف عوام کے جذبات کو ابھارا اور پڑھے لکھے طبقوں میں تشویش پیدا ہو گئی۔ الحلاج کے اس اعلان سے محمد بن داؤد الظاہری بہت مشتعل ہوا۔ اس نے عدالت میں الحلاج کو مجرم ٹھیرایا اور اسے سزائے موت دینے کا مطالبہ کیا' لیکن شافعی فقیہ ابن سریج کا خیال تھا کہ صوفی کا حال و مقام عدالتوں کے دائرہ اختیار سے خارج ہے۔ اسی زمانے میں بصرے کے نحویوں کے مخاصمانہ بیان کے مطابق' الحلاج نے المنصور کی مسجد میں الشبلی کو یہ مشہور شطحیہ جملہ کہا: "انا الحق" = میں حق (خدا) ہوں' کیونکہ خدا کے سوا میرے پاس کوئی انا نہیں۔ بعض لوگوں کے خیال میں اس کا سیاسی پس منظر بھی تھا۔

۳۰۱ھ/ ۹۱۳ء میں وزیر ابن عیسیٰ نے' جو الحلاج کے ایک مرید کا چچا زاد بھائی تھا' اس کے خلاف مقدمے کو ختم کر دیا (دیکھیے فتویٰ ابن سریج)اور الحلاج کے حمایتیوں کو' جو قید میں تھے' رہا کر دیا گیا۔ تاہم اس کے دشمنوں کے دباؤ اور شرطہ (پولیس) کے افسر اعلیٰ کے اثر کی وجہ سے' جو وزیر کا دشمن تھا' الحلاج تین دن شکنجے میں کسا رہا' جس کے اوپر لکھا تھا "قرملی کارندہ"۔ اس کے بعد اسے محل میں نظر بند کر دیا گیا' جہاں وہ عام قیدیوں کو تبلیغ کرتا رہا۔ ۳۰۳ھ/ ۹۰۵ء میں اس نے خلیفہ کے عارضۂ بخار کا کامیاب علاج کیا اور ۳۰۵ھ میں ولی عہد کے طوطے کو "دوبارہ زندہ کر دیا"۔ معتزلیوں نے اس کی "عطائیت" اور فسوں کاری پر اس کی مذمت کی۔ اس اثنا میں ۳۰۴ - ۳۰۶ھ میں وزیر ابن عیسیٰ کی جگہ (جو الحلاج کا طرفدار تھا) ابن الفرات کو مقرر کر دیا گیا' جو الحلاج کا مخالف تھا' لیکن خلیفہ کی والدہ نے الحلاج پر دوبارہ مقدمہ نہ بننے دیا۔ شیعہ عالم الشلمغانی اور اس کے حریف النوبختی کے اثر سے مقدمہ دوبارہ شروع ہو گیا اور ۳۰۸ - ۳۰۹ھ/ ۹۲۱- ۹۲۲ء میں اس پر بحث ہوئی۔ اس کے پس منظر میں وزیر حامد (بن العباس) کی مالیاتی حکمت عملی بھی کار فرما معلوم ہوتی ہے جس کی ابن عیسیٰ نے مخالفت کی تھی مگر ناکام رہا تھا۔

عام خیال یہ ہے کہ حامد نے ابن عیسیٰ کے اثر کو زائل کرنے کے لیے ہی الحلاج کا مقدمہ دوبارہ شروع کرایا اور اس سلسلے میں ابن مجاہد نے اس کی مدد کی' جو قراء کا معزز قائد تھا اور صوفی ابن سالم اور الشبلی کا دوست' لیکن الحلاج کا مخالف تھا۔

الغرض حامد اور مالکی قاضی ابو عمر بن یوسف' جو ہمیشہ اس زمانے کے مقتدر لوگوں کی حمایت کرتا تھا' دونوں مقدمے پر اثر انداز ہوئے۔ اس پر ایک قرملی ہونے اور قرملی بغاوت میں شریک ہونے کا الزام لگایا گیا۔ مقدمے کی ساعت میں کوئی شافعی موجود نہ تھا اور حنفی قاضی نے فیصلہ دینے سے انکار کر دیا تھا' لیکن قاضی کا معاون ابو عمر اس کی حمایت کرنے کے لیے رضامند ہو گیا اور گواہوں کا یہ افسر تحقیقات چوراسی دستخط کنندگان پیش کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ قاضی کی کرسی پر بیٹھ کر' حامد کے زور دینے پر' ابو عمر نے یہ فیصلہ سنایا: "تمہارا خون بہانا جائز ہے"۔

اس کے بعد دو دن تک میر حاجب نصر اور خلیفہ کی والدہ خلیفہ سے الحلاج کے حق میں سفارش کرتے رہے' آخر

خلیفہ نے، جو بخار میں مبتلا تھا، شش و پنج کی حالت میں پھانسی کی سزا کی منسوخی کا حکم دے دیا، لیکن وزیر کی سازشوں نے خلیفہ المقتدر کی قوت فیصلہ پر فتح حاصل کرلی، جس نے ایک خاص دعوت سے رخصت ہوتے وقت الحلاج کی سولی کے وارنٹ پر دستخط کر دیے۔ ۲۳ ذوالقعدہ کو بگل بجا کر اعلان کر دیا گیا کہ الحلاج کو عنقریب سولی دی جائے گی۔ الحلاج کو پولیس کے افسر اعلیٰ کے حوالے کر دیا گیا اور شام کے وقت اس نے قید خانے کی کال کوٹھری میں اپنے آپ کو حوالہ بہ تقدیر کر دیا اور اپنے "شاندار" انجام کی پیش گوئی کی۔ ۲۴ ذوالقعدہ کو باب خراسان میں، الحلاج کو، جس کے سر پر ایک تاج رکھا ہوا تھا، "ایک بے پناہ ہجوم کے سامنے"، پیٹ پیٹ کر ادھ موا کیا گیا اور پھر سولی پر لٹکا دیا گیا۔ ابھی اس میں زندگی کی رمق باقی تھی کہ بلوائیوں نے دکانوں کو آگ لگا دی۔ جس وقت وہ دار پر لٹکا ہوا تھا دوستوں اور دشمنوں نے اس سے سوالات کیے، جن کے کچھ جوابات کتابوں میں محفوظ ہیں۔ اس کا سر قلم کرنے کے متعلق خلیفہ کا حکم رات گئے آیا۔ دراصل اس کی سولی کے آخری مرحلے کو اگلے دن تک ملتوی کر دیا گیا تھا۔ التوزری کے بیان کے مطابق صبح کے وقت وہ لوگ جنھوں نے اس کی سزا کے حکم پر دستخط کیے تھے، ابن مکرم کے گرد جمع ہوے اور بلند آواز میں کہنے لگے: "یہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کے خاطر ہوا ہے، اس کے خون کا بار ہمارے سروں پر آنے دیجیے"۔ الحلاج کا سر قلم کر دیا گیا، پھر اس کے جسم پر تیل چھڑک کر اسے جلایا گیا اور ایک مینار کے اوپر سے اس کی راکھ دریاے دجلہ میں بہا دی گئی (۲۷ مارچ ۹۲۲ء)۔

تصانیف: (۱) ۲۹۰ھ/ ۹۰۲ء کے قریب، اس کے شاگردوں کی جمع کی ہوئی ستائیس روایات کا عربی متن اخبار الحلاج، بار سوم، میں ہے؛ (۲) کتاب الطواسین، گیارہ مختصر تصانیف کا سلسلہ (مع طاسین الازل)، عربی متن اور البقلی کا فارسی ترجمہ، طبع L.Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳) دیوان الحلاج میں جمع شدہ کچھ نظمیں عربی متن اور فرانسیسی ترجمہ۔

(الحلاج کی دوسری تصانیف اور ان کی صحت پر بحث کے لیے دیکھیے L.Massignon: کتاب الطواسین، دیباچہ ۱ تا ۴)، (الحلاج پر الزامات اور ان پر بحث کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

سلسلہ الحلاجیہ اور اس کے فرقے: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۳۰۹ھ/ ۹۲۲ء میں الحلاج کے مرید ایک خاص طریقہ اختیار کر چکے تھے۔ وہ اپنے آقا کے مصلوب ہو جانے کے بعد چھپ گئے یا منتشر ہو گئے، لیکن ان پر تشدد جاری رہا، اور ۳۱۱-۳۱۲ھ/ ۹۲۳-۹۲۵ء میں بغداد میں الحلاج کے کئی پیروؤں کے سر قلم کر دیے گئے۔ کچھ پیرو خراسان بھاگ گئے، جہاں انھوں نے حنفی ماتریدی تحریک اصلاح میں حصہ لیا۔ ابن بشر اور خاص طور پر فارس ابن عیسیٰ (حلاجیہ حلولیہ کا بانی) نے الحلاج کی تعلیمات کو اپنایا اور خراسان میں صوفیہ کے حلقوں میں ان کی اشاعت کی۔ یہی تعلیمات الکلاباذی کی کتاب التعرف کا سرچشمہ ہیں۔ السلمی اور الخطیب کے بیان کی رو سے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی میں بھی نیشاپور میں کچھ "انتہا پسند" حلاجی موجود تھے۔ ان میں ابن ابی الخیر (نکلسن کا موضوع مطالعہ) اور فارمذی کو شامل کیا جا سکتا ہے، جو الغزالی کا "شیخ" تھا۔ یہی وجہ ہے کہ الغزالیؒ کی راے الحلاج کے حق میں ہے۔

دوسرے مریدوں مثلاً ابن خفیف نے (جو الحلاج کی آخری عمر میں اس کا دوست بنا، نہ کہ مرید) الاشعری کی تحریک اصلاح میں کچھ سالمیہ عناصر بھی داخل کر دیے۔

اہواز اور بصرے میں حلاجیہ کے ایک فرقے کے متعلق، جو بہت تھوڑا عرصہ زندہ رہا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے انتہائی اہم حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس کے بڑے نمائندے الهاشمی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے نبی ہونے کا اعلان کیا، جسے اس "روح" سے الہام حاصل ہوا تھا جو الحلاج میں "ڈالی" گئی تھی اور اس کے بعد اس کے بیٹے میں منتقل ہوئی اور جو اسمٰعیلی اثرات سے بچی رہی۔

بغداد میں دوسرے حلاجیہ، جن کا ذکر عطار نے کیا ہے، اپنے آپ کو سینوں کی حیثیت میں پیش کرتے تھے، لیکن بڑے آزاد مفہوم میں اور اپنے آقا کے الفاظ "انا الحق" اور "جلنے والی جھاڑی" سے خدا کے موسیٰ سے مخاطب ہونے والے لفظ انا اللہ میں ایک تعلق قائم کرتے تھے (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۴)۔

البغدادی الفرق میں الحلاجیہ کا ذکر ان فرقوں میں کرتا ہے جنہیں قانوناً مرتد سمجھا جاتا تھا۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی میں مناظرانہ استدلال شروع ہو چکے تھے۔

اس کے معاصرین اور اخلاف کی آرا: مسلمانوں میں بہت کم اشخاص پر اتنی بحث ہوئی ہے جتنی کہ الحلاج پر۔ ان قانیوں کے اجماع[رک باں]کے باوجود جنہوں نے اسے رد کیا علما اور عوام میں اس کے فدائی موجود تھے۔ یہاں ان اہم علما کے ناموں کی مع ان کی آرا کے فہرست دی جاتی ہے جنہوں نے اس مشہور بحث میں حصہ لیا تھا۔ مختلف آرا کو تین انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (الف) مذمت، جس کی ذیلی تقسیم رد (محض تردید) اور تکفیر (اسلام سے خارج کرنا) ہے؛ (ب) ترحم (اولیا کی فہرست میں شامل کرنا) یا ولایہ (اس کی ولایت کی توثیق)، اسے اعتذار (جواز باعذر) اور قبول (بھرپور اور مکمل قبولیت) میں مزید تقسیم کیا گیا ہے؛ (ج) توقف (فیصلے کو روکنا، احتراز)۔

الحلاج کی "حیات بعد الممات" رفتہ رفتہ قصہ بن گئی، بعض اوقات عالمانہ (عربی، فارسی، ترکی، اردو، ملائی، اور جاوی میں) اور بعض اوقات عوامی۔ دیکھیے L.Massignon : کتاب مذکور، باب ۱۰، ص ۴۳۰ تا ۴۶۰۔

مغرب میں بھی الحلاج کے متعلق اتنا ہی اختلاف آرا پایا جاتا ہے جتنا مشرق میں۔ مغرب میں قدیم مصنفین کی آراء سطحی ہیں، لیکن L. Massignon کی بلند پایہ تحقیقات نے اس بے مثال شخصیت کو اس کے ماحول اور اسلامی فکر کے ارتقا میں اس کا جائز مقام دلا دیا ہے۔ بعد ازاں اسلامی ممالک کی ثقافت پر بمشکل ہی کوئی ایسی تصنیف ہو گی جو الحلاج کے ذکر کو نظرانداز کر دے، جب کہ اس کے متصوفانہ طریقے اور اس کی زندگی اور اس کی موت کے مشاہدے کی قدر و قیمت کی مسلسل توثیق پائی جاتی رہی ہے۔ ماہرین کی تصانیف کے علاوہ، یہ کہا جا سکتا ہے کہ الحلاج کی شہرت عالمگیر ثقافت کا ایک جز بن چکی ہے (مثال کے طور پر دیکھیے P. Marechal کے مقالات جو ۱۹۲۳ء میں لکھے گئے تھے اور حالیہ تصنیف (۱۹۶۴ء) از R.Arnaldez).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حلول : (ع)، ایک فلسفیانہ اصطلاح، مادہ "ح ل ل" سے، اس کے لغوی معنی ہیں ڈھیلا کرنا، گرہ کھولنا، کسی مقام (محل) میں بس جانا (لسان، Lane) اسلامی علوم اور فلسفے میں اس کے مختلف معانی ہیں: (۱) نحو میں اعراب کا واقع ہونا، (۲) شریعت میں حکم (حد) کا اطلاق؛ (۳) یونانی فلسفے میں اس سے مراد ہے: (الف) کسی عرض کا کسی موضوع میں بس جانا (inhesion) دیکھیے A.M.Goichon ؛ (ب) روح اور بدن کا حقیقی اتحاد: حلول الروح فی البدن (الفارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، قاہرہ ۱۹۰۶ء، ص ۸۰)، حلول اللاھوت فی الناسوت قب الحلاج؛ (۴) کلام اور تصوف میں حلول کے معنی اللہ تعالیٰ کا اپنی کسی مخلوق میں سما جانا (رک بہ امامہ، تناسخ)، یہ اکثر اتحاد[رک باں]کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے (آ، لائڈن بار دوم)۔

علما نے اس کی مختلف تعریفیں تحریر کی ہیں: (۱) ایک شے کا کسی دوسری شے سے اس طرح متحد ہونا کہ ایک کی طرف اشارہ کیا جائے تو دوسری بھی اس اشارے میں شامل ہو۔ یہ تطبیق یا تو حقیقی ہو سکتی ہے، جیسے پودوں اور پانی میں، جو پودوں میں سرایت کرتا ہے، یا اعراض اور اجسام میں۔ حکما کے نزدیک حال کا انحصار صورت اور غرض پر ہے جب کہ یہ تعریف پودے میں پانی اور پتھر میں آگ کے وجود (اتحاد کے بجائے افتقار کے طریق پر حلول) پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اشارے کے اتحاد سے مراد اتحاد دائمی ہے، کیونکہ وہ فرد کامل ہے۔ چنانچہ حال اور محل کا علیحدہ طور پر اپنا منفرد وجود نہیں ہوتا اور یہ صورت، ہیولیٰ، عرض اور موضوع کے سوا کسی میں متصور نہیں ہو سکتی؛ (۲) ایک شے کسی دوسری شے میں اس طرح رچ بس جائے کہ اس کا وجود بعینہ وہی ہو جائے جو دوسری شے کا ہے (ملا صدرا)؛ (۳) ایک شے دوسری شے میں اس طرح حاصل (منتقر) ہو کر ان کی طرف اشارے میں یا حقیقی (تحقیقاً) اتحاد پایا جائے، جیسا کہ اجسام

میں اعراض کا حلول، یا تقدیرا، جیسے مجردات میں علوم کا حلول مان لیا جائے؛ (۴) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ "حلول اختصاص ناعت" ہے، یعنی ایک خاص تعلق، جس سے دو متعلق اشیا میں سے ایک شے دوسری شے کے لیے نعت بن جاتی ہے، اور دوسری منعوت۔ ناعت کو حال کہتے ہیں اور منعوت کو محل، جیسے سپیدی اور جسم کا باہمی تعلق؛ (۵) بعض متکلمین کے نزدیک حلول تبعیہ کے طریق پر حصول ہے، اس لیے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ اللہ تعالٰی کی ذات اور صفات دونوں میں سے کسی کا بھی کسی مخلوق میں حلول نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے وجوب ذاتی کی نفی ہوتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ حلول)۔ حلول کی چار اقسام میں امتیاز کیا جاتا ہے: الحلول الحیزی (جیسے اجسام کا احیاز، یعنی مقام و جگہ میں حلول)، (۲) الحلول الوصفی، جیسے جسم میں سپیدی یا سیاہی کا حلول، (۳) الحلول السریانی، جیسے ہیولی میں صورت کا حلول، اور (۴) الحلول الجواری، یعنی ایک جسم دوسرے کے لیے ظرف کی حیثیت رکھتا ہو، جیسے پیالے میں پانی کا حلول۔ ارسطو نے بھی عیسائیوں کے عقیدۂ حلول کی طرح یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کوئی جوہر روحانی ایک معینہ صورت میں مادے سے متحد ہو جاتا ہے، اس کی مثال وہی ہے جو اپنے دائرۂ عمل میں قوت توانائی کی ہے۔ متکلمین اسلام میں سے تقریباً ہر ایک نے اس عقیدے کی تردید کی ہے۔ البتہ نظریہ جوہریت کے ماننے والوں نے الاشعری سے اتفاق کرتے ہوے اسے جسم اور روح کے اتحاد کی صورت میں تسلیم کیا ہے کیونکہ ان کے یہاں روح ایک جسم لطیف ہے، خواہ وہ جنوں اور فرشتوں ہی کی کیوں نہ ہو، لیکن اللہ تعالٰی نے اپنی کسی مخلوق میں حلول کو رد کر دیا۔ اس لیے کہ اس طرح جوہر الہیہ کا تجزیہ لازم آتا ہے، خدا واجب الوجود نہیں رہتا اور دو ابدی ہستیاں ایک خدا اور دوسری حلول کرنے والی کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے اہل السنت اور اہل تشیع دونوں نے فرقوں کو عیسائیوں کی طرح حلولیہ ٹھیراتے ہوے خارج از اسلام قرار دیا ہے۔ جو حلول کے قائل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) السلمی: غلطات الصوفیہ، مخطوطہ قاہرہ، ج ۷، عدد ۱۷۸، بعد: ص ۷۷ تا ۷۹؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب، ص ۳۳۴ تا ۳۴۱، اردو ترجمہ از مولوی محمد حسین مناظر، ص ۳۱۵ تا ۳۲۱؛ (۳) الغزالی: المقصد الاسنی فی اسماء اللہ الحسنی، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۷۶؛ (۴) الداعی: تبصرہ، چاپ سنگی، تہران، ص ۴۰۶، ۴۱۹؛ (۵) ابن تیمیہ: کواکب، مخطوطہ دمشق، ج ۲۶ (اس کا اقتباس الآلوسی: جلاء، ۵۴ تا ۶۱ میں شائع ہوا ہے)؛ (۶) الہیتمی: الفتاوی الحدیثیہ، ص ۲۳۸، ۲۳۹؛ (۷) قاضی عیاض: الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، باب ۴، ص ۳، حاشیہ ۵، الدلجی اور الخفاجی کی شروح کے ساتھ؛ (۸) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع شپرنگر Sprenger، ص ۳۴۹ تا ۳۵۲؛ (۹) عبدالقاہر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء، ص ۲۴۱ تا ۲۵۰۔

○

حمدان قرمط: بن الاشعث ایک اسمٰعیلی داعی، جس نے قرمطی فرقے کی بنا ڈالی۔ وہ نواح کوفہ کا ایک دیہاتی تھا۔ اس کا لقب قرمیثا اس آرامی زبان کا ہے جو اس ضلع میں بولی جاتی تھی اور بظاہر اس کا مفہوم "سرخ یا آتشیں آنکھوں والا انسان" ہے (طبری: تاریخ، ۳: ۲۱۲۵)۔ وہ عبداللہ بن میمون کے داعی حسین الاہوازی کی تلقین سے اسمٰعیلی فرقے میں داخل ہوا اور اس کے مرنے کے بعد اس کا جانشین ہوا۔ بغداد کے قریب کلواذا کے مقام پر اس نے سکونت اختیار کی، جہاں سے وہ باسانی خراسان کے تبلیغی حلقے اور داعی الدعاۃ یعنی داعی اعظم کے ساتھ، جو عسکر مکرم (۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء) میں رہتا تھا، نامہ و پیام کر سکتا تھا۔ کوفے کے قریب اس نے اپنے لیے ایک سرکاری قیام گاہ بنائی، جو دارالہجرۃ (جاے پناہ) کہلاتی تھی۔ یہ مقام اس کے پیرووں کا مرکز بن گیا، جس کے ارد گرد وہ آباد ہو گئے اور جہاں سے وہ ادھر ادھر حملے کرتے رہے (۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء)۔ وہ بہت تیز فہم شخص تھا اور کبھی حیران یا پریشان نہ ہوتا تھا۔ اس کا اخلاق دلفریب تھا، ہر کام کی قابلیت اور صلاحیت اس میں موجود تھی اور بہت بلند ہمت آدمی تھا۔ عبداللہ بن میمون کی وفات پر اس نے اس کے بیٹے احمد کو شیخ الاعظم (داعی اعظم) ماننے سے انکار کر دیا اور امام محمد بن اسمٰعیل کا ساتھ نہ

چھوڑا۔ عبروہ شام چلا گیا جہاں جلد ہی اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد اس کا بہنوئی عبدان بھی، جس نے اس فرقے کی اکثر مذہبی کتابیں تصنیف کی تھیں، احمد کے پیروؤں میں سے ایک شخص ذکرویہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ روپے کی فراہمی کے لیے قرمط نے پے در پے کئی لگان عائد کیے، جن میں سے ہر ایک پہلے سے زیادہ بھاری تھا، چنانچہ پہلے تو فطر کے نام سے ایک ٹیکس لگایا، جو فی کس ایک درہم (چاندی کا سکہ) ہوتا تھا اور پھر ہجرہ یعنی ایک دینار (سونے کا سکہ) فی کس، جسے بعد میں بلغہ یعنی سات دینار فی کس سے تبدیل کر دیا گیا اور آخر میں اس نے الفہ یعنی اشتراک املاک و ازواج کا مطالبہ کیا۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ قرامطہ۔

○

اَلْحَمْدُلہ : یعنی الحمد للہ کہنا۔۔ "حمد" "ذم" کی ضد ہے اس سے مراد کسی ایسی چیز کی تعریف ہے جو ستودہ شخص کے ارادے پر موقوف ہو اور اس لحاظ سے وہ "مدح" سے مختلف ہے جو اس طرح مقید نہیں ہے، اسی طرح وہ "شکر" سے بھی مختلف ہے اگرچہ اس سے شکر کا (جس کا عکس کفران ہے) اظہار ہو سکتا ہے۔ لفظ "ثناء" جس کا ترجمہ اکثر مدح کیا جاتا ہے، لیکن جو زیادہ صحیح طور پر لحاظ کرنے یا رعایت رکھنے کے معنی میں ہے، مدح اور ذم دونوں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، یہ جملہ (الحمد للہ) از روے قاعدہ اخباری یا خبری ہے، مگر استعمالاً انشائی ہے، اس لیے کہ متکلم اسے اس تعریف کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے جسے بولتے وقت وہ خدا کی جانب کرتا ہے (محمد عبدہ، در تفسیر سورہ فاتحہ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۸)۔ چونکہ یہ جملہ قرآن میں، علاوہ کچھ اور شکلوں کے مثلاً "لہ الحمد" چوبیس مرتبہ آیا ہے، اس لیے مسلمان اسے بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ سب چیزیں اللہ ہی کی طرف سے آتی ہیں، اس لیے ہر شے کے لیے خواہ وہ خوشی کی ہو یا رنج کی، اسی کی ستائش ہونی چاہیے۔ بعض احادیث مبارکہ میں اس کی خصوصی تائید کی گئی ہے اس لیے دیندار لوگوں کے ہاں اس جملے کا استعمال عام ہے، اس کے علاوہ یہ صلوۃ اور تسبیح کا بھی یہ ایک جزء ہے اور تسبیح میں تینتیس بار دہرایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں سبع مثانی صحیح احادیث میں بھی سورہ فاتحہ کی برکات کو کئی مقامات پر واضح کیا گیا ہے (دیکھیے: بخاری (کتاب التفسیر، باب فاتحہ الکتاب) میں ایک شخص کا قصہ آیا جو اسے سانپ کے کاٹے پر ایک تعویذ (رقیہ) کے طور پر استعمال کرتا تھا اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اسے بنظر استحسان دیکھا۔ ایک حدیث نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی ہے "جو اہم بات یا کوئی اہم چیز خدا کی حمد سے شروع نہ کی جائے وہ ناقص رہ جاتی ہے" دیکھیے بسملہ۔ اس طرح حمدل ان تین جملوں میں سے ایک جملہ بن گیا جن کا استعمال ہر رسمی تحریر کے شروع میں ضروری ہے۔ اس کے علاوہ لبمل کا یہ استعمال بھی قدیم ترین زمانے سے موجود چلا آتا ہے۔ (کتاب الاذکار)۔

مآخذ : (۱) مذکورہ بالا حوالے نیز (۲) بیضاوی (طبع فلائشر Fleischer، ۱: ۵، ۲: ۲۶، بعد؛ (۳) طبری: تفسیر، ۱: ۴۵ بعد، قاہرہ ۱۳۰۷ھ؛ (۴) فخر الدین الرازی: مفاتیح الغیب، ۱: ۱۱۵ بعد، قاہرہ ۱۳۰۷ھ۔

○

حمزہؓ بن عبدالمطلب : نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چچا، عبدالمطلب اور ہالہ بنت وہب کے بیٹے تھے۔ انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شادی کے لیے حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد کے ساتھ بات چیت میں حصہ لیا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام کے سب سے بہادر حامیوں میں سے ہو گئے۔ غزوات میں شرکت کر کے خوب داد شجاعت دی۔ انہوں نے ابو جہل کے توہین آمیز سلوک کے خلاف نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدافعت کی، یہودیوں کے قبیلہ بنو قینقاع کے خلاف کارروائی میں حصہ لیا، اور ساحل سمندر کی طرف العیص کے مقام پر تیس مہاجروں کے ساتھ ایک مہم کی قیادت کی۔ راستے میں ابو جہل کے ساتھیوں سے ان کی مڈ بھیڑ ہو گئی، لیکن مجدی ابن عمرو الجنی کی مداخلت کی بدولت کوئی لڑائی نہ ہوئی۔ حضرت حمزہؓ غزوہ بدر (۲ھ/ ۶۲۴ء) میں بڑی بہادری سے لڑے، کئی مشرکین پر مبارزت میں فوقیت حاصل کی، لیکن اگلے سال جب وہ احد کے مقام پر بڑی دلیری سے لڑ رہے تھے ایک حبشی غلام وحشی نے

انھیں شہید کر دیا۔ وحشی کو یہ لالچ دیا گیا تھا کہ اس کے صلے میں اسے آزاد کر دیا جائے گا۔ جب وہ گر گئے تو ہند بنت عتبہ نے ان کی لاش کا وحشیانہ طور پر مثلہ کیا اور ان کا کلیجہ چبایا۔ یہ واضح طور پر زمانۂ جاہلیت کی عداوت کا اعادہ تھا۔ بعد میں وحشی اور ھند دونوں مسلمان ہو گئے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں معاف کر دیا۔

حضرت حمزہؓ کے متعلق ان کے بارے میں جو کہانیاں عربی، فارسی، ترکی اور اردو زبانوں میں ملتی ہیں۔ وہ سب فرضی کہانیاں ہیں۔ ان میں حضرت امیر حمزہ کو ایک بطل (ہیرو) کے طور پر پیش کیا گیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آ آ، بذیل مادہ).

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۶۹، ۱۲۰، ۱۸۴، ۲۳۲، ۳۲۲، ۳۴۴، ۴۱۹، ۴۳۳، ۴۴۲، ۴۸۵، ۵۱۶، ۵۶۳، ۵۶۷، ۵۸۴، ۶۰۷؛ (۲) ابن سعد، ۳/ ۱: ۳ تا ۱۱؛ (۳) ابن حجر: الاصابہ (مطبوعہ قاہرہ)، ۱: ۳۵۳ تا ۳۵۴؛ (۴) الاغانی، ۴: ۲۵، ۱۴: ۱۵، ۲۲، ۱۹: ۸۱ تا ۸۲.

حمزہ بن علی بن احمد: دروزی عقائد کا بانی اور کئی ایسے رسائل کا مصنف جو اب دروز کی مقدس کتابوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اس کی زندگی کے متعلق یقین سے کوئی بات معلوم نہیں۔ النویری کا بیان ہے کہ وہ ایرانی الاصل اور زوزن کا باشندہ تھا اور اس کا پیشہ نمدہ سازی تھا۔ یہ بھی یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مصر میں کب آیا؟ ممکن ہے کہ ۴۰۵ یا ۴۰۶ھ میں آیا ہو۔

فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ [رک باں] کے اسمٰعیلی متبعین کی یہ عام رائے تھی کہ وہ امام قائم ہے۔ اوائل ۴۰۸ھ/ ستمبر ۱۰۱۷ء میں الحسن الاخرم نے باقاعدہ اس کی الوہیت کا اعلان کر دیا اور ممتاز عمال حکومت کو یہ عقیدہ قبول کرنے کی دعوت دی۔ اسے الحاکم کی حمایت حاصل تھی، چنانچہ اسے سرکاری طور پر اعزازات عطا کیے گئے، تاہم رمضان ۴۰۸ھ/ جنوری۔ فروری ۱۰۱۸ء میں جب اسے قتل کردیا گیا تو خلیفہ نے اس کی تحریک سے قطع تعلق کر لیا۔ حمزہ بن علی بھی اسی تحریک میں شریک تھا، لیکن وہ اب تک پس منظر میں رہا تھا۔ محرم ۴۱۰ھ/ مئی ۱۰۱۹ء میں الحاکم نے اس میں پھر دلچسپی ظاہر کی تو حمزہ نے امام اور قائم زمان کی حیثیت سے اس تحریک کی قیادت سنبھال کر ھادی المستجیبین کا لقب اختیار کیا اور قاہرہ کی شہر پناہ سے باہر باب نصر کے قریب جامع ریدان میں اپنی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ ۱۲ صفر ۴۱۰ھ/ ۱۹ جون ۱۰۱۹ء کو اس نے قاضی القضاۃ کے پاس ایک وفد بھیجا اور اسے اپنی جماعت میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ اس پر فساد شروع ہو گیا۔ لوگوں نے جامع ریدان کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور چند روز تک لوگوں کی نظروں سے چھپا رہا۔ ربیع الآخر ۴۱۰ھ/ اگست ۱۰۱۹ء میں الحاکم کی سرپرستی میں اس نے اپنے عقائد کی دعوت کے لیے ایک زبردست تنظیم قائم کی، جسے بالخصوص شام میں بہت کامیابی نصیب ہوئی۔ شوال ۴۱۱ھ/ جنوری ۱۰۲۱ء میں الحاکم غائب ہو گیا تو حاکمی عقائد کے لوگ تشدد کا نشانہ بننے لگے۔ یہ دیکھ کر حمزہ کو بھی ایک بار پھر فرار ہونا پڑا۔ اس کے بعد اس کا کیا حشر ہوا، اس بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ بقول یحیٰی بن سعید وہ اپنے فرار کے کچھ عرصے بعد مارا گیا تھا، لیکن اس کے جانشین بہاء الدین المقتنیٰ کا دعویٰ تھا کہ اس کا حمزہ کے ساتھ رابطہ قائم ہے، حتی کہ ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۸ء میں اس نے اعلان کیا کہ وہ بہت جلد ظاہر ہونے والا ہے۔

حمزہ بن علی کو دروز کے مذہبی نظام میں بحیثیت قائم الزمان اور مظہر عقل کل بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بقول الشیخ المکین بن العمید و دیگر مصنفین وہ عام طور پر الھادی، یعنی ھادی المستجیبین (= ان لوگوں کا رہنما جو دعوت باری تعالی کو لبیک کہتے ہیں) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مذہبی عقائد کے لیے رک بہ دروز در آ آ.

مآخذ: (۱) ابن ظافر: اخبار الدول المنقطعہ = گوتنگن ۱۸۸۱ء، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۲) یحیٰی بن سعید الانطاکی: تاریخ، طبع شیخو، Carra de vaux و حسن الزیات، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۲۲۰ ببعد، ۲۳۷؛ (۳) الکندی: کتاب الولاۃ و کتاب القضاۃ، طبع Guest، لنڈن ۱۹۱۲، ص ۶۱۲؛ (۴) آ آ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ.

○

حَنابِلَہ: (ع)، حنبلی کی جمع، امام احمد بن حنبلؒ

[رکّ باں] کے فقہی مسلک کے پیرو۔ امام صاحب سے جن بزرگوں نے ان کے مذہب کی روایت کی ہے ان میں مشہور ترین ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی المعروف بالاثرم، کتاب السنن کے مصنف احمد بن محمد بن الحجاج المروزی (انہوں نے بھی کتاب السنن مدون کی) اور اسحٰق بن ابراہیم المعروف بہ ابن راہویہ المروزی (ان کی کتاب کا نام بھی کتاب السنن ہے) ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کے دو بیٹوں، صالح اور عبداللہ، نے امام صاحب کی مسند کی روایت میں بڑا حصہ لیا۔

بہت سے مشہور راویوں نے امام احمد بن حنبلؒ سے مسائل و فتاوی کی روایت کی۔ ان میں ابو داؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۸-۸۸۹ء) اور ابو حاتم الرازی (م ۲۷۷ھ/ ۸۹۰-۸۹۱ء) اہمیت رکھتے ہیں۔

حنبلی مسلک کی تاریخ میں ابوبکر الخلال (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳-۹۲۴ء) کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ الخلال ابوبکر المروزی کے شاگرد تھے اور بغداد میں انہیں کی مسجد میں درس دیا کرتے تھے۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب الجامع میں امام احمد بن حنبلؒ کی کتاب المسائل کو شامل کر کے اس کی تنقیح و تہذیب کی۔ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں امام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن القیمؒ نے اس کتاب سے بہت استفادہ کیا۔

حنبلی فقہ کی شاید سب سے پہلی کتاب بھی الخلال نے مرتب کی، جسے عبدالعزیز بن جعفر (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۳-۹۷۴ء) المعروف بہ "غلام الخلال" نے مکمل کیا۔

یہاں دو اور بلند پایہ اور معروف حنبلی مصنفوں کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ ایک تو مشہور محدث ابو داؤد السجستانی کے فرزند ابوبکر السجستانی (م ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء)، مصنف کتاب المصاحف، ہیں اور دوسرے ابو محمد بن ابی حاتم الرازی، جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، اپنی مستند کتاب کتاب الجرح و التعدیل کی وجہ سے بہت شہرت رکھتے ہیں۔

خلافت کی مذہبی و سیاسی تاریخ میں حنابلہ نے جو نمایاں کردار ادا کیا ہے وہ کسی تاریخ دان سے پوشیدہ نہیں۔ اس سلسلے میں البربہاری (م ۳۲۹ھ/ ۹۴۰-۹۴۱ء) کی سرگرمیاں قابل ذکر ہیں جنہوں نے معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے اثر سے مرکز خلافت کو محفوظ رکھنے کی بھرپور کوشش کی اور اس معاملے میں اتنا جوش دکھایا کہ ۳۲۳ھ/ ۹۳۵ء میں خلیفہ الراضی کو حنبلی مسلک کے خلاف ایک فرمان جاری کرنا پڑا۔

البربہاری کے ایک نامور ہم عصر ابوالقاسم الخرقی (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۵-۹۴۶ء)، مصنف کتاب المختصر، نے آل بویہ کی آمد پر بغداد کو خیرباد کہہ کر دمشق میں پناہ لی۔ بغداد میں بنو بویہ کی حکومت کے قیام کے وقت حنبلی مسلک اس شہر میں خاصا مضبوط تھا۔ حنبلیوں نے بیک وقت امامیہ مسلک کے فروغ (جو بنو بویہ کے مد نظر تھا)، فاطمیین مصر کے نفوذ اور اسمٰعیلیت کی ترقی کا بڑی مستعدی کے ساتھ مقابلہ کیا۔

حنبلی فقہ کے ممتاز نمائندوں میں چند خاص الخاص بزرگوں کا سرسری تذکرہ یہاں بے محل نہ ہوگا۔ ان میں ابوبکر النجاد (م ۳۴۸ھ/ ۹۵۹-۹۶۰ء) ہیں، جنہوں نے مسند امام احمد بن حنبلؒ کی تدوین نو کے علاوہ کتاب السنن اور کتاب اختلاف الفقہاء لکھی۔ ابوبکر الاجری (م ۳۶۰ھ/ ۹۷۱ء) کی کتاب الشریعہ اس لحاظ سے انفرادیت رکھتی ہے کہ اس میں وہ علم الکلام (یہاں تک کہ اشعریت) سے بھی احتراز کر کے چلتے ہیں۔ یہ اصول میں حنبلی تھے اور فروع میں شافعی۔ پھر ابوالقاسم الطبرانی (م ۳۶۰ھ/ ۹۷۱ء) آتے ہیں۔ یہ کتاب السنہ، کتاب مکارم الاخلاق کے مصنف ہیں۔

ابوالحسین بن سمعون (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) حنبلی ہونے کے ساتھ ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتے تھے۔ بغداد میں مذہبی موضوعات پر وعظ کیا کرتے تھے اور بہت مقبول تھے۔ باقی اکابر میں العکبری (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) عقائد پر دو مشہور کتابوں (الابانۃ الکبیرہ اور الابانۃ الصغیرہ) کے مصنف ہیں۔ ابن حامد خلیفہ القادر باللہ کے قریبی حلقے کے بزرگ تھے۔

قاضی ابو یعلی ابن الفراء (م ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۶ء) نے ایک کتاب الاحکام السلطانیہ لکھی۔ ابو یعلی نے القائم کے زمانے میں اہل السنت کے مسلک کی پر زور تائید کی۔ خلافت بغداد کی آخری دو صدیوں میں طرح طرح کے سیاسی حوادث پیش آئے۔ اہل السنہ کے مسلک کے فروغ کے لیے جو کام ہو رہا تھا

واقعات نے قدرتی طور پر اس کی تائید کی۔ طغرل بیگ نے ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵ء میں بغداد پر قبضہ کر لیا اور ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵ء میں اتسز[رک بآں]نے دمشق میں عباسی خطبہ قائم کر دیا۔ اس طرح کے چند اور واقعات نے اہل السنت کے غلبے کے لیے راستہ ہموار کیا۔ المقتفی (۵۳۰ھ/ ۱۱۳۶ء تا ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء) کی خلافت اور شام میں زنگیوں اور ایوبیوں کے عروج نے یہ میلان اور بھی نمایاں کیا۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ دو صدیاں حنبلی مسلک کے لیے بڑی مقبولیت کی تھیں۔

اس زمانے میں شریف ابو جعفر الہاشمی (م ۴۷۰ھ/ ۱۰۷۷ء)، جو بغداد کی کئی اصلاحی تحریکوں میں سرگرم رہے اور ابو الخطاب الکوذانی (م ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷ء)، جو ہر سیاسی ہنگامے سے دور اپنا کام کر رہے تھے، حنبلی فقہ کی حمایت و تبلیغ میں بہت پیش پیش نظر آ رہے ہیں۔

اب تین نامور اور آتے ہیں۔ ان میں وزیر ابن ہبیرہ (م ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۵ء) تھے، جو خلیفہ المقتفی اور المستنجد کے زمانے میں منصب وزارت پر فائز رہے۔ ان کا سیاسی مسلک یہ تھا کہ خلافت کو سلجوقیوں کے اثر سے آزاد کرائیں اور فاطمین مصر کے اقتدار کا خاتمہ کر دیں۔ انہوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی شرح کتاب الانصاح کے نام سے لکھی۔ یہ کتاب خاصی مقبول ہوئی۔

دوسرے نامور شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء) تھے۔ طریقت میں سلسلہ قادریہ[رک باں]ان سے منسوب ہے، مگر اصول میں حنبلی مسلک کی پیروی کی۔

ابوالفرج ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/ ۱۲۰۰ء) فقیہ، محدث، مؤرخ اور سب سے بڑھ کر واعظ اور مبلغ تھے۔ وہ بھی المقتفی اور المستنجد کے دور میں اپنے عروج پر تھے، مگر الناصر کے زمانے میں ان کا اثر کم بلکہ ختم ہو گیا۔ ۵۹۰ھ/ ۱۱۹۴ء میں وہ گرفتار کر لیے گئے اور واسط میں پانچ سال تک نظر بند رہے اور رہائی کے تھوڑے عرصے بعد فوت ہوگئے۔ ان کی سبھی کتابیں عزت و تکریم سے دیکھی جاتی ہیں۔ الحلاج[رک باں] اور خلیفہ الناصر کے خیالات کی تردید میں بھی رسالے لکھے۔ اگلے پچاس برسوں میں بغداد میں حنبلی مسلک کے کئی نمائندے افق پر ابھرے (تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، بذیل مادہ)۔ یہ سب علما و فقہا حنبلی مسلک کی اشاعت کا باعث بنے۔ زنگیوں اور ایوبیوں کے عہد حکومت میں حنبلی علما کے دو اور خاندان مشہور تھے: بنو منجا اور بالخصوص بنو قدامہ۔ دوسری طرف قصبہ حران بھی قدیم زمانے سے حنبلی مذہب کا اہم مرکز تھا جس کی نمائندگی المنتقی اور المحرر کے مصنف مجدالدین ابن تیمیہ (م ۶۵۲ھ/ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵ء) نے کی۔ بحری ممالیک اور عثمانیوں کے دور میں بھی حنبلی مسلک کا خاصا اثر نظر آتا ہے۔ اس زمانے کے عظیم ترین نمائندے احمد بن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء)[رکّ بہ ابن تیمیہ]تھے۔ ان کا خاندان منگولوں کے حملے کے خطرے کے پیش نظر ۶۶۶ھ/ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸ء میں دمشق میں آ گیا تھا۔ ابن تیمیہ نے یہیں تعلیم پائی، انہوں نے فکر دینی کی تاریخ پر محکم نقش ثبت کیے۔

ان کے بڑے شاگرد ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱ء) اپنے گرامی قدر استاد کے قدم بہ قدم چلے اور معتوب ہوتے رہے۔[رکّ بہ ابن قیم] ان کے شاگرد عبدالرحمن بن رجب (م ۷۹۵ھ/ ۱۳۹۳ء) حنبلی مسلک کی تاریخ ذیل علی طبقات الحنابلہ کی بدولت مشہور ہوے۔ ان کی کتاب فوائد بھی اہمیت رکھتی ہے۔

ممالیک کے دور میں آگے چل کر حنبلی مسلک شام اور فلسطین میں زوال پذیر ہوتا گیا جس کی ایک وجہ ابن عربی کے خیالات کی اشاعت بھی تھی، لیکن حنبلی خاندان جو سرکاری مناصب پر فائز چلے آتے تھے خاصے بااثر تھے، اس لیے ان کا اثر پھر بھی باقی رہا۔ قاضی القضاۃ برہان الدین ابن المفلح (م ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹۔ ۱۴۸۰ء) ایک ایسے ہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس میں کئی بلند پایہ علما پیدا ہوے۔

عثمانیوں کے عہد میں حنبلی مسلک کی تاریخ کا اہم واقعہ یہ پیش آیا کہ شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۲ء) کے زیر قیادت ایک مذہبی تحریک نے "وہابیت" کے نام سے فروغ پایا۔ یہ نام دراصل شیخ محمد بن عبدالوہاب کے عقائد کے مخالفین کا دیا ہوا ہے۔ شیخ کے طرفدار اور متبعین کا دعوی فقط یہ ہے کہ وہ حنبلی مسلک کے پیرو ہیں۔ بہر حال بعض حنبلی عقائد

میں شدت اختیار کرنے کی وجہ سے شیخ کی سخت مخالفت ہوئی' تاہم انہوں نے درعیہ کی مقام پر امیر محمد بن سعود کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ چنانچہ ۱۱۵۷ھ/ ۱۷۴۴ء میں سعودی ریاست وجود میں آئی جو شیخ کی تحریک کا مرکز و محور بن گئی۔ شیخ کی اہم تصنیف کتاب التوحید ہے جو کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ شیخ اور ان کے پیروؤں نے امام ابن تیمیہ کی کتابوں سے خاص استفادہ کیا خصوصاً السیاسۃ الشرعیہ' اور منہاج السنہ' لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ سب حنابلہ شیخ کے خیالات سے متفق نہ تھے۔ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دور آخر کی بہت سی اصلاحی و انقلابی تحریکوں میں جو عالم اسلام میں پیدا ہوئیں' اس نئی دعوت کے اثرات کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ابی یعلی (م ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۲ء): طبقات الحنابلہ' طبع محمد حامد الفقی' ۲ جلدیں' قاہرہ ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء؛ (۲) ابن رجب: ذیل علی طبقات الحنابلہ' طبع محمد حامد الفقی' ۲ جلدیں قاہرہ' ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء؛ (۳) النابلسی (م ۷۹۷ھ/ ۱۳۹۵ء): کتاب الاختصار' طبع احمد عبید' دمشق ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۲ء؛ (۴) ابن العماد (م ۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۹ء): شذرات الذہب' ۹ جلدیں' قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۳ء؛ (۵) جمیل الشطی: مختصر طبقات الحنابلہ' دمشق ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۲۱ء' اس موضوع کا ایک مفید تعارف؛ (۶) ابن بدران: مدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل' دمشق' تاریخ ندارد۔

○

الحنفیہ : فقہ اسلامی میں اہل السنت و الجماعہ کا ایک مکتب' نسبت امام ابوحنیفہ نعمانؒ بن ثابت[رک باں] کے نام سے ہے' حنفی کی جمع احناف ہے۔

فقہ کی تدوین امام ابو حنیفہؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ امام صاحبؒ سے پہلے صحابہ میں سے بعض اکابر نے استنباط او اجتہاد سے کام لیا اور مجتہد یا فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار ممتاز صحابہ حضرت عمرؓ' حضرت علیؓ' حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ فقہ میں بہت نامور ہوے۔ ان میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعود زیادہ تر کوفے میں رہے۔ اس کی وجہ سے کوفہ ایک مرکز بن گیا۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود باقاعدہ حدیث و فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے فیض یافتہ حضرات میں قاضی شریح (م ۷۸ھ/ ۶۹۷ء) اور علقمہ (م ۶۲ھ/ ۶۸۱ء) نے خاص شہرت پائی۔ ان کے بعد ابراہیمؒ النخعی (م ۹۶ھ/ ۷۱۴ء) اور ان کے شاگرد حمادؒ (م ۱۲۰ھ/ ۷۳۷ء) فقہ کے ماہر سمجھے گئے۔ امام ابو حنیفہؒ انہیں حمادؒ کے شاگرد تھے اور پورے اٹھارہ سال ان کی صحبت میں رہے اور کئی مرتبہ حج کر کے فقہاے مدینہ سے بھی کسب فیض کیا۔ حماد کے انتقال کے بعد انہوں نے مسند فقہ پر بیٹھ کر درس و تدریس اور فتوی کے ذریعے دین کی بے نظیر خدمات انجام دیں۔ ان سے سات آٹھ سو شاگردوں نے تحصیل علم کی۔ اس زمانے میں انہوں نے تراسی ہزار یا کم و بیش مسائل فقہ پر اپنی راے پیش کی۔ یہ آرا یا فتاوی ان کی زندگی ہی میں مختلف عنوانات کے تحت مرتب ہو گئے تھے۔ ان کے شاگردوں میں کم و بیش پچاس نامور افراد ان کے بعد سلطنت عباسیہ میں منصب قضا پر فائز ہوے۔

فقہ حنفی کے اولین ماخذ تین ہیں: (۱) امام صاحب کی اپنی کتب و فتاوی؛ (۲) اس مجلس فقہ کے فیصلے جو امام صاحبؒ نے غیر سرکاری طور سے شریعت کی تدوین کے لیے قائم کی تھی اور (۳) ان کے نامور ترین شاگردوں' مثلاً قاضی ابو یوسفؒ' امام محمدؒ بن الحسن اور امام زفرؒ کی تصانیف و آرا۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف تین کتابیں منسوب ہیں: (۱) فقہ الاکبر؛ (۲) العالم و المتعلم اور (۳) مسند' لیکن ان کتابوں کے انتساب کے بارے میں اختلاف ہے' محفوظ راے یہ ہے کہ ان تصانیف میں بھی کچھ نہ کچھ مواد ایسا موجود ہے جسے امام صاحبؒ کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ مستند ترین مواد وہ ہے جو امام صاحبؒ کی مجلس فقہ میں مرتب ہوا اور اس میں کم و بیش تراسی ہزار مسائل طے کیے گئے۔ ایک روایت کے مطابق یہ مجلس امام صاحبؒ کے چھتیس شاگردوں پر مشتمل تھی۔ وہ سب بلند پایہ لوگ تھے۔ ابن البزاز الکردری (م ۸۲۷ھ/ ۱۴۲۴ء) صاحب فتاویٰ بزازیہ' نے لکھا ہے کہ اس مجلس میں "امام صاحب کے شاگرد ایک مسئلے پر دل کھول کر بحث کرتے اور ہر فن کے نقطہ نظر سے گفتگو کرتے۔ اس دوران میں امام صاحب خاموشی کے

ساتھ ان کی تقریریں سنتے رہتے تھے۔ پھر جب امام صاحب زیر بحث مسئلے پر اپنی تقریر شروع کرتے تو مجلس میں ایسا سکوت ہوتا جیسے یہاں ان کے سوا کوئی اور نہیں بیٹھا ہے" (الکردری، ۲: ۱۰۸)۔ غرض اس طریقے سے مسائل زیر بحث آتے اور امام ابو یوسف ؒ جدا جدا عنوانات کے تحت ابواب کی شکل میں فیصلے مرتب کرتے جاتے۔

فقہ کی اس تدوین نے شرعی فیصلوں کے بارے میں استحکام پیدا کیا اس نے ایک منضبط نظام قانونی کی صورت اختیار کی۔ اس نظام فقہ کو دور دور تک مقبولیت حاصل ہوئی۔

امام صاحب ؒ کے تلامذہ کبار میں امام ابو یوسف ؒ نے حنفی فقہ کے استحکام و تدوین میں بڑا حصہ لیا۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں ان کی چند تصانیف کا ذکر کیا ہے، جن میں سے کتاب الخراج بڑے معرکے کی کتاب ہے۔

فقہ حنفی کی عملی تدوین میں جس بزرگ نے سب سے زیادہ حصہ لیا اور جن کی کتابیں بھی محفوظ ہیں وہ امام محمد ؒ بن حسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ/ ۸۰۴ء) ہیں۔

ان کی کتابیں دو طرح کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کی ان سے روایت کی گئی ہے۔ یہ کتابیں ظاہر الروایہ کہلاتی ہیں۔ دوسری وہ ہیں جن کی روایت انہیں سے ہے، مگر ان کا وہ درجہ نہیں جو اول الذکر کا ہے۔

ظاہرالروایہ میں ان کی کتاب الجامع الصغیر ہے۔ اس میں وہ مسائل ہیں جن کو امام محمد ؒ سے ان کے دو شاگردوں (عیسیٰ ؒ بن ابان اور محمد ؒ بن سماعہ) نے روایت کیا ہے۔ امام محمد ؒ مسائل کی روایت امام ابو حنیفہ ؒ اور امام ابو یوسف ؒ سے کرتے ہیں۔ دوسری کتاب الجامع الکبیر ہے۔ تیسری المبسوط ہے، جو امام محمد ؒ کی تصانیف میں سے بڑی ہے۔ دیگر کتابیں کتاب الاصل، السیر الصغیر اور السیر الکبیر وغیرہ ہیں (دیکھیے الخضری: تاریخ فقہ اسلامی، بحوالۂ سابق)۔

امام ابو حنیفہ ؒ کے شاگردوں میں ایک مصنف حسن ؒ بن زیاد لولوئی ہیں، جن کی بہت سی کتابوں میں ایک کتاب ادب القاضی بہت اہم ہے۔

امام ابوحنیفہ ؒ کے اور بھی شاگرد ہیں (دیکھیے شبلی: سیرۃ النعمان) اور تلامذہ کبار کے نامور تلامذہ بھی ہیں۔ فقہ میں امام زفر ؒ کا رتبہ بعض کے نزدیک امام محمد ؒ سے بھی بلند ہے، مگر ان کی کوئی تصنیف موجود نہیں اور ان کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں۔ فقہ حنفی کی بنیادیں مذکورہ بالا بزرگوں ہی نے رکھیں۔

چوتھی صدی ہجری میں اور اس کے بعد جو بڑے بڑے فقہاے احناف صاحب تصنیف ہوئے ہیں ان کی فہرست الخضری (تاریخ فقہ اسلامی) نے دی ہے۔ یہ فہرست بیس حضرات پر مشتمل ہے۔ ان میں ابوالحسن الکرخی (م ۳۴۰ھ)، ابوبکر الرازی الجصاص (م ۳۷۰ھ)، ابواللیث السمرقندی (م ۳۷۳ھ)، ابوالحسین القدوری البغدادی (م ۴۲۸ھ)، شمس الائمہ السرخسی (م ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء)، شمس الائمہ البخاری (م ۴۴۸ھ)، ابوبکر الکاسانی (م ۵۸۷ھ)، قاضی خان (م ۴۴۸ھ) اور علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی (م ۵۹۳ھ)، صاحب الہدایہ اہم ہیں۔

حنفی فقہ کا آغاز عراق سے ہوا تھا اور خلفاے سیہ بھی ان کے حامی و مداح تھے۔ اصلی وطن (عراق) کے علاوہ شام میں بھی حنفیوں کی مؤثر تعداد پائی جاتی ہے۔ شروع ہی میں فقہ حنفی مشرق میں خراسان، ماوراء النہر، افغانستان (جہاں کہ فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل ہے)، برصغیر ہند و پاکستان اور وسطی ایشیا میں ترکستان اور چین تک رائج ہو گیا تھا۔ حنفی مذہب کے بہت سے فقہا کا تعلق خراسان اور ماوراء النہر سے تھا۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر مغولوں کے زمانے تک بنو مازہ کا خاندان حنفیوں کے پشتینی مذہبی رئیس (سربراہ) ہونے کی وجہ سے ان کا بخارا میں بڑا سیاسی اثر و رسوخ تھا۔ انہیں صدر الشریعہ کا خطاب حاصل تھا۔ خراسان میں تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی سے ادھر حنفیوں نے آبپاشی کا مخصوص قانون وہاں کے نہری نظام آبپاشی کی مناسبت سے وضع کیا تھا (دیکھیے گردیزی: زین الاخبار، ص ۸)۔ اسلام کی چند ابتدائی صدیوں میں بالخصوص اغالبہ [رک باں] کے عہد حکومت میں المغرب (شمالی افریقہ) میں مالکیوں کے ساتھ حنفی مذہب کے حلقہ بگوش بھی پائے جاتے تھے۔ صقلیہ میں

حنفی کثیر التعداد تھے (المقدسی، ۲۳۶ ببعد)۔ آخر میں فقہ حنفی ترکیہ کے سلجوقی فرمانرواؤں اور عثمانی سلاطین کا مرجع مذہب رہا ہے، بلکہ سلطنت عثمانیہ میں صرف فقہ حنفی کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی۔ بعض ایسے ملکوں میں بھی جہاں ملکی آبادی کی اکثریت غیر حنفی تھی (مثلاً مصر، سوڈان، اردن، اسرائیل، لبنان اور شام میں)، عثمانی دور فرمانروائی کے ورثے کے طور پر فقہ حنفی کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔

جن قدیم حنفی علما کی گراں قدر تصانیف زمانے کی دستبرد سے بچ گئی ہیں ان میں ابوبکر احمد بن عمر الشیبانی الخصاف (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء)، الطحاوی (م ۳۲۱ھ/ ۹۳۳ء)، الحاکم الشہید (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۵ء)، ابواللیث السمرقندی (م ۳۷۵ھ/ ۹۸۵ء)، ابوالحسین احمد بن محمد القدوری (م ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۷ء) شمس الائمہ السرخسی (م ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء)اور الکاسانی (م ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء)، شامل ہیں۔

متاخرین علماے حنفیہ میں المرغینانی (م ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۷ء) صاحب الہدایہ، ابوالبرکات النسفی (م ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) صاحب کنزالدقائق و کتاب الاشباہ و النظائر، ملا خسرو (م ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء) صاحب دررالاحکام، و شرح غررالاحکام، ابراہیم الحلبی (م ۹۵۶ھ/ ۱۵۴۹ء)، جو صاحب ملتقی الابحر اور مفتی استانبول عمر نسوحی بلمن صاحب حقوق اسلامیہ و اصطلاحات فقہیہ قاموسو وغیرہ کے اسما قابل ذکر ہیں۔ ہندوستان میں الہدایہ کے بعد فقہ حنفی کی مستند ترین کتاب فتاوی عالمگیریہ ہے۔ یہ فتاوی کا مجموعہ نہیں، بلکہ حنفی مذہب کی معتبر کتابوں کے اقتباسات کا ضخیم دفتر ہے، جس کی تالیف مغل شاہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر (۱۰۶۷ھ/ ۱۶۵۸ء تا ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء) کے فرمان پر عمل میں آئی تھی۔

علم اصول پر حنفیوں کی مشہور تصانیف فخرالاسلام بزدوی (م ۴۸۲ھ/ ۱۰۸۹ء) کی کنزالوصول الی معرفۃ الاصول، شمس الائمہ السرخسی (مذکورہ بالا) کی کتاب الاصول، ابوالبرکات النسفی کی منارالانوار، عبیداللہ بن مسعود المحبوبی المعروف بہ صدر الشریعہ الثانی (م ۷۴۷ھ/ ۱۳۴۶ء) کی التوضیح، جس کی شرح شافعی مصنف التفتازانی (م ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۸ء) نے التلویح کے نام سے لکھی ہے، ابن الہمام (م ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۷ء) کی التحریر اور اس کی شرح التقریر و التحبیر، جو ابن امیرالحاج (م ۸۷۹ھ/ ۱۴۷۴ء) کے قلم سے ہے، اور ملا خسرو (م ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء) کی مرقاۃ الوصول ہیں۔

طبقات حنفیہ پر تصانیف: عبدالقادر بن محمد (م ۷۷۵ھ/ ۱۳۷۳ء): الجواہر المضیہ، ابن قطلوبغا (م ۸۷۹ھ/ ۱۴۷۴ء): تاج التراجم (طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۶۲ء)، کمال پاشا زادہ (م ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ء) طبقات المجتہدین، طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ / ۱۵۶۰ء): الشقائق النعمانیہ، محمد عبدالحی لکھنوی: (۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۶ء) الفوائد البہیہ اور التعلیقات السنیہ ہیں۔

۱۷۷۲ء سے برطانوی ہندوستان میں انگریزوں کے قانونی افکار اسلامی قانون کی تعبیر پر اثر انداز ہونے لگے۔ پہلے تو مقامی طور پر اسلامی قانون کے مطابق عدل و انصاف ہوتا تھا۔ اس کے بعد ایک آزاد قانونی نظام معرض وجود میں آیا جو اسلامی شریعت یعنی مروجہ حنفی اور شیعی (شیعوں کے مقدمات کا فیصلہ شیعی فقہ کے مطابق ہوتا تھا) فقہ سے سراسر مختلف تھا۔ اس نئے قانون کو اینگلو محمڈن لاء Anglo-Muhammadan Law کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اینگلو محمڈن لاء پر بہت سی مختصر کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں ایک ابتدائی لیکن عالمانہ تصنیف اے، اے، فیضی کی *Outlines of Muhammadan Law* طبع سوم، لنڈن ۱۹۶۴ء ہے اس کا تکملہ انہوں نے *Cases in the Muhammadan law of Indian and Pakistan* کے نام سے ۱۹۶۵ء میں اوکسفرڈ سے شائع کیا تھا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مملکت عثمانیہ نے فقہ حنفی کی رو سے معاملات، واجبات، دیوانی طریق کار کا ایک قانونی ضابطہ وضع کیا جو عثمانیوں کا ضابطہ دیوانی یا مجلّہ [رکّ باں] کہلاتا تھا۔ قدیم اسلامی قانون کو ضابطے کی شکل میں بیان کرنا مشکل ہے اس لیے مجلّہ جس کی تدوین میں یورپی اثرات کارفرما تھے درحقیقت اسلامی ضابطہ قانون کے بجائے دینوی مجموعہ قوانین ہے۔ اس مجلّے میں حنفی مذہب کے بعض احکام کو ترمیم شدہ صورت میں بیان کر کے اصلی احکام کو حذف کر دیا گیا ہے۔ مجلّے کے ذریعے حنفی مذہب نے مشرق قریب کے بہت

سے ممالک کو شدید طور پر متاثر کیا ہے۔ تقریباً اسی زمانے میں مصر میں محمد قدری پاشا نے حنفی فقہ کے مطابق خاندان' وراثت' جائداد اور اوقاف کے احکام کا قانونی مجموعہ تیار کیا تھا۔ ان میں سے صرف عائلی قوانین کو سرکاری طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ باقی ماندہ قوانین سرکاری سرپرستی سے محروم رہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں (نیز رک بہ ۲۲۲ آ بذیل مادہ)۔

○

حواری : (ع) اس کا مادہ ح ور ہے۔ الحور کے معنی پلٹنے کے ہیں' خواہ وہ پلٹنا بلحاظ ذات کے ہو یا بلحاظ فکر۔ اسی سے محور اور محاورہ کے الفاظ ہیں۔ پھر تحویر کے معنی ہیں تبییض' یعنی سفید کرنا (مفردات)۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انصار و اصحاب کو حواریون کہا جاتا ہے (۳[آل عمران]: ۵۲)۔ حواری نام کی وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ ابن الاثیر اور امام راغب وغیرہ کے نزدیک لفظ حواری عربی کے مادہ ح ور سے مشتق ہے۔ اکثر ماہرین لغت کا خیال ہے کہ انہیں یہ نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ حوری دھوبی (= قصار) کو کہتے ہیں' جو کپڑے دھو کر انہیں سفید کرتا ہے اور حضرت مسیحؑ کے حواری دھوبی تھے۔ بعض کے نزدیک یہ نام حضرت مسیح ؑ کے برگزیدہ اصحاب پر اسی لیے بولا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں کے میل سے پاک و صاف کرتے تھے۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ اپنی خلوص نیت اور سیرت کی پاکیزگی کی وجہ سے حواری کہلائے۔ الزجاج کا قول لسان العرب میں منقول ہے: حواری کے معنی ہیں انبیا کے خالص اور منتخب دوست۔

بقول صاحب لسان اپنے نبی کی بڑھ چڑھ کر مدد و نصرت کرنے والے کو حواری کہتے ہیں' چنانچہ لفظ الحواریوں ان بارہ اشخاص کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جنھیں بیعت "عقبہ ثانیہ" کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل مدینہ کا نقیب مقرر کیا تھا۔

جن میں سے نو آدمی قبیلہ خزرج کے تھے اور تین قبیلہ اوس کے۔ (دیکھیے ابن حزم: جوامع السیرۃ' ص ۷۵ تا ۷۷)۔

تاہم ایک اور بیان کے مطابق حواریون صرف قریش کے قبیلے سے تھے (دیکھیے قصص الانبیاء' قاہرہ ۱۳۹۰ھ' ص ۳۴۴)۔ ایک روایت کے مطابق حضرت زبیرؓ بن العوام کو حواری کا لقب دیا گیا۔

متعدد مسلم مصنفین کی تالیفات میں حضرت عیسیٰؑ کے حواریوں کے بارے میں بیانات موجود ہیں جو زیادہ تر صحیفہ اعمال الرسل (The Apostles) سے ماخوذ ہیں۔ قرآن مجید نے حواریوں کی ان کمزوریوں کا ذکر کہیں نہیں کیا جن کا بیان اناجیل میں موجود ہے بلکہ ان کی خوبیوں کا تذکرہ کیا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حوالہ : ایک مالیاتی اصطلاح' بمعنی تفویض' اسلامی مالیات میں یہ اس حوالگی کا نام ہے جو کسی فرمانروا کے حکم سے مقاطعے کی صورت میں تیسرے فریق کو عطا ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح ادائی کے فرمان اور ادا کی جانے والی رقم دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ عباسی مالیات میں بھی ان معنوں میں یہ اصطلاح استعمال ہوتی تھی (دیکھیے F.Lokkegaard: *Islamic taxation in the classic period*' کوپن ہیگن ۱۹۵۰ء' ص ۶۳ تا ۶۵)۔ عباسی سلطنت میں سرکاری اور نجی دونوں قسم کے مالی معاملات میں حوالے کا استعمال بہت کیا جاتا تھا تاکہ نقدی کے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے میں جو خطرات اور تاخیر ممکن ہوتی ہے اسے دور کیا جا سکے۔ ان فرامین کو سفتجہ یا صکّ کہتے تھے' چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ اہواز' فارس اور اصفہان کے محصل (عمال) سفتجہ کے ذریعے جمع شدہ محاصل مرکزی حکومت کو منتقل کرتے تھے۔ سفتجہ کو نقدی کی صورت میں منتقل کرنے اور حوالے سے متعلق تمام معاملات میں بنیادی کردار جہبذ ادا کرتا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقی مالیات میں حوالے کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوتا تھا۔ خیال ہے کہ بعض حالات میں یہ کسانوں سے براہ راست سرکاری مالیہ وصول کرنے کی صورت اختیار کر لیتا تھا' لیکن یہ حوالے کی خصوصیت نہیں۔ (رشید الدین فضل اللہ: جامع التواریخ' طبع بہمن کریمی' تہران ۱۳۳۸

شمسی' ۲: ۱۰۲۴ تا ۱۰۳۰' ۱۰۶۸ تا ۱۰۷۵)۔ ایلخانی مالیاتی دفاتر میں حوالہ (حوالہ) سے متعلق اندراجات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حکم کے ذریعے سے کمیت کی آمدنی سے محصول کی ادائی (مال مقاطعہ: اصل مال جو دفتر میں دیا گیا ہے) ہی کو حوالہ کہتے تھے جو عامل (محاصل کے وصول کنندہ) کے ذمے واجب الادا ہوتا تھا۔ مرکزی دیوان کے ماہانہ اور سالانہ دفاتر محاسبہ (دفتر تحویلات اور دفتر جامع الحساب) میں ان تفویضات کو ہمیشہ المقرریہ اور الاطلاقیہ کی مدوں کے تحت منضبط کیا جاتا تھا۔ المقرریہ کے تحت باقاعدہ (مقرر) ادائیاں آتی تھیں' جو ہر سال حکمران کے حکم سے دیوان اعلیٰ سے قضاۃ' شیوخ' سادات' طلبہ' افسران مالیات کو اور "یا مجیوں" (منازل کا عملہ) یا امور عامہ کے لیے کی جاتی تھیں۔ الاطلاقیہ کے تحت وہ ادائیاں آتی تھیں جو دربار کے اراکین' محل کے خدم و حشم اور فوج کو کی جاتی تھیں۔ بنیادی فرق یہ ہے کہ ایلخانی ریاست میں فوجی انتظام شہری نظم و نسق سے جدا گانہ تھا۔ محصول ادا کرنے والے صوبائی عاملوں کو یہ تمام تفویضات برات' یا نتجہ اور حوالے کے ذریعے کی جاتی تھیں (رسالہ فلکیہ' ص ۱۶۲ تا ۱۶۵)۔

مقاطعہ اور حوالہ ایلخانی مالیات کی اساس تھے' لیکن بدعنوانیوں کے عام ہو جانے سے غازان خان کو چند اصلاحات کرنی پڑیں۔ غازان خان نے سب سے پہلے ہر علاقے کے مالیے کے وسائل کو متعین کرنے کے لیے ایک عام جائزہ تیار کرایا' پھر اس نے وصولی کے طریقے میں اصلاح کی (کتاب مذکور' ص ۱۰۳۱ تا ۱۰۳۴)۔ اب سرکاری افسر مالیہ براہ راست وصول کرنے لگے اور فوج کو نقد تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملنے لگیں۔ آخر میں سرکاری اراضی کو اقطاع کی صورت میں فوج میں تقسیم کر دیا گیا۔ مگر غازان کی مذکورہ اصلاحات کے دیرپا اثرات مرتب نہیں ہوئے (دیکھیے جامع التواریخ' ۲: ۱۰۴۸)۔ بعد ازاں خواجہ غیاث الدین اور مولانا شمس الدین نے یہ اصول مقرر کیا کہ دیوان کے محصل یہ محاصل وصول کریں' نیز یہ کہ وظائف دوبارہ براہ راست خزانے سے ادا کیے جائیں' لیکن یہ اصلاحات بھی ناکام ہو گئیں (ایران میں مقاطعے اور حوالے کی متاخر تاریخ کے لیے دیکھیے تذکرۃ الملوک' طبع V.Minorsky' لنڈن ۱۹۴۳ء' ص ۷۹)۔

سلطنت عثمانیہ میں' دوسری اسلامی ریاستوں کی طرح' مقاطعہ اور حوالہ مالی نظام کی اساس تھے۔ مالیہ کا اہم سرچشمہ' جو مقاطعے کے ذریعے کام میں لاتا جاتا تھا اور جس پر تفویضات عمل میں لائی جاتی تھیں' "خواص ہمایوں" کہلاتا تھا اور یہ دفتردار کے زیر انتظام آگیا تھا۔ عام طور پر ادائیاں اسی جگہ کی جاتی تھیں جہاں محصول ادا کرنے والے کسان سے تفویضات کے ذریعے مالیہ وصول کیا جاتا تھا۔ بعض عوامل' مثلاً نقدی منتقل کرنے کی مشکلات اور تجارتی کاروبار پر بالخصوص شہروں میں محصول کی بازیابی کی ست رفتاری' اس نظام کے حق میں تھے۔ مرکزی حکومت کے مقاطعات کے دفاتر میں اندراجات کی بدولت دفتردار دور دراز کے صوبوں میں محاصل کے انتظام کی کڑی نگرانی کر سکتا تھا۔ محاصل کی دوسری اقسام جس میں اعشار بھی شامل تھے اور جو جنس کی صورت میں ادا کی جاتی تھیں' تمار کے طور پر فوج کو تفویض کر دی گئی تھیں۔ تماریت Timariot کے ذریعے ان محاصل کو براہ راست وصول کیا جاتا تھا۔ عطائے جاگیرداری کے اس نظام کو حوالے کے اصول سے انحراف ہی سمجھنا چاہیے۔ اس قسم کے تحت آنے والے محاصل اب حوالے کے معاملات کے تحت نہ تھے' بلکہ عثمانی نظام میں یہ نشانجی کے تحت انتظامیہ کی ایک بالکل الگ شاخ تھے۔

حوالے کا حکم سلطان کا فرمان ہوتا ہے۔ اس میں وضاحت کی جاتی ہے کہ کس قدر رقم ادا کی جائے گی' کسے ادا کی جائے گی اور کس وسیلے سے۔ فرمان حوالہ کی تین بڑی اقسام ہیں: (۱) دعویداروں کے نام براہ راست صادر ہونے والے احکام' جو صوبوں میں فوج کو وظائف (سالیانہ' علوفہ' مواجب) ادا کرنے کے لیے ہوتے تھے؛ (۲) وہ تفویضات جو صوبائی امور عامہ یا باب عالی کی ضروریات کے سلسلے میں ایک امین کے اختیار میں دے دی جاتی تھیں؛ (۳) خزانہ عامرہ کے لیے سلطان کے سفیر(قل) کو رقوم حوالے کرنے کے احکام۔

گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ عاملوں کے محاصل اہم قصبوں کے صرافوں کی وساطت سے تبادلے کے مسودے (Police) کے ذریعے مرکزی

خزانے میں منتقل کر دیے گئے، تاہم حوالہ برابر استعمال ہوتا رہا، لیکن ۱۸۳۹ء میں تنظیمات کے اعلان کے بعد مقاطعے کے خاتمے پر حوالے کی اہمیت جاتی رہی۔ تنظیمات نے مرکزی مالیات کی حکمت عملی کو رائج کیا۔ سرکاری افسر، جنھیں وسیع اختیارات دے کر صوبوں میں مقرر کیا جاتا تھا، براہ راست مالیہ وصول کرتے تھے۔ وہ تنخواہیں ادا کرنے اور دوسرے مقامی اخراجات کو پورا کرنے کے بعد بقیہ رقم مرکزی خزانے کو بھیج دیتے تھے۔

فقہ میں حوالہ ایک علیحدہ باب کا موضوع ہے۔ عثمانی مفتیوں کے فتاوی کے مجموعوں میں بعض اوقات کتاب الحوالہ میں حوالے کے ایسے معاملات پر فتوے بھی شامل ہوتے تھے جو ریاست سے متعلق یا بعض افراد کے درمیان، یا افراد اور اوقاف کے مابین ہوتے تھے (دیکھیے فتاوی ابوالسعود، طوپ قپی سرای، مخطوطہ احمد سوم، عدد ۷۸۶، ورق ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ فتاوی یحیی افندی، مخطوطہ احمد سوم، عدد ۷۸۸، ورق ۱۴۱ تا ۱۴۳)۔

عثمانی ترکی میں حوالہ ایک اور معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا، یعنی دفاعی اہمیت کے مقام پر بنایا ہوا مینار۔ بعض اوقات "حوالہ مینار" ناکہ بندی کے لیے ان قلعوں کے قریب تعمیر کیے جاتے تھے جن سے طویل مزاحمت کی توقع ہوتی تھی۔ یہ طریقہ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں برسہ کی ناکہ بندی کے لیے استعمال کیا گیا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

حُور : (ع)، ح ور مادہ سے جمع ہے، مفرد= احور، (مؤنث= حوراء)، لغوی معنی نہایت گوری چٹی عورت جس کی آنکھ کی سفیدی خوب سفید اور پتلی خوب سیاہ ہو۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں حوران بہشتی کا ذکر آیا ہے جن سے مراد بہشت کے پیکران جمال ہیں۔ قرآن میں ان پیکران جمال کے مختلف اوصاف بیان ہوے ہیں، مثلاً یہ پیکر ہر آلودگی سے پاک ہوں گے جو انسانی دنیا میں بشر کے ساتھ وابستہ ہیں۔ یہ پیکر پاکیزہ ہوں گے۔ اسی طرح کے اوصاف حدیث میں بھی آئے ہیں۔

حوروں کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) حوران انس اور (۲) حوران جن ۔۔۔۔۔، اسی طرح مختلف جنتوں میں مختلف طرح کی حوریں ہوں گی یعنی اوصاف میں مختلف۔

ان جمالی پیکروں کی تعبیر کے سلسلے میں مفسّرین میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے حقیقی معنی لیتے ہیں اور بعض مجازی، یعنی حوروں کا ذکر بطور تمثیل کے ہے، ورنہ دراصل ان سے مراد جنت کی مسرّتیں اور لذّتیں ہیں جن کے لیے یہ مادی اور جسمانی استعارے استعمال ہوے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ تعبیر کا یہ اختلاف صرف ان بہشتی پیکروں تک محدود نہیں، بلکہ بعد الموت کے جملہ واقعات و احوال میں بھی، یہاں تک کہ جنت، دوزخ اور برزخ وغیرہ کی تعبیریں بھی متعدد ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ "حشر کے جملہ واقعات از قبیل تمثیل ہیں"۔ وہاں کی مسرتیں ایسی ہیں جو تخیل سے ماوری ہیں۔ بعض علما جنت وغیرہ کے سلسلے میں مجازی تعبیر کے بارے میں احتیاط کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اکثر علما نے امام احمدؒ بن حنبل کے مسلک کی پیروی کی ہے۔ یہ دراصل مجاز اور حقیقت کے درمیان ایک مفاہمتی عقیدہ ہے اور ظاہریہ اور معتزلہ کے مخالف مسلکوں کے مابین نقطۂ واسطہ ہے۔ آیات میں جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں وہ مکی اور مدنی دونوں سورتوں میں بیان ہوے ہیں۔ مشہور تابعی حسن بصریؒ نے حُور کے یہ معنے بیان کیے ہیں: "بنو آدم کی نیک عورتیں"۔ حُور کا ذکر قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ہے اور قرآن نے ان کی ایسی عظیم الشان صفات بیان کی ہیں جو ہر اس تصور سے بلند ہیں جو انسان کے دماغ میں بے نظیر حسن، بلند فطرت اور انتہا کی لطافت کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ صفات ان میں ہمیشہ رہیں گی.... دراصل حُور جنت کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے۔ جس طرح جنت کے پھلوں کو یہاں کے پھلوں پر، جنت کے پانی، دودھ اور نہروں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح جنت کی حُوروں کو بھی دنیا کی عورتوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جس طرح جنت کی دوسری نعمتیں پھل، شہد اور دودھ وغیرہ مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں، اسی طرح جنت کی حوریں بھی مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں اور حور کا ذکر حسن و خوبصورتی یا

لذت و سرور کے لیے بطور تمثیل ہے۔ جنت کی اس نعمت کو شہوانیات سے متعلق کرنا معترضوں کی پست خیالی ہے۔

مآخذ : کتابوں کا ذکر متن مقالہ میں آچکا ہے۔

○

حوض : (جمع احواض، حیاض) پانی کا خزانہ جمع کرنے کے حوض یا مصنوعی تالاب کا عربی اور پھر فارسی، ترکی (Havuz mod) اور اردو نام۔ یہ پانی پینے کے لگن یا نہانے کی چلمچی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ہندوستان میں یہ لفظ بعض اوقات ہر اس تالاب کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جسے سلطان عوام کے استعمال کے لیے تعمیر کراتا یا کھدواتا تھا۔ یہاں اپنے مقصد کے لیے ہم صرف تعمیراتی حوضوں پر بحث کریں گے۔

حوض کی تاریخ بھی یقیناً اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ اسلامی فن تعمیر کا آغاز پرانا ہے، جو ابتدائی مساجد کی تعمیر سے ہوا: چونکہ نماز سے قبل وضو کرنے کے لیے پانی کی ضرورت تھی اس لیے حوض شروع ہی سے اتنا ضروری تھا جتنے ضروری مسجد کے دوسرے عناصر ہیں۔

وضو کرنے کے قدیم ترین تالابوں کے متعلق بہت کم معلومات محفوظ ہیں۔ شاید وہ پہلے پہل مسجد کے صحن میں تعمیر کیے گئے، کیونکہ جب احمد بن طولون کی مسجد نماز کے لیے پہلے پہل کھلی (۲۶۵ھ/ ۸۷۹ء) تو اس پر کیے جانے والے اعتراضات میں سے ایک یہ تھا کہ اس کے صحن میں وضو کرنے کی جگہ مفقود تھی، جس کا جواب معمار نے یہ دیا کہ اس نے دانستہ طور پر اسے نظر انداز کیا تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے غلاظت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن وہ مسجد کے عقب میں دوسری جگہ حوض تعمیر کردے گا۔ بعد کے زمانوں میں وضو کرنے کے حوض اکثر صحن میں ملتے ہیں، لیکن بعض اوقات مسجد کے باہر بھی۔ اس کا باعث غالباً ترکوں کا یہ نظریہ تھا کہ مسجد کا گنبد دار اندرونی حصہ ہی اصل عبادت گاہ ہے۔ ان کے نزدیک بیرونی صحن کی وہ حیثیت نہ تھی جو اسے ابتدائے اسلام میں حاصل تھی، بلکہ وہ اسے بوزنطی artium کے مطابق قرار دیتے تھے۔ وضو کرنے کا مخصوص ترکی حوض مثمن شکل کا ایک تالاب ہے، جو ستونوں اور محرابوں پر کھڑے مثمن شکل کے گنبد سے ڈھکا ہوتا ہے، اور اس کی اولتی چوڑی ہے۔

اسلامی فن تعمیر میں، وضو کے تالابوں کے ساتھ ساتھ فوارے والے تالابوں کو بھی ترقی دی گئی، پہلے پہل مساجد میں، اور پھر محلات اور باغات میں بھی۔ ایسے تالاب کی قدیم ترین مثال وہ تالاب ہے جو دمشق کی جامع مسجد کے صحن میں گنبددار عمارت کے انتہائی مغربی جانب نظر آتا ہے۔ یہ مثمن شکل کا تھا جس کے چاروں طرف ایک چھوٹا سا دمدمہ اور ایک فوارہ تھا۔ اس عہد کی دیگر مساجد اور محلات میں بھی اس نقطۂ نظر کی پیروی کی گئی۔

تالاب کو ایران میں خاص طور پر ترقی ملی اور اس کے زیر اثر پاکستان و ہند میں بھی۔ باغ کے اندر پانی کا جو تالاب بنا دیا جاتا تھا وہ نہ صرف ایران میں زمانۂ قبل از اسلام کے باغات کے نقشے میں مقبول تھا، بلکہ مٹی کے برتنوں اور دھات کے کام میں ان کی تصاویر بنا دی جاتی تھیں۔ ایرانی تالاب بہت مختلف اقسام کے ہیں: مستطیل شکل کے تالاب زیادہ عام ہیں، لیکن مربع، مثمن اور ترچھی شکل کے تالاب بھی کم نہیں۔ بعض نفیس اور مخصوص تالابوں میں دہرے انحنا پائے جاتے ہیں اور یہ زیادہ تر کثیرالاضلاع ہیں۔ بڑے تالابوں میں پانی ساکن ہوتا ہے، اور حوض کو عموماً لبالب بھر لیا جاتا ہے، لیکن بعض تالابوں میں رواں پانی نلوں میں سے پتلی دھار یا موٹی دھار کے ساتھ گرتا ہوا یا مترنم آبشار کی صورت میں بہتا آتا ہے، ایسے بہت سے فوارے تھے، مثلاً کوئی پانچ سو، "ہزار جریب" میں۔ پاکستان و ہند میں، تالابوں کے نقشے کو تقریباً من و عن نقل کیا گیا ہے، لیکن ان کے وسط میں مختلف قسم کے فوارے زیادہ عام تھے۔ ایسے تالابوں کی بہترین مثالیں آگرے میں تاج محل کے باغ (گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی کا دوسرا ربع) اور لاہور میں شالیمار باغ (۱۰۴۷ھ/ ۱۶۳۷-۱۶۳۸ء) میں ملتی ہیں۔

کھلے تالاب ہندوستان میں پائے جاتے ہیں اور ان میں سے بعض، جیسے دہلی میں حوض شمسی اور حوض خاص، بداؤن میں حوض شمسی اور لاہور کے نزدیک شیخوپورہ میں ہرن مینار تعمیر کردہ جہانگیر کا بڑا تالاب بہت مشہور ہیں۔ ان میں سے بیشتر

تالاب اب ویران ہیں؛ حوض خاص میں اب پانی نہیں ہے۔ یہ پتھروں کے بنے ہوئے ہیں (آخری کے سوا جو اینٹوں سے بنا ہوا ہے) اور شکلاً مربع یا مستطیل ہیں؛ ان کے چاروں طرف سیڑھیاں ہیں؛ کبھی ان کے وسط میں ایک پویلین ہوتی تھی۔

اسی طرح کے کھلے تالاب، جو پینے کے پانی کے لیے اس قدر نہیں ہیں جس قدر کہ سجاوٹ کے لیے ہیں، برصغیر کے دوسرے حصوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہاں زیادہ توجہ تالاب کے بجائے وسطی ساخت پر دی گئی ہے، جس سے مقصود یہ تھا کہ یہ بیٹھنے کے لیے ایک تفریحی مقام بن جائے۔ فتح پور سیکری (۹۷۶ھ/ ۱۵۶۸ء تا ۹۹۳ھ/ ۱۵۸۵ء) میں انوپ تلاؤ، بیجاپور میں "سات منزل" (۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء) کے سامنے جلمندر (پانی کی پویلین) اور کمتگی میں رنگ دار پویلین کے سامنے دو منزلہ عمارت میں ایسے چبوترے موجود ہیں۔

یادگاری قسم کے متعلق ہمیں رملہ کے تالاب میں ایک اچھی مثال ملتی ہے، جو ۱۷۶ھ/ ۷۸۹ء میں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں تعمیر ہوا۔ مراکش میں سیدی بو عثمان کا تالاب، جو بظاہر چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کا ہے اور شام میں Saone کا تالاب، جو صلیبی جنگوں کے زمانے کا ہے، اس قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس قسم کی ایک اور دلچسپ مثال، جو شکل میں مختلف ہے لیکن شاید شامی رواج کی نقل ہے، ہسپانیہ میں Merida کے Alcazaba میں ملتی ہے۔ یہ پتھروں سے بنی ہوئی T کی شکل کی عمارت ہے اور تین حصوں پر مشتمل ہے: ایک داخلی راستہ، جس میں اندر آنے اور باہر نکلنے کے دروازے لگے ہوئے ہیں (T کا سرا)، چڑھائی یا اترنے کی گیلریاں یا گذرگاہیں، جن کے وسط میں تقسیم کرنے والی دیوار ہے اور پانی کا کمرہ (T کا تنا)۔ تینوں حصے زمین دوز محرابوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔

ہندوستان میں مسقف حوضوں کی دلچسپ مثالوں میں سے بعض بیجاپور میں آبی میناروں (دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی) میں ملتی ہیں۔ وہ پتھر سے بنی ہوئی مربع شکل کی بلند عمارتیں ہیں، اور وہ نلوں کے ذریعے سے تقسیم کرنے والے مراکز کے طور پر اور ریت کو روکنے اور نلوں کو (ریت یا مٹی سے) اٹ جانے سے بچانے کے لیے، نیز نلوں میں دباؤ کم کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔

مآخذ: (۱) E.Braunlich: The Well in Ancient Arabia، در Islamica (۱۹۲۴-۱۹۲۵ء): ۴۱ تا ۷۶، ۲۸۸ تا ۳۴۳، ۴۵۴ تا ۵۲۸؛ (۲) K.A.C. Creswell: Early Muslim Achievement، ۱، اوکسفرڈ ۱۹۳۲ء: ۱۲۲، ۲۳۸، ۳۲۵؛ (۳) وہی مصنف: A Short account of early Muslim architecture، Penguin Books، لنڈن ۱۹۵۸ء، ص ۵۸ تا ۵۹، ۱۵۱، ۲۲۸ تا ۲۳۰، ۲۹۱ تا ۲۹۲؛ (۴) وہی مصنف: Architecture اوپر؛ (۵) Illustrated London Newas، ۲۲ جون ۱۹۳۵ء۔

پاک و ہند کے لیے: (۶) سر سید احمد خان: آثار الصنادید، دہلی ۱۲۹۳ھ، ص ۴۳ تا ۴۳، ۸۴ تا ۸۵؛ (۷) احمد ربانی: ہرن منارہ، در Muhammad Shafi Presentation Valume لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۱ تا ۱۹۱؛ (۸) Annual Reports of A.S.I.، ۱۹۰۲ء، ص ۳۷، تیس جلدوں میں (ان میں سے بیشتر میں تالابوں کے متعلق مواد ہے)۔ نیز دیکھیے آآآ، بذیل مادہ۔

○

الحوض: وہ حوض جہاں رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حشر کے روز اپنی امت سے ملیں گے (البخاری)۔ قرآن مجید کی سورۃ الکوثر (۱۰۸) میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ احادیث میں بہت سی تفصیلات ملتی ہیں، جن میں سے چند ایک درج ہیں:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنی امت کے نقیب (فرط) ہیں۔ حشر کے روز امت اس حوض پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملے گی اور ان میں بھی سب سے پہلے غربا ملیں گے جو زندگی کی مسرتوں سے محروم رہے ہیں (البخاری، کتاب الجنائز، باب ۷۳)۔

حوض کے پیالے ستاروں کی طرح بے شمار ہیں۔ حوض

کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، شہد سے زیادہ میٹھا اور مشک و عنبر سے زیادہ معطر ہے (احمد: مسند، ۲: ۱۳۲، ۴: ۴۲۴) بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ الکوثر سے ایک نہر اس حوض میں کھول دی جائے گی (احمد: مسند، ۱: ۲۹۹).

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جس طرح غار ثور میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوا، اسی طرح حوض پر بھی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مصاحبت کا شرف حاصل ہوگا.

مآخذ : مستند احادیث کے مجموعوں میں بیانات بمدد اشاریہ؛ نیز (۱) محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوزالسنہ، بذیل مادہ الحوض؛ (۲) و نسنک: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ الحوض؛ (۳) الطبری: تفسیر، ۳۰: ۱۷۶ بعد، عقائد کے مقالات؛ در (۴) ونسنک: The Muslim Creed، اشاریہ بذیل مادہ Basin؛ (۵) الغزالی: احیاء، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۴: ۴۷۸.

○

حَوَّاءؑ : حضرت آدمؑ کی زوجہ جو بہشت میں اپنے سوتے ہوئے شوہر کی ایک پسلی سے پیدا کی گئیں، لیکن اس عمل سے حضرت آدمؑ کو کوئی تکلیف محسوس نہیں ہوئی۔ پیدائش کے اس طریقے سے میاں بیوی کی زندگی میں خوش گواری اور ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا (الثعلبی، ص ۱۸؛ الکسائی، ص ۳۱)۔ چونکہ وہ ایک زندہ ہستی سے پیدا کی گئی تھیں اس لیے حضرت آدمؑ نے انہیں حواء کہا (کتاب مذکور، نیز الطبری، ۱: ۱۰۹؛ ابن الاثیر، ۱: ۲۴)۔ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک حواء اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ ہر بشر کی ماں ہے (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۹ بعد)۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور حوّاء کو جنت میں رہنے کا حکم دیا، البتہ انہیں شجر ممنوعہ کے قریب جانے سے ممانعت کر دی۔ ابلیس نے اکسایا اور ان دونوں کو بہلا پھسلا کر شجرۂ ممنوعہ کا پھل کھانے پر آمادہ کر لیا، چنانچہ انہوں نے پھل کھا لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں اپنی برہنگی (= سواۃ) کا احساس پیدا ہو گیا۔ وہ جنت کے پتوں سے اپنا جسم ڈھانپنے لگے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آدمؑ و حواء کو جنت سے زمین پر بھیج دیا (۷[الاعراف]: ۱۹ تا ۲۴)۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت آدمؑ سرزمین ہند میں اترے اور حضرت حواء جدہ میں، اور دونوں کی ملاقات مزدلفہ میں ہوئی (الطبقات، ۱: ۴۰).

بہشت سے نکالے جانے کے بعد حضرت آدمؑ اور حضرت حواء نے مکے جا کر حج کیا اور بہت سی دوسری دینی رسوم ادا کیں۔ حضرت حواء نے حضرت آدمؑ کے دو سال بعد وفات پائی اور ان کے پہلو میں دفن ہوئیں۔ بنی نوع انسان انہیں دونوں کی اولاد ہیں۔ حضرت حواءاور آدمؑ کے دو بیٹوں (ہابیل اور قابیل) کا قصہ قرآن مجید (۵[المائدۃ]: ۲۷ تا ۳۱) میں آیا ہے۔ [نیز رک بہ آدم].

مآخذ : (۱) القرآن، ۲[البقرۃ]: ۳۰ تا ۳۸، ۷[الاعراف]: ۱۹ تا ۲۷؛ (۲) الطبری: ۱: ۱۰۹؛ (۳) ابن الاثیر، ۱: ۲۴ تا ۲۶؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۸ تا ۲۹؛ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۳۰ تا ۷۸؛ (۶) ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۹ تا ۴۰.

○

حَیض : وہ خون جو انتیس تیس دن میں چند دنوں کے لیے عورتوں کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔ حیض کے لیے فقہا نے جو شرعی مدت مقرر کی ہے اگر اس کے بعد بھی خون آتا رہے تو اسے استحاضہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم (۲[البقرۃ]: ۲۲۲) اس عورت کے ساتھ جنسی تعلقات رکھنے سے منع کرتا ہے۔ غسل [رک بآں] حالت پاکیزگی کو دوبارہ لانے کے لیے ضروری ہے۔ نماز اور رمضان کے روزے حیض والی عورتوں کے لیے معاف ہیں۔ نفاس [رک بآں] کے متعلق بھی ضوابط تقریباً وہی ہیں جو حیض کے ہیں۔ اس موضوع پر مختلف مکاتب فقہ میں اجتہادی اختلاف ہیں، جنہیں یہاں نظرانداز کیا جاتا ہے (ان تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب فقہ).

طلاق کے معاملے میں بھی حیض فیصلہ کن عنصر ہے۔ عدت کی مقررہ مدت بھی اسی سے متعین ہوتی ہے۔ بعض بچوں کے حلالی ہونے کے سلسلے میں بھی حیض کے ایام سے مدد ملتی

ہے' مگر فقہ میں اس بات کی رعایت کی گئی ہے کہ حمل کی مدت طویل ہو سکتی ہے اور اس کا تعلق بھی مسائل حیض سے ہے۔

ایام حیض سے پاک ہونے کو طہر کہا جاتا ہے۔ عورت میں حالت طہر وہ ہے جس میں استقرار حمل ہو سکتا ہے' اس لیے گو حالت حیض میں عورت بذاتہ نجس و ناپاک نہیں ہو جاتی تاہم اس کی اس حالت پر طہر کا لفظ اس لیے استعمال نہیں ہوتا کہ ان دنوں میں وہ نماز اور روزے جیسی عبادتوں کے قابل نہیں ہوتی' جن میں ہر قسم کی پاکیزگی کی ضرورت ہوتی ہے اور حالت حیض میں جسمانی آلودگی ہوتی ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید' ۲ البقرۃ : ۲۲۲؛ (۲) احادیث کے مجموعوں (دیکھیے ونسنک Wensinck: Hand book) اور (۳) تمام کتب فقہ میں اس مسئلے پر بحث موجود ہے۔

○

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

ح

خارجی : (ع، جمع: خوارج)، اسلام کے قدیم ترین فرقے کے پیرو، جن کی اہمیت خاص طور پر مذہبی عقیدے کے ارتقائی نقطۂ نظر سے یہ ہے کہ انہوں نے خلافت اور تصویب بالایمان یا بالافعال کے نظریوں کے متعلق سوالات وضع کیے۔ اسلام کی سیاسی تاریخ میں ان کا کردار یہ تھا کہ انہوں نے متواتر بغاوتیں کیں، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر پورے کے پورے صوبے عارضی طور پر ان کے قبضے میں آگئے ؛ چنانچہ انہوں نے حضرت علیؓ کی خلافت کے آخری دو برسوں میں اسلامی سلطنت کے مشرقی حصے کے امن و امان میں خلل ڈال کر حضرت علیؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ کو غیر ارادی طور پر فتح دلائی اور پھر اسی طرح عباسیوں کو بنی امیہ پر فتح دلانے میں ان کے مددگار ہوے۔

امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے سامنے جو تجویز جنگِ صفین (صفر ۳۷ھ/ جولائی ۶۵۷ء) میں پیش کی تھی اس سے خوارج کا ایک علیحدہ فرقہ پیدا ہوا۔ اس تجویز کا مدعا یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت سے مسلمانوں میں جو اختلاف پیدا ہوا اس کو دو حاکموں کے سپرد کر دیا جائے تاکہ وہ قرآن مجید کے مطابق فیصلہ کریں۔ حضرت علیؓ کی فوج کی اکثریت نے اس تجویز کو بلا تاخیر قبول کر لیا، مگر سپاہیوں کے ایک گروہ نے، جو بیشتر بنو تمیم میں سے تھے، اس امر کی شدید مخالفت کی کہ کسی انسانی محاکے کو احکام الٰہی سے بالاتر جگہ دی جائے اور بطور احتجاج یہ آواز بلند کی کہ "سوائے اللہ کے اور کوئی حکم نہیں لگا سکتا"۔ انہوں نے فوج کا ساتھ چھوڑ دیا اور حروراء کے گاؤں میں جا کر، جو کوفے سے زیادہ فاصلے پر نہ تھا، ایک گمنام سپاہی عبداللہ بن وهب الراسبی کو اپنا سردار چن لیا۔ یہ لوگ جنہوں نے سب سے پہلے اختلاف کیا الحروریہ یا المحکمہ کہلائے، پھر اس نام کے وسیع مفہوم میں بعد کے تمام خوارج شمار ہونے لگے۔ یہ چھوٹا سا گروہ بعد کے انحرافات کی وجہ سے رفتہ رفتہ بڑھتا رہا، خاص طور پر جب محاکے کا فیصلہ قراء کی توقعات کے بالکل برعکس ہوا (یہ واقعہ غالباً رمضان یا شوال ۳۷ھ/ فروری۔ مارچ ۶۵۸ء کا ہے)۔ اس موقع پر حضرت علیؓ کے طرفداروں میں سے بہت سے لوگ، جن میں بعض قراء بھی شامل تھے، خفیہ طور پر کوفے سے (جہاں عارضی صلح کے دوران حضرت علیؓ کی فوج واپس آگئی تھی) باہر نکل آئے اور ابن وهب کی فوج میں شامل ہوگئے۔ اس اثنا میں ابن وهب جوخا کے علاقے میں دریاے دجلہ کے بائیں کنارے پر ایک ایسے مقام پر چلا گیا تھا جہاں سے فارس سے آنے والے راستوں پر کڑی نگرانی رکھی جا سکتی تھی اور یہاں اس زمانے میں بغداد کا چھوٹا سا گاؤں آباد تھا، جو بعد میں پوری سلطنت کا مستقر بننے والا تھا۔ باغیوں کا پڑاؤ نہروان کی نہر کے کنارے تھا۔ ان کے کوفے سے باہر نکلنے (خروج) کی وجہ سے اس فرقے کا نام "خوارج" ہوگیا (یعنی وہ لوگ جنہوں نے خروج کیا یا باہر نکلے)۔ ایک اور نام جو ان ابتدائی خوارج کو دیا جاتا ہے الشراۃ (الشاری کی جمع) ہے، جس کے معنی ہیں "بیچنے والے" یعنی وہ لوگ جنہوں نے اپنی جانوں کو خدا کے راستے میں بیچ ڈالا۔

خوارج نے جلد ہی اپنے انتہائی تعصب اور تنگ نظری کا اظہار پے بہ پے انتہا پسند اعلانات اور وحشت ناک افعال کی صورت میں کیا۔ انہوں نے اعلان کیا کہ حضرت علیؓ کا دعویٰ خلافت باطل ہے، مگر ساتھ ہی اسی شدومد کے ساتھ انہوں نے حضرت عثمانؓ کے مسلک کی بھی مذمت کی اور ان کی شہادت کا انتقام لینے کے ارادے سے بھی اپنی بریت کا اظہار کیا۔ وہ اس سے بھی تجاوز کرکے ہر اس شخص کو جو ان کے نظریے کو تسلیم

نہیں کرتا تھا کافر اور دین سے خارج قرار دینے لگے۔ وہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ دونوں کی خلافت کے منکر تھے۔ اس کے بعد انہوں نے بہت سے لوگ قتل کیے، یہاں تک کہ عورتوں کے خون سے بھی ان کے ہاتھ رنگین ہوے۔ رفتہ رفتہ خارجی فوج کی قوت تشدد پسند اور فتنہ انگیز عناصر کے شامل ہونے سے بڑھتی گئی۔ بہت سے غیر عرب بھی ان میں شامل ہو گئے۔ حضرت علیؓ نے ابھی تک باغیوں سے تعرض نہیں کیا تھا، جب خوارج کے ساتھ ان کی ابتدائی گفت و شنید ناکام رہی تو انہیں اس بڑھتے ہوے خطرے کو دور کرنے کے لیے مجبورا کارروائی کرنی پڑی، چنانچہ انہوں نے خوارج کے کیمپ پر حملہ کیا اور ان کو بری طرح شکست دی، جس میں ابن وھب اور اس کے پیروؤں میں سے بیشتر لوگ مارے گئے (جنگ نہروان ۹ صفر ۳۸ھ / ۱۷ جولائی ۶۵۸ء)۔ یہ فتح حضرت علیؓ کو بہت مہنگی پڑی، نہ صرف اس لحاظ سے کہ بغاوت کا قطعی طور پر خاتمہ نہ ہو سکا اور ۳۹ھ اور ۴۰ھ میں مقامی بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہا، بلکہ بعد میں خود حضرت علیؓ ایک خارجی عبدالرحمٰن ابن ملجم المرادی کے خنجر سے شہید ہو گئے [رکّ بہ علیؓ] ابن ملجم کے سسرال میں بہت سے لوگ نہروان کی جنگ میں قتل ہو چکے تھے۔ اسی موقع پر ایک دوسرے حملہ میں حضرت امیر معاویہؓ زخمی ہوگئے، جبکہ حضرت عمرو بن العاص کی جگہ نماز پڑھانے والے خارجہ بن حذافہ مارے گئے۔

۲۔ خوارج کی جنگیں عہد اموی میں: امیر معاویہؓ کے حسن تدبر اور سیاسی بصیرت کے باعث خوارج کی سازشوں کو پھیلنے کا موقع نہ مل سکا، لیکن وہ خوارج کو ختم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ ہمارے تاریخی ماخذ میں کئی بغاوتوں کا حال مذکور ہے جو کوفے اور بصرے میں امیر معاویہؓ کی بیس سالہ (۴۰ھ/ ۶۶۰ء تا ۶۰ھ/ ۶۸۰ء) حکومت میں ہوئیں۔ ان بغاوتوں نے، جن میں سب سے زیادہ خوفناک بغاوت ابوبلال مرداس بن اُدیہ التمیمی کی تھی، خوارج کے طریقہ جنگ کو متعین کر دیا، کیونکہ ان کے حملے اب چھاپا مار (گوریلا) طرز جنگ اختیار کر رہے تھے اور ان کی کامیابی کی وجہ خاص طور سے ان کی سوار فوج کی سریع حرکت تھی، جو جلد ہی ایک افسانہ بن گئی (ان کے بعض گھوڑوں کے نام عربی زبان کی کتب الخیل میں درج ہیں)۔ وہ آناً فاناً جمع ہو جاتے اور کسی علاقے میں تیزی سے یلغار کرتے، غیر محفوظ شہروں پر اچانک حملہ کر دیتے، اس کے بعد وہ اسی تیزی سے واپس چلے جاتے تاکہ سرکاری فوج کے تعاقب سے بچ نکلیں۔ خوارج کے اجتماع کے مراکز بصرے کے اطراف میں بطائح کا دلدلی علاقہ تھا یا دریاے دجلہ کے بائیں کنارے پر جوخا کے اطراف کا علاقہ، جہاں ان کی تحریک کی ابتدا ہوئی تھی۔ شکست کی صورت میں وہاں سے یہ لوگ بہ سرعت تمام ایرانی سطح مرتفع کے پہاڑی علاقوں میں واپس چلے جاتے تھے۔

یزید اول کے مرنے کے بعد جو خانہ جنگی ہوئی اس کے خلفشار میں خارجی تحریک نے بہت زیادہ زور پکڑا اور ملک کی صورت حال نازک ہو گئی۔ ان کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن الزبیر [رکّ بآں] کا قبضہ اس علاقے پر مخدوش ہوگیا جسے ا[illegible] نے پہلے فتح کر لیا تھا۔ ان کی شکست کے بعد اموی گورنروں کو ان ناقابل تسخیر باغیوں کے خلاف سخت جد و جہد کرنی پڑی جو فاتح اور مفتوح دونوں کے یکساں دشمن تھے۔ اسی زمانے میں ہم پہلی بار خوارج کی مختلف شاخوں اور جماعتوں میں تمیز کر سکتے ہیں جو نیم سیاسی اور نیم مذہبی تھیں، بہر صورت ہم اس کے بعد یہی دیکھتے ہیں کہ خوارج سلطنت کے مشرقی حصوں میں برابر خروج کرتے رہے۔ ان کے سرداروں کی نسبت سے ازارقہ [رکّ بآں] یا اباضیہ [رکّ بآں] یا صفریہ [رکّ بآں] کہلاتے تھے۔ ان سب تحریکوں میں اسلامی سلطنت کے استحکام کے لیے جو تحریک سب سے زیادہ خطرناک اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے سب سے شدید اور غیر مصالحانہ تھی وہ بلاشبہہ نافع بن ازرق کی سرکردگی میں ابھری، جس کی وجہ سے خوارج کو کچھ عرصے کے لیے کرمان، فارس اور دوسرے مشرقی صوبوں پر تسلط حاصل ہو گیا اور بصرے اور اس کے آس پاس کے علاقے کا امن مستقل طور پر خطرے میں پڑ گیا۔ اس بغاوت پر پہلے المہلب بن ابی صفرہ اور پھر حجاج بن یوسف [رکّ بآں] ۷۸ یا ۷۹ھ/ ۶۹۸ یا ۶۹۹ء میں کئی سال کی جد و جہد کے بعد ہی قابو پا سکے اور اس کا خاتمہ ازرقی سرداروں میں سب سے آخری اور مشہور ترین بہادر

سردار قطری بن الفجاءۃ کی شکست اور قتل پر ہوا۔ اس سے اہمیت میں کم تر اور اپنی وسعت اور مدت کے اعتبار سے محدود تر لیکن اتنی ہی سخت جان اور سرکش تحریک وہ تھی جو شبیب بن یزید الشیبانی (۶۷ تا ۷۷ھ/ ۹۶۵ تا ۶۹۶ء) کے نام سے منسوب ہے، اگرچہ اس کی ابتدا شبیب کی طرف سے نہیں ہوئی تھی، مگر وہ اس کا سب سے اہم قائد ضرور تھا۔ اس کی ابتدا دجلے کے اس بلند علاقے سے ہوئی جو ماردین اور نصیبین کے درمیان واقع تھا۔

الحجاج کی سرگرمی اور ہمت نے بظاہر خارجی تحریک کا قطعی طور پر خاتمہ کر دیا۔ اس تحریک کی ناکامی کا باعث باغیوں کی تشدد پسندی اور ان کی عدم رواداری بھی تھی۔ ان کے باہمی دینی اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ان کی جماعت میں افتراق پیدا ہوگیا اور کبھی کبھی ان کے قابل ترین سرداروں کو اپنی جگہ سے اس الزام میں الگ ہونا پڑا کہ کسی موقع پر انہوں نے اپنے اصولوں کی شدت کو ملحوظ نہ رکھا تھا۔ خوارج کی کمزوری کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ عربوں اور موالی کے درمیان ہمیشہ جھگڑے رہتے تھے جن سے مہلک نتائج پیدا ہوے۔ خاص طور سے ان ازارقہ کو جو قطری بن الفجاءۃ کی موت کے بعد باقی بچ رہے تھے بدترین نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ جب اموی عہد کے اواخر میں مرکزی حکومت میں ناقابل تدارک انحطاط آیا تو خوارج نے پھر سر اٹھایا اور دوبارہ غارت گری شروع کردی۔ اس بار انہوں نے چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے بجائے بہت بڑے پیمانے پر بغاوت برپا کی، جس میں بہت سے لوگ شریک ہوے۔ اگرچہ اس دور کی دو بہت بڑی بغاوتیں یعنی الضحاک بن قیس الشیبانی کی بغاوت الجزیرہ اور عراق میں اور عبداللہ بن یحییٰ المعروف بہ طالب الحق او ابو حمزہ کی بغاوت عرب میں (جس کے دوران انہوں نے خود مدینے پر قبضہ کر لیا) ناکام رہی، تاہم اس میں شک نہیں کہ انہوں نے جو فتنہ و فساد برپا کیا اس سے اموی حکومت کی مشرقی فصیل برباد ہو گئی اور عباسی باغیوں کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ آسانی سے سلطنت کے قلب تک پہنچ سکیں۔

عباسی خلفا کے عہد میں خارجی تحریک عراق اور اس پاس کے علاقے میں عملی طور پر ختم ہو گئی۔ چند مقامی بغاوتیں ضرور ہوئیں، لیکن انہیں فوراً ہی دبا دیا گیا۔ خارجی تحریک کی طرف سے کوئی خاص خطرہ باقی نہ رہا اور اس کی حیثیت محض ایک مذہبی فرقے کی سی رہ گئی، اس کے برخلاف مشرقی عرب اور شمالی افریقہ میں اور بعد ازاں افریقہ کے مشرقی ساحل پر خوارج کی ایک خاص شاخ یعنی اباضیہ نے سیاست میں بہت اہم حصہ لیا اور ان کی تگ و دو کے ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کی اہمیت مذہبی نقطہ نظر سے باقی رہی اور ہمارے زمانے میں آج بھی وہ اپنے عقائد، مذہبی رسوم اور خاص قوانین کے ساتھ باقی ہیں [رک بہ اباضیہ]۔

۳۔ خوارج کے سیاسی اور مذہبی نظریات: جس طرح خوارج اپنی صفوں میں کبھی صحیح طور پر فوجی اور سیاسی لحاظ سے اتحاد عمل قائم نہ کر سکے، اسی طرح ان کے مذہبی عقائد میں بھی کوئی یکسانی نہ تھی۔ ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے متعدد اور مستقل فرقوں کے اپنے اپنے خاص عقائد تھے۔ مسئلہ خلافت کے بارے میں خوارج کے تمام فرقوں میں اتفاق ہے۔ اس مسئلے پر خوارج شیعوں کے حق وراثت کے نظریے کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے کہ مرجئہ کے نظریہ رضاء بالقضاء کے۔ ایک طرف انہیں عامۃ الناس سے اختلاف ہے، یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ مومنوں کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے امام کے خلافِ شرع ہونے کا اعلان کریں جو صحیح راستے سے بھٹک گیا ہو اور اس کو اس بنا پر معزول کر دیں، دوسری طرف وہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ ہر مرد مؤمن جس کا کردار اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے ناقابل ملامت ہو اس بات کی اہلیت رکھتا ہے کہ وہ جماعت کی متفقہ راے سے امامت کے بزرگ ترین عہدے کے لیے منتخب کر لیا جائے، "خواہ وہ کوئی سیاہ غلام ہی کیوں نہ ہو"۔ اپنے خلفا کے علاوہ جن خلفا کو وہ برحق تسلیم کرتے ہیں وہ صرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ہیں (مؤخرالذکر کی وہ خاص طور سے عزت کرتے ہیں)۔ حضرت عثمانؓ کو وہ ان کے عہد حکومت کے ابتدائی چھے سال تک خلیفہ مانتے ہیں اور حضرت علیؓ کو صفین کی جنگ تک۔

خوارج کا ایک بڑا عقیدہ یہ ہے کہ اعمال صالحہ کے بغیر

صرف ایمان حصول نجات کے لیے کافی نہیں۔ وہ اپنی اخلاقی تشدد پسندی میں اس حد تک مبالغہ کرتے ہیں کہ اگر کسی سے کوئی گناہ کبیرہ سر زد ہو جائے تو اس کے مؤمن ہونے سے انکار کرتے ہیں، بلکہ اسے مرتد تصور کرتے ہیں اور ان کی جماعت کا انتہا پسند حصہ، جس کی نمائندگی ازارقہ کرتے ہیں، یہ کہتا ہے کہ جو کوئی اس طرح سے کافر ہو جائے وہ اسلام کے دائرے میں دوبارہ داخل نہیں ہو سکتا اور اسے اس کے ارتداد کے جرم میں اس کی بیویوں اور بچوں سمیت قتل کر دینا چاہیے۔ خوارج کے بعض فرقے یہودیوں یا عیسائیوں کو ہر طرح کا امن دے کر ان کے گھروں تک بحفاظت تمام پہنچانے کا ذمہ لیتے تھے۔

خوارج میں شاعری اور خطابت کا ذوق بھی پایا جاتا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اکثر سردار، خصوصاً ابتدائی زمانے میں، کوفے اور بصرے کے فوجی کیمپوں کے بدوی عناصر سے تعلق رکھتے تھے۔ خارجی سرداروں نے جو خطبے دیے ان کے مجموعے تیار کیے گئے تھے، ان میں جو خطبے باقی بچ رہے ہیں اِن سے نہ صرف ان کے عقائد کا پتا چلتا ہے، بلکہ ان کی خطیبانہ ذہانت اور قابلیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ہمارے پاس ان کے شاعرانہ کلام کے بھی بہت سے قطعات ہیں (جنہیں مخصوص دیوانوں کی صورت میں جمع کیا گیا تھا)، الجاحظ: (البیان، مطبوعہ ۱۳۱۳ھ، ۱: ۲: ۱۲۶ تا ۱۲۷) نے خارجی خطیبوں، شاعروں اور قصیوں کی ایک طویل فہرست تیار کی تھی۔

جب سے عربی زبان میں تاریخ نگاری کی ابتدا ہوئی ہے اسی زمانے سے متعدد تاریخوں میں خوارج کی جنگوں کا ذکر آیا ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم تالیفات ابو مخنف، ابو عبیدہ اور المدائنی کی ہیں۔ ان کے لب لباب سے ہم ان اقتباسات کی بدولت واقف ہیں جو مندرجہ ذیل تاریخی مصادر میں محفوظ ہیں۔

مآخذ : جز ۱ تا ۲؛ (۱) المبرد: الکامل، طبع Wright، باب الخوارج کے علاوہ بمواضع کثیرہ؛ (۲) الطبری، طبع دخویہ، ۱: ۳۳۴۱ بعد، ۲: بمواضع کثیرہ؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، R.S.O. ۶: ۳۸۸ تا ۳۹۷؛ (۴) وہی مصنف، طبع Ahlwardt، ص ۷۸ تا ۹۶، ص ۱۲۵ تا ۱۵۱ (خلیفہ عبدالملک کے عہد کے لیے)، (۵) المسعودی: مروج الذھب، طبع Barbier de Meynard، ج ۴ تا ۶، بمواضع کثیرہ؛ (۶) الشہرستانی: الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۸۵ تا ۱۰۳؛ (۷) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۴: ۱۸۸ تا ۱۹۲؛ (۸) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۵۴ تا ۹۲ اور ۲۶۳ تا ۲۶۵۔

○

خالدؓ بن الولید : بن المغیرۃ بن عبداللہ بن عمر (حافظ ابن حجر نے الاصابہ، ۱: ۴۱۳ میں عمرو لکھا ہے، لیکن زیادہ صحیح عمر ہے) بن مخزوم القرشی (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴۴، ۱۴۷)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جلیل القدر صحابی، ایک عظیم سپہ سالار اور تاریخ ساز فاتح، ان کی کنیت ابو سلیمان اور ابو الولید اور لقب سیف اللہ (اللہ کی تلوار) تھا، سلسلۂ نسب ساتویں پشت (یعنی مرۃ بن کعب بن لؤی) میں حضرت ابوبکرؓ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جا ملتا ہے (حوالۂ سابق)، ان کا باپ الولید بن المغیرۃ قریش کے شرفا اور سرداروں میں سے تھا اور مکے کے بڑے دولتمندوں میں اس کا شمار ہوتا تھا، ان کا قبیلہ شرافت و خوشحالی کے علاوہ شجاعت و جنگجوئی میں بھی ممتاز اور نامور تھا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۲۰ بعد)، حضرت خالدؓ کے دس (بعض روایات میں تیرہ اور سات بھی آیا ہے) بھائی تھے، لیکن ان سب میں جو مرتبہ انہیں نصیب ہوا وہ ان کے کسی دوسرے بھائی کو میسر نہ آسکا۔ حضرت خالدؓ شروع ہی سے بڑے محنتی، جفاکش اور سخت کوش واقع ہوئے تھے۔ اگرچہ ان کے والد مکے کے امیر ترین آدمی تھے، لیکن انہوں نے راحت و آرام کی گمنام زندگی کے بجائے ہمت و جوان مردی کی حیات دوام کو ترجیح دی۔ چنانچہ کشتی (مصارعۃ) اور فنون حرب میں کمال حاصل کرنے کو اپنا مطمح نظر بنا لیا اور یوں خالد نے سیف اللہ کی حیثیت سے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کر لی (عبقریۃ خالد، ص ۳۱ بعد)۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو خالدؓ قبیلۂ قریش کے ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے پیغمبر اسلام اور اہل اسلام کی شدید عداوت و مخالفت کو اپنا شیوہ بنایا۔ صلح حدیبیہ تک کفار مکہ

نے اہل اسلام کے خلاف جتنی جنگیں لڑیں ان میں وہ شریک تھے۔ جنگ احد میں ان کا سپاہیانہ کردار اسلام کی حربی تاریخ میں ایک اہم واقعہ ہے۔ اس جنگ میں وہ قریش مکہ کے ایک شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے جس نے عقب سے آکر لشکر اسلام پر حملہ کیا تھا اور جس سے جنگ کا پانسا پلٹ گیا (تاریخ خالد بن الولید، ص ۴۳ بعد)؛ اس کے بعد غزوۂ خندق کے موقع پر بھی وہ لشکر کفار کے شہسوار دستے کی قیادت کر رہے تھے اور اہل اسلام کو ضرر پہنچانے کے لیے عمرو بن العاص کے ساتھ مل کر مختلف منصوبے بناتے رہے، مگر ناکام ہوئے (حوالۂ سابق)؛ پھر حدیبیہ کے موقع پر وہ ایک شہسوار دستہ لے کر مسلمانوں کے خلاف نکلے۔ العقاد (عبقریۃ خالد، ص ۳۶ بعد) نے لکھا ہے کہ خالد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عسکری نظم و ضبط اور دفاعی حکمت و تدبر سے اتنے متاثر ہوئے کہ پیغمبر اسلام کی شخصیت ان کے دل میں گھر کر گئی، جو بعد میں اسلام سے مشرف ہونے کا نقطہ آغاز ثابت ہوئی۔

عمرۃ القضاء کے موقع پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنے صحابہ کرام کے ہمراہ مکے میں داخل ہوئے تو خالد بن ولید بھی اسلام کے منظر کو دیکھنے کی تاب نہ لاتے ہوئے مکے سے باہر چلے گئے تھے، اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خالد کے باہر چلے جانے پر افسوس کا اظہار کیا اور ان کے قبول اسلام کے لیے دعا فرمائی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۵۴)۔ چنانچہ وہ اپنے ایک ساتھی حضرت عثمان بن طلحہ العبدری کے ہمراہ تلاش حق کے لیے مکے سے نکل کر مدینے کی راہ پر چل پڑے (عبقریۃ خالد، ص ۵۸ بعد)۔ حضرت عمروؓ بن العاص نجاشی شاہ حبشہ کے ہاں سے صداقت اسلام کا یقین کر کے راہ یثرب پر جا رہے تھے، راستے میں حضرت خالدؓ کی حضرت عثمانؓ سے ملاقات ہو گئی اور تینوں ایک ساتھ حلقہ بگوش اسلام ہونے کے لیے چل پڑے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب ان تینوں کو دیکھا تو بہت خوش ہوئے اور صحابہ کرامؓ سے فرمایا کے نے اپنے جگر گوشے تمھاری جانب پھینک دیے ہیں (الاصابہ، ۱: ۴۱۳ بعد)۔ حضرت خالدؓ کے قبول اسلام کی تاریخ میں مؤرخین کو اختلاف ہے، لیکن صحیح ترین قول یہ ہے کہ آپ ماہ صفر ۸ھ میں موتہ سے دو ماہ اور فتح مکہ سے چھے ماہ قبل حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔

قبول اسلام کے بعد حضرت خالدؓ نے عہد نبوت، عہد صدیقی اور عہد فاروقی میں مختلف معرکوں میں لشکر اسلام کی قیادت کی اور شاندار جنگی کارنامے انجام دیے۔ جمادی الاولی ۸ھ میں غزوہ موتہ میں آپ نے شرکت کی اور یکے بعد دیگرے تین سپہ سالاروں کی شہادت کے بعد لشکر اسلام کی قیادت سنبھالی، اس موقع پر پہلی بار حضرت خالدؓ کی جنگی مہارت و صلاحیت اسلام کے کام آئی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۵۹ بعد)۔

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو مختلف مہمات پر ارسال کیا۔ جن میں حضرت خالدؓ کامیاب ہو کر لوٹے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں حضرت خالدؓ نے پہلے جزیرۂ عرب کے سرکش مرتدین کے خلاف اور پھر روم و ایران کے مقابلے میں انہوں نے حیرت انگیز جنگی کارنامے انجام دیے۔ مرتدین کے خلاف حضرت ابوبکرؓ نے جو افواج روانہ فرمائیں ان میں سے ایک فوج کی قیادت حضرت خالدؓ کے سپرد فرمائی۔ اس فوج نے جھوٹے مدعی نبوت طلیحہ الاسدی اور مالک بن نویرۃ الیربوعی کی سرکوبی میں شاندار کامیابیاں حاصل کیں۔ طلیحہ بھاگ گیا اور مالک قتل ہوا۔ بعد ازاں وہ مسیلمہ کذاب کے خلاف جنگ یمامہ کے لیے روانہ کر دیے گئے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۱ تا ۱۱۵)۔ شدید جنگ کے بعد مسیلمہ قتل ہو گیا اور اس کی قوم بنو حنیفہ داخل اسلام ہو گئی (الطبری، ۳: ۲۴۸؛ الکامل، ۲: ۲۴۷)۔ مسیلمہ الکذاب کا قتل در اصل حروب ردہ کا خاتمہ تھا اور یوں خالدؓ کے ہاتھوں خلافت اسلامیہ کو ایک ہولناک داخلی فتنے سے مکمل نجات مل گئی (صادق ابراہیم عرجون: خالد بن الولید، ص ۱۶۵ بعد)۔

داخلی فتنوں کو کچلنے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جہاں رومیوں کے مقابلے میں شام و عراق میں افواج روانہ کیں وہاں "اللہ کی تلوار" (سیف اللہ) کا رخ ایرانی سرکشوں کی طرف موڑ دیا (عرجون: خالد بن الولید، ص

۲۲۵ بعد)۔ الابلہ کے مقام پر ایرانی افواج اور مجاہدین اسلام کے درمیان حضرت خالدؓ کی قیادت میں سب سے پہلا معرکہ برپاہوا، جس میں اللہ تعالیٰ نے لشکر اسلام کو فتح عطا فرمائی۔ اس کے بعد المذار، الولجہ، الیس اور امغیشیا کے مقامات پر مقابلے میں خالدؓ کے ہاتھوں شکست ہوئی جو الحیرہ کی فتح کا پیش خیمہ ثابت ہوئی (تاریخ خالد بن الولید، ص ۷۹ بعد)۔ الحیرہ کو مستحکم کرنے کے بعد حضرت خالدؓ کو حضرت عیاضؓ بن غنم کی امداد کا حکم ملا، جو فتح عراق کے لیے روانہ کیے گئے تھے، چنانچہ حضرت خالدؓ نے پیش قدمی کر کے الانبار کا محاصرہ کیا اور اسے فتح کرنے کے بعد متعدد شہر فتح کرتے ہوئے فاتحانہ آگے بڑھتے چلے گئے۔ الفراض کی فتح کے بعد خالدؓ عام لشکر کو بتائے بغیر برق رفتاری سے فریضۂ حج ادا کر کے واپس آگئے (الطبری، ۴: ۲۶ بعد، تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۳۶ بعد)۔ وہ ایک سال دو ماہ (محرم ۱۲ھ سے صفر ۱۳ھ تک) عراق میں رہے اور پندرہ جنگیں لڑیں اور سب میں فتحیاب ہوے (حوالہ سابق)۔ یہاں سے انھیں یرموک پہنچنے کا حکم ملا اور وہ حیرت انگیز برق رفتاری سے پیش قدمی کرتے ہوے یرموک پہنچے، جہاں انھیں تمام امراے لشکر نے قائد اعلیٰ منتخب کیا اور رومی شہنشاہیت کے خلاف مجاہدین اسلام نے فیصلہ کن معرکہ سر کیا۔ اسی جنگ کے دوران میں حضرت خالدؓ کو دربار فاروقی سے معزولی کا حکم ملا، لیکن کسی قسم کے ملال کا اظہار کیے بغیر امین الامہ حضرت ابوعبیدہؓ کی قیادت میں شریک جہاد رہے (عرجون: خالد بن الولید، ص ۲۵۹ بعد)۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں وہ فتوح الشام میں ایک سپاہی کی حیثیت سے شریک جہاد رہے اور دمشق کے علاوہ فحل، مرج الروم، حمص، الحاضر، قنسرین اور مرعش وغیرہ فتح ہوے (تاریخ خالد بن الولید، ص ۱۷۳ بعد)۔

جنگی مہارت و صلاحیت کے سلسلے میں حضرت خالدؓ بن الولید کو دنیا کے تمام سوانح نگاروں نے خراج تحسین ادا کیا ہے۔ ان کے جنگی کارنامے اور تدابیر نہ صرف اسلام کی حربی تاریخ بلکہ دنیا کے عسکری قائدین اور ماہرین فنون کے سوانح کا ایک سنہرا اور قابل مطالعہ باب ہے (عبقریۃ خالد، ص ۲۱۹ تا ۲۳۰)۔ وہ اگرچہ فنون حرب کی کسی باقاعدہ درسگاہ کے تربیت یافتہ نہ تھے، مگر میدان جنگ میں ان کی مہارت، تدبر اور صف آرائی پر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ عسکری قائدانہ اوصاف میں سے کوئی وصف ایسا نہ ہوگا جو خالدؓ میں نہ ہو۔ شجاعت، جواں مردی، حاضر دماغی، پھرتی اور قوت تاثیر میں لاثانی تھے اور دم کے دم میں جنگ کا پانسا پلٹ دینا ان کے لیے ایک کھیل تھا (عبقریہ خالدؓ، ص ۲۱۸ بعد)۔

حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی وفات ۲۱ھ/ ۶۴۲ء میں ہوئی۔ اس وقت آپ کی عمر ساٹھ سال تھی (العبر، ۱: ۵۵)، بعض روایات کی رو سے آپ حمص میں فوت ہوے اور بعض کے نزدیک مدینہ منورہ میں۔

مآخذ: حضرت خالد کے بارے میں عربی، اردو اور انگریزی میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں: (۱) ابو زید شلبی: تاریخ خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) عباس محمود العقاد: عبقریۃ خالد، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۳) صادق ابراہیم عرجون: خالد بن الولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) محمد سعید الونی: موجز سیرۃ خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۵) طہٰ حاشمی: خالد بن الولید، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) عمر رضا کحالہ: خالد بن الولید، دمشق بلا تاریخ؛ (۷) جنرل محمد اکبر خان: خالد بن ولید سیف اللہ، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۸) سید امیر احمد: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۹) نذیر احمد سیماب: سیف اللہ لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) عاصم قاسمی: خالد بن ولید، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) محمد احمد پانی پتی: خالد اور ان کی شخصیت (عربی سے ترجمہ)، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۲) صوفی کرم الٰہی: خالد بن ولید، حالات زندگی، لاہور بلا تاریخ؛ (۱۳) خورشید احمد: Khalid bin Welid لاہور ۱۵۹۷ء؛ (۱۴) فضل احمد: Khalid bin Welid، لاہور ۱۹۵۷ء۔

○

خبیبؓ بن عدی الانصاری: الاوسی، نامور صحابی۔ غزوۂ بدر اور احد میں شرکت کی۔ اسلام کے اولین شہداء میں سے ہیں۔ وہ اس تبلیغی وفد میں شامل تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صفر ۴ھ میں قبیلہ عضل اور قارہ کے چند معززین کی درخواست پر ان قبیلوں کے لوگوں کو اسلام

سکھانے کے لیے بھیجا۔ جب دس صحابہ کی یہ چھوٹی سی جماعت مکہ مکرمہ اور عسفان کے درمیان الرجیع کے مقام پر پہنچی تو بنو لحیان کے دو سو آدمیوں نے، جن میں ایک سو تیر انداز تھے، ان کو گھیر لیا۔ نرغے میں گھری ہوئی اس چھوٹی سی جماعت کے قائد حضرت عاصم بن ثابت الانصاریؓ نے جرأت و بہادری سے کام لیتے ہوئے مقابلے کی ٹھان لی۔ بعض راویوں کے قول کے مطابق قائد کا نام مرثد تھا۔ وہ اور چھ دوسرے افراد مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہو گئے، مگر حضرت خبیب، زیدؓ بن الدثنہ اور ایک تیسرے شخص عبداللہؓ بن طارق نے کفار کے امن و سلامتی کے وعدوں پر اعتبار کرتے ہوئے ہتیار ڈال دیے۔ مگر کفار نے بد عہدی کی اور ان صحابیوں کو گرفتار کر کے مکے لے چلے۔ راستے میں مرالظہران کے مقام پر حضرت عبداللہؓ بن طارق نے اپنا ہاتھ ہتھکڑی سے نکال کر تلوار تھام لی، مگر کفار نے پتھر مار کر انہیں شہید کر دیا۔ باقی دونوں صحابیوں کو مکے میں لے جا کر فروخت کر دیا گیا۔ حضرت خبیب کو الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف کے وارثوں کے سپرد کر دیا گیا۔ ان لوگوں نے انہیں سولی پر لٹکا کر بے بسی کی حالت میں اس بات کا انتقام لینے کے لیے شہید کر دیا تھا کہ انہوں نے جنگ بدر میں الحارث کو قتل کر دیا تھا۔

سولی پر لٹکائے جانے سے پہلے حضرت خبیبؓ نے دشمنوں سے اجازت لے کر دو رکعت نماز ادا کی جو شہدا کے لیے سنت بن گئی۔ انہوں نے اللہ سے اپنے دشمنوں سے انتقام لینے کی درخواست کی۔ جو لوگ وہاں موجود تھے، انہوں نے حضرت خبیبؓ کی اس بد دعا کو سن کر بہت خوف و ہراس کا اظہار کیا۔ یہ بھی روایت ہے کہ ابوسفیان نے کم سن معاویہ کو اس بد دعا کے اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے جلدی سے کھینچ کر زمین پر بٹھا دیا اور سعید بن عامر کو جب کبھی یہ منظر یاد آ جاتا تو اس پر دیر تک غشی طاری رہتی تھی۔

انتقال سے پہلے حضرت عاصمؓ اور حضرت خبیبؓ نے اللہ سے دعا مانگی کہ وہ مدینے میں اپنے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس واقعے کی خبر کر دے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس سارے واقعے کی اطلاع کر دی۔

ابن ہشام نے ایک پوری نظم حضرت خبیبؓ سے منسوب کی ہے۔ اسی مصنف نے (ص ۶۴۴ بعد) ان کے مرثیے بھی درج کیے ہیں (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری: ۱: ۱۴۳۱ تا ۱۴۴۰؛ الاصابہ: ۱: ۸۶۲؛ ابن حزم: جوامع السیرۃ، ۱۷۶ تا ۱۷۸)۔

مآخذ: (۱) روایت الزہری یا ابوہریرہ، در مسند احمد بن الحنبل، ۲: ۲۹۴ بعد، ۳۱۰ بعد، اور در البخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۷۰؛ (۲) روایت ابن اسحٰق، ص ۶۳۸ بعد، جس کی سند عاصم بن عمر بن قتادہ تک پہنچتی ہے؛ (۳) الواقدی: کتاب المغازی، ترجمہ ولہاؤزن Wellhausen، ص ۱۵۶ بعد (دیکھیے ص ۲۲۶ بعد)، جس نے پورا واقعہ مختلف مآخذ کی مدد سے مرتب کیا ہے؛ (۴) ابن سعد: کتاب الطبقات، طبع Horovitz، ۱۲: ۳۹ بعد، طبع زخاؤ Sachau، ۳/ ۲: ۳۳ بعد

○

ختان: (ع)، بمعنی ختنہ (لسان العرب، بذیل مادہ خ ت ن)۔ ختنہ کا ذکر قرآن مجید میں نہیں آیا، البتہ اس کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔ قدیم زبان میں غیر مختون کے لیے بھی ایک مخصوص لفظ موجود ہے، یعنی اغرل (= عبرانی arel)۔ ابن سعد نے ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے حضرت ابراہیمؑ کا ختنہ تیرہ سال کی عمر میں ہو چکا تھا (الطبقات، ۱/ ۱: ۲۴)۔ اس حدیث سے بظاہر اس بات کا پتا چلتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ختنہ کی رسم رائج تھی۔ یہ بات مسلم ہے کہ ختنہ قبل از اسلام کی ان رسوم میں سے ہے جو حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیلؑ کی باقیات میں سے ہیں۔ احادیث میں جہاں دین فطرت کے خصائل کا بیان آیا ہے وہاں دوسرے امور کے ساتھ ختنہ کا بھی ذکر موجود ہے (البخاری، لباس، باب ۶۳)۔ النووی کا بیان ہے کہ امام الشافعیؒ اور بہت سے دوسرے علما کے نزدیک ختنہ واجب ہے، مگر امام مالکؒ اور اکثر علما کے نزدیک سنت ہے۔ صحیح صورت جس سے ہمارے اصحاب کی اکثریت کو اتفاق ہے یہ ہے کہ ختنہ بچپن میں جائز

ہے، مگر واجب نہیں اور ہمارے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ بچے کے سن بلوغ کو پہنچنے سے پہلے اس کا ختنہ کر دے۔ ایک دوسری رائے یہ ہے کہ دس سال کی عمر سے پہلے بچے کا ختنہ نہیں کرانا چاہیے۔ صحیح صورت یہ ہے کہ ولادت کے بعد ساتویں دن ختنہ کرنا مستحب ہے" (دیکھیے شرح مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۵۰، طبع قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۳۲۸)۔

جاوا میں ختنہ کی رسم کو عام طور پر دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھا جاتا ہے (دیکھیے Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ۱: ۳۹۸)۔ ختنہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اس حدیث سے بھی مترشح ہوتی ہے جس کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مختون پیدا ہوئے تھے (ابن سعد: الطبقات، ۱/ ۱: ۶۴)۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی صورت حال کم و بیش یہی ہے اور ختنہ کو "مسلمانی" کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ مکے میں جہاں رسم ختنہ کو طہار کہا جاتا ہے، بچوں کا ختنہ تین سے سات سال کی عمر میں ہو جاتا ہے۔ شمالی افریقہ میں بچوں کا ختنہ پیدائش کے بعد ساتویں دن سے لے کر تیرہ سال تک مختلف عمروں میں حجام کرتا ہے۔ یہی صورت حال باقی اسلامی ممالک میں بھی ہے۔

ختنہ کے وقت مختلف ممالک میں مختلف قسم کی تقریبات ہوتی ہیں۔ ختنہ کرنے کے لیے عموماً حجام عمل جراحی انجام دیتا ہے۔ زخم عموماً ایک ہفتے میں مندمل ہو جاتا ہے۔ اس عرصے میں بچے کی سلامتی کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ آج کل بعض لوگ ڈاکٹروں سے بھی ختنہ کراتے ہیں جو کھال کو سن کر کے عمل جراحی کر دیتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ختم : (ع)، (یا ختمہ)، شروع سے آخر تک قرآن مجید کی تلاوت کا اصطلاحی نام ہے۔ یہ اسم مصدر ہے جو "ختمہ" سے بنا ہے، اور ایک عجمی لفظ "خاتم" بمعنی مہر یا مہر کی انگوٹھی سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ کسی دستاویز کے خاتمے پر مہر ثبت کر دی جاتی تھی۔ قرآن مجید کی مکمل تلاوت بڑا کار ثواب ہے، خصوصاً اگر اس کی تکمیل ایک قلیل مدت کے اندر ہو جائے، مثلاً آٹھ راتوں میں (ابن سعد، ج ۳، جز ۲، ص ۶۰، س ۲۳) سلیمان الاعمشؒ کے بارے میں روایت ہے (Lane، بذیل مادہ) کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی ترتیب قرآن کے جلد ہی بعد "ختم" تلاوت کیا اور اسی طرح ابن مسعودؓ کی ترتیب کے بعد بھی۔ کسی متوفی شخص کے لیے قاریوں سے "قراءۃ الختمات" یعنی ختم قرآن کی فرمائش کی جاتی تھی۔ مصر میں مہمانوں کی تکریم کے لیے ختمہ کا انعقاد ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں مکے میں جب کوئی لڑکا پورا قرآن پڑھ لیتا ہے، تو ایک تقریب کی جاتی ہے جو "اقلابہ" کہلاتی ہے، جنوبی عرب میں پہلی مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے والے کو ایک خاتم یعنی انگوٹھی بطور تحفہ دی جاتی ہے۔ بعض دوسرے اسلامی ممالک کی طرح پاکستان میں بھی جب بچہ پہلی مرتبہ قرآن مجید ختم کرتا ہے تو حسب حیثیت تقریبات منعقد ہوتی ہیں اور کم از کم شیرینی ضرور تقسیم کی جاتی ہے۔

مآخذ : (۱) Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۱۳۶ و ۲۷۲؛ (۲) Goldziher، در *Isl.*، ۱۹۱۵ء، ۶: ۲۱۴ بر ختم البخاری۔

○

خدیجہؓ : ام المومنین حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا، مکے کی نہایت معزز اور دولت مند خاتون، طاہرہ لقب، ام ہند کنیت، رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پہلی زوجہ محترمہ، قریش کے ممتاز خاندان اسد بن عبدالعزی سے تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کے والد خویلد بن اسد حرب فجار میں اپنے قبیلے کے قائد اور صاحب اولاد تھے۔ ان کے سب سے بڑے بیٹے حزام تھے۔ ان کے صاحبزادے حضرت حکیم تھے۔ (۲) دوسری اولاد خود حضرت خدیجہؓ تھیں؛ (۳) عوام، جو حضرت زبیرؓ کے والد تھے۔ عوام کو حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پھپھی اور حضرت حمزہؓ کی حقیقی بہن منسوب تھیں؛ (۴) حضرت ہالہ، حضرت ابوالعاص (حضرت زینب کے شوہر) بن ربیع کی والدہ ماجدہ؛ (۵) رقیقہ حضرت خدیجہؓ کی بہن حضرت ہالہ اور ان

کی بھانجی حضرت امیہ بنت رقیقہ نے قبول اسلام کی سعادت حاصل کی۔

ولادت: حضرت خدیجہؓ عام الفیل سے پندرہ سال قبل پیدا ہوئیں۔ اس لیے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اسی قدر عمر میں بڑی تھیں۔

حضرت خدیجہؓ کا پہلا نکاح ابو ھالہ ہند بن زرارۃ بن النباش بن عدی التمیمی سے ہوا (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۱۰)۔ اس شوہر سے حضرت خدیجہؓ کی تین اولادیں ہوئیں: دو لڑکے ہند اور الحارثؓ اور ایک لڑکی زینب۔

حضرت خدیجہؓ کے شوہر کی وفات پر ان کا دوسرا نکاح عتیق بن عائذ بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم سے ہوا اور ان کی ایک لڑکی حضرت خدیجہؓ کے بطن سے پیدا ہوئی، جو ام محمد کی کنیت سے مشہور ہوئی (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴۲)۔

تجارتی کاروبار: قریش کی طرح حضرت خدیجہؓ کا ذریعہ آمدنی بھی تجارتی کاروبار تھا۔ ان کا مال شام جایا کرتا تھا اور تنہا ان کا سامان تمام قریش کے سامان کے برابر ہوتا تھا۔ کاروبار کی اس وسعت سے ان کی دولت کی فراوانی کا اندازہ ہوتا ہے۔

والد کا انتقال: حضرت خدیجہؓ کی عمر تقریباً پینتیس برس تھی کہ ان کے والد خویلد کا انتقال ہوا۔ ابن سعد میں ہے کہ انہوں نے جنگ فجار میں وفات پائی۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے جب دوسرے شوہر بھی فوت ہو گئے اور گھر میں کوئی کام چلانے والا نہ رہا تو انہوں نے معاوضے پر دوسرے لوگوں سے تجارت کا کام لینا شروع کر دیا اور غالباً ان کے غلام میسرہ کی نگرانی میں بھی کاروبار انجام پاتا رہا۔

انہی دنوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام بطور دیانت دار اور ذمہ دار تاجر کے مشہور ہوا تو حضرت خدیجہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے صدق و دیانت کا ذکر سن کر آپؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ "میرا مال تجارت لے کر شام جائیں، جو معاوضہ میں آپ کے ہم قوموں کو دیتی ہوں، آپ کو اس کا دگنا (مضاعف) دوں گی"۔ آپؐ نے حامی بھر لی اور بُصریٰ کی جانب روانہ ہو گئے۔ اس سفر میں بڑا نفع ہوا۔ حضرت خدیجہؓ نے اس آمدنی سے خوش ہو کر جو معاوضہ ٹھیرایا تھا اس کا دگنا ادا کیا۔

چنانچہ واپس آنے کے تقریباً تین ماہ بعد حضرت خدیجہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پاس شادی کا پیغام بھیجا، تاریخ معین پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ابو طالب اور تمام رؤسائے خاندان، جن میں حضرت حمزہؓ بھی تھے، حضرت خدیجہؓ کے مکان پر آئے، ابو طالب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خطبہ نکاح پڑھا اور پان سو درہم طلائی مہر قرار پایا۔

اس وقت حضرت خدیجہؓ چالیس سال کی تھیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پچیس سال کے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۲: ۸۲)۔

حضرت خدیجہؓ ۲۴ سال آپؐ کے ساتھ رہیں (الاستیعاب، اسد الغابہ)، اور حضرت ابراہیم کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ساری اولاد انہیں کے بطن مبارک سے پیدا ہوئی (ابن سعد)۔ یہ شرف بھی انہیں کو حاصل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کی۔

بخاری شریف کی آغاز وحی سے متعلق طویل روایت سے جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، پتا چلتا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے اولین وحی کا تذکرہ سن کر فوراً ہی اسے قبول کر لیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ڈھارس بندھائی تھی۔ بقول ابن الاثیر مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ سب سے پہلے حضرت خدیجہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لائیں، (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۸۵)۔ الزہری، قتادہ، موسیٰ بن عقبہ، ابن اسحٰق، الواقدی اور سعید بن یحییٰ کی بھی یہی رائے ہے (حوالۂ سابق)۔

حضرت خدیجہؓ کے قبول اسلام سے اسلام کی اشاعت پر بڑا خوشگوار اثر پڑا۔ ان کے خاندان اور اعزہ و اقارب میں سے بہت سے لوگ اسلام لے آئے۔ حضرت خدیجہؓ کے اس وقت پندرہ رشتہ داروں میں سے دس مشرف بہ اسلام ہوئے صرف پانچ نے اسلام قبول نہ کیا (دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

قبول اسلام کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کی

دولت و ثروت تبلیغ دین و اشاعت اسلام کے لیے وقف ہو گئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم تجارتی کاروبار چھوڑ کر عبادت الٰہی اور تبلیغ اسلام کے کاموں میں مصروف ہو گئے تھے۔

جیسے جیسے زمانہ گذرتا جاتا تھا اور کفار قریش سے مخالفت بڑھتی جاتی تھی، حضرت خدیجہؓ کی پریشانیوں میں اضافہ ہوتا جاتا تھا، مگر وہ صبر و استقامت سے زیادہ کام لیتی تھیں۔ الاستیعاب (ص ۱۷۷) میں ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو مشرکین کی تردید یا تکذیب سے جو کچھ صدمہ پہنچتا، حضرت خدیجہؓ کے پاس آکر دور ہو جاتا تھا، کیونکہ وہ آپکو تسلی دیتی اور حوصلہ افزائی کرتی تھیں، آپ کی باتوں کی تصدیق کرتی تھیں اور مشرکین کی بدسلوکیوں کو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے سامنے ہلکا کر کے پیش کرتی تھیں ۔

ہجرت حبشہ کے بعد سے کفار کا سلوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ بہت ہی سخت ہو گیا تھا اور اذیتیں بڑھ گئی تھیں۔ محرم ۷ نبوی میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو شعب ابی طالب میں محصور ہونا پڑا۔ تین سال تک یہاں قیام رہا۔ کھانے پینے کی چیزیں چھپا کر بڑی مشکل سے وہاں پہنچتی تھیں۔ حضرت خدیجہؓ کے تین بھتیجے حکیم بن حزام، ابو البختری اور زمعہ بن الاسود، جو قریش کے رؤسا میں تھے، غلہ پہنچانے کے کار خیر میں غیر مسلم ہونے کے باوجود حصہ لیتے تھے۔ پچاس سے اوپر مصیبت زدہ انسانوں نے بڑی تکلیف کی حالت میں بسر کی۔ دشمنوں ہی کو رحم آیا اور خود انہیں کی طرف سے اس معاہدے کے توڑنے کی تحریک ہوئی" چنانچہ "مطعم بن عدی، عدی بن قیس، زمعہ بن الاسود، ابو البختری، زہیر سب ہتیار باندھ کر بنو ھاشم کے پاس گئے اور ان کو درے سے نکال لائے۔ یہ ۱۰ نبوت کا واقعہ ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن ھشام، ۱: ۳۵۰؛ ابن سعد، ۱/ ۱: ۱۳۹؛ الطبری، ۲: ۲۲۵)۔

وفات: شعب ابی طالب سے نکلنے کے چند روز بعد اور نماز فرض ہونے (یعنی واقعہ معراج سے قبل، ۱۰ رمضان ۱۰ نبوی کو حضرت خدیجہؓ نے بعمر پینسٹھ برس وفات پائی۔ یہ ہجرت سے تین سال پہلے کا واقعہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حجون میں ان کو دفن کیا۔ خود قبر میں اترے۔ تین دن بعد ابو طالب بھی فوت ہو گئے۔ ان دونوں کی وفات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

عمر: وفات کے وقت حضرت خدیجہؓ کی عمر الاستیعاب میں چونسٹھ سال چھے ماہ بیان کی گئی ہے۔ ابن سعد اور البلاذری نے پینسٹھ سال لکھی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نکاح میں آنے کے بعد حضرت خدیجہؓ کے چھے اولادیں ہوئیں: دو صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں۔ ترتیب یہ تھی: قاسمؓ، زینبؓ، رقیہؓ، ام کلثومؓ، فاطمہؓ، عبداللہؓ (ان کا لقب طیب اور طاہر تھا)، کیونکہ بعد نبوت پیدا ہوے تھے۔ دونوں صاحبزادے صغر سنی میں فوت ہوے۔ قاسمؓ کے نام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی کنیت ابوالقاسم تھی.

مآخذ : (۱) البخاری: الصحیح، کتاب بدء الوحی؛ (۲) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۳۵؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۹۶ تا ۴۰۶، طبع حمید اللہ؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۲۷۱؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۶) وہی مصنف: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۱۰؛ (۷) ابن حبیب: المحبر، ص ۷ بعد؛ (۸) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱: ۹۲۹؛ (۹) ابن سید الناس: عیون الاثر، ۲: ۳۰۰؛ (۱۰) ابن [illegible]: البدایہ و النہایہ، ۵: ۲۹۳ بعد؛ (۱۱) ابن القیم: زاد المعاد، ۱: ۵۱.

○

خِذلان : (ع)، اسم مصدر، اس کا مادہ ہے خ۔ ذ۔ ل ،بمعنی "بے یار و مددگار چھوڑ دینا"۔ یہ ایک اصطلاح بھی ہے اور صرف اس وقت استعمال ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ کسی انسان کو اپنے فضل اور اپنی مدد سے محروم کر دے (تو انسان بے چارہ رہ جائے)۔

اس اصطلاح کے متعلق اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب "قدر [رک باں] کا جھگڑا اٹھا۔ بحث سورہ آل عمران کی آیہ ۱۶۰ سے شروع ہوئی جہاں ارشاد ہے "اگر وہ تمھیں چھوڑ دے تو کون ہے جو پھر تمھاری مدد کر سکے لہٰذا اہل ایمان کو چاہیئے کہ اللہ ہی پر بھروسا رکھیں"۔ اس کی تفسیر میں امام رازیؒ فرماتے

ہیں "اسی آیت سے صحابہ کرامؓ نے یہ استنباط کیا کہ ایمان کا حصول صرف اللہ کی مدد پر منحصر ہے اور ایمان سے محرومی کا سبب اللہ کی طرف سے خِذلان ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کیوں کہ آیت مذکورہ صاف بتا رہی ہے کہ (ایمان کا) معاملہ بالکل اللہ کے ہاتھ میں ہے"۔

اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن حزم نے بیان کیا ہے (ج ۳، ص ۵۰، بعد) "صحیح ہدایت و تائید اسی وقت ممکن ہے جب اللہ کی طرف سے (تیسیر) ہوتی ہے اور مؤمن کو ان اچھے کاموں کی توفیق ہوتی ہے جن کے لیے اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح خذلان کا مطلب ہے کہ فاسق کے دل میں برے کام کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ لغت، قرآن، منطقی استدلال، فقہا کی روش، محدثین کا منہاج، صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین، بلکہ تمام امت مسلمہ، سوا ان لوگوں کے جنھیں ان کی ذہانت نے گمراہ کر دیا، یعنی وہ لوگ جو مفتری اور مطرود ہیں، باقی سب لوگ اس مسئلے میں متفق ہیں۔

اس طرح ابن حزم کے نزدیک "خذلان" کی اصطلاح اور "توفیق" کی ضد ہے، اس کا تصور "اضلال" کے قریب قریب ہے۔ معتزلہ (جیسا کہ ابن حزم کی تقریر سے ظاہر ہے) اس تصور کو اللہ کے عدل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ ان کا نظریہ ہے کہ اللہ کسی انسان کو برے کام کی رغبت نہیں دلاتا، چنانچہ ان کی اصطلاح میں "خذلان" کا مفہوم ہے: اللہ کا (کسی بندے کو) اپنے فضل سے اس کے اپنے اعمال کی وجہ سے محروم کر دینا، (منع اللطف)۔ اشعریوں کے نزدیک خذلان کا مطلب ہے "نافرمانی کرنے کا میلان عطا کرنا"۔

مآخذ: (۱) فخرالدین الرازی: مفاتیح الغیب، ۲: ۲۹۶؛ (۲) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع Sprenger، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۴۴۹.

○

خَراج: (عربی)، یہ لفظ قرآن مجید (۲۳ [المؤمنون]: ۷۲) میں (بمعنی اجر، صلہ) استعمال ہوا ہے۔ لفظ خراج بوزنطیوں کے ہاں بھی مروج تھا۔ دراصل اس کے معنی عام لگان یا محصول کے تھے (جیسے کہ لفظ جزیہ [رک بآں] کے تھے)، جو دارالاسلام میں غیر مسلموں سے لے لیا جاتا تھا۔ زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں اب بھی کہیں کہیں اس کے یہی عام معنی لیے جاتے ہیں (دیکھیے مثال کے طور پر فتح القریب، طبع van den Berg، ص ۶۲۰)، مگر چونکہ اسے ایک خالص عربی لفظ تصور کر کے اس کے معنی کھیتوں کی پیداوار، یعنی زراعتی لگان، کے سمجھے گئے، اس لیے پہلی صدی ہجری ہی میں اس کے معنی خاص اس لگان کے ہو گئے جو اراضی پر عائد کیا جاتا ہے (دیکھیے ابو یوسف: کتاب الخراج).

فتوحات عظیمہ کے وقت جب نئے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کی مملوکہ اراضی پر بلا شرکت غیرے قابض رہنے دیا گیا تو ساتھ ہی یہ حکم بھی دیا گیا کہ زمین پر محصول عائد ہونا چاہیے۔ اس کے بعد سے وہاں کے باشندوں کو فصل کا ایک مقررہ حصہ بطور خراج اسلامی خزانے میں داخل کرنا پڑتا تھا اور خراج کی ادائی قبول اسلام کے بعد بھی ان کے لیے ہمیشہ کے لیے لازم ہو گئی.

اس سے پہلے بھی ان ملکوں میں بوزنطی اور ایرانی حکومت کے زمانے میں وہ لوگ اس قسم کی مال گزاری ادا کرنے کے عادی تھے.

ہم دیکھتے ہیں کہ عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مختلف علما (مثلاً امام ابو یوسف، الخصاف اور یحیٰی بن آدم) خراج کے متعلق احادیث اور احکام شرعی جمع کرنے اور انھیں اپنی تصانیف کے مخصوص ابواب میں ترتیب دینے میں مصروف رہے۔ خراج کی وصولی کے قواعد کو ان دنوں بھی ایک بہت اہم موضوع سمجھا جاتا تھا، مگر جب مفتوحہ علاقوں کے باشندوں نے عام طور پر اسلام قبول کر لیا تو انہوں نے رفتہ رفتہ خراج کی ادائی سے ہاتھ روک لیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ اپنی زمین کی پیداوار کا عشر [رک بآں] ادا کرنا ہی کافی ہے، چنانچہ ہر جگہ خراج کی ادائی آخر کار متروک ہو گئی۔ زمانہ مابعد کی فقہی کتابوں میں صرف جزیے کے بارے میں ہمیں تفصیلی احکام ملتے ہیں اور خراج سے متعلق احکام یا تو بہت سرسری طور پر مذکور ہوئے ہیں یا بالکل مفقود ہیں، صرف الماوردی کی کتاب میں جو خاص طور پر مسلم نظام حکومت کے متعلق لکھی گئی ہے، خراج

کے بارے میں بہت تفصیلی قواعد درج کیے گئے ہیں۔

مآخذ : مقالے میں جن تصانیف کا ذکر آیا ہے۔ ان کے علاوہ(۱) Agnides : Financial Theories of the Muhammadans؛ (۲) ابو عبیدالقاسم بن سلام: کتاب الاموال، طبع حامد فقی، قاہرہ ۱۳۵۳ (نیز اردو ترجمہ)، مطبوعہ اسلام آباد؛ (۳) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، طبع احمد شاکر، قاہرہ ۱۳۴۷ھ۔

○

خُرَّمِیَّہ : ایک فرقہ، جس کا نام بقول سمعانی فارسی لفظ خرّم (بمعنی خوش) سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ اس فرقے کے لوگ اباحت کے قائل تھے۔ وہ ہر خوشگوار شے کو حلال سمجھتے تھے، لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ نام خرم سے منسوب ہے، جو اردبیل کا ایک ضلع ہے اور جہاں ممکن ہے کہ یہ فرقہ پیدا ہوا ہو۔ بروایت المسعودی (مروج، ۶: ۱۸۶) ان لوگوں نے ۱۳۶ھ میں ابو مسلم خراسانی کے قتل کے بعد شہرت پائی، لیکن جہاں ان میں سے بعض لوگ اس کی وفات کے منکر تھے اور "دنیا میں امن و امان کا دور دورہ قائم کرنے کے لیے" اس کی رجعت کی پیشگوئی کرتے تھے وہاں بعض لوگ اس کی بیٹی فاطمہ کی امامت کے مدعی تھے، جس کی بنا پر وہ مسلمیہ اور فاطمیہ کہلانے لگے۔ ان میں سے ایک شخص سنبد نامی نے ابو مسلم کے انتقام کا مطالبہ کرتے ہوئے خراسان میں بغاوت کا آغاز کیا، لیکن اس بغاوت کو ستر دن کے اندر فرو کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان کا ذکر المامون کے عہد میں آتا ہے جب بابک اخری نے اسلامی حکومت کے خلاف سرکشی اختیار کی اور آذربیجان اور اران کے درمیان ایک گاؤں بد (نیز بشکل صیغہ تثنیہ بذان) میں مورچہ بند ہو کر بیٹھ گیا اور ۲۰۱ھ سے لے کر ۲۲۳ھ تک اپنی جگہ پر قائم رہا۔ مؤخرالذکر سال میں اس کا قلعہ المعتصم کے ایک افسر افشین نے فتح کر لیا اور اسے گرفتار کر کے سامرا بھیج دیا گیا۔ وہاں اسے ہلاک کیا گیا، جس کے دوران میں اس نے حیرت انگیز صبر و استقامت کا ثبوت دیا (نشوار الحاضرۃ، ص ۷۵)۔ المسعودی کے زمانے (۳۳۲ھ/ ۹۴۳ء) میں اس فرقے کے لوگ، ری، اصفہان، آذربیجان، کرج، برج اور مَسَبْذان میں پائے جاتے تھے۔ المسعودی کی تصنیف سے کچھ عرصہ پہلے بعض قلعوں کو، جن پر وہ متصرف تھے، علی بن بویہ نے (جس نے بعد ازاں ۳۲۱ھ میں عماد الدولہ کا لقب اختیار کیا، ابن مسکویہ، ۱: ۲۷۸) یورش کر کے فتح کر لیا اور اس کے چالیس سال بعد وہ تز اور مکران کے نواح میں جن قلعوں پر قابض تھے انہیں عضد الدولہ کے نائب عابد بن علی کے حوالے کر دیا گیا (کتاب مذکور، ۲: ۳۲۱)۔

خرمیہ کے عقائد کے متعلق بظاہر سب سے اچھا بیان مطہر بن طاہر کا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "یہ لوگ مختلف فرقوں اور جماعتوں میں منقسم ہیں، لیکن یہ سب "رجعت" (یعنی کسی برگزیدہ ہستی کی دنیا میں واپسی) کے مسئلے پر متفق ہیں، ان کا یہ دعویٰ ہے کہ سب کے سب پیغمبر خواہ ان کی شریعت اور مذہبی طریقے ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک ہی جذبے سے متاثر ہوتے ہیں، نیز یہ کہ الہام اور وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوتا، ان کے خیال میں تمام مذاہب کے پیرو راستی پر ہیں جب تک کہ وہ دل میں جزا کی امید اور سزا کا خوف رکھیں۔ وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ کسی شخص کو بدنام کیا جائے یا اسے کوئی ضرر پہنچایا جائے جب تک کہ وہ ان کی جماعت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے یا ان کے نظام دینی پر حملہ کرنے کا خواہاں نہ ہو۔ وہ بہت سختی کے ساتھ خونریزی سے احتراز کرتے ہیں، اس کے سوا کہ وہ علانیہ بغاوت کریں۔ وہ ابو مسلم کی بہت تعظیم و تکریم کرتے ہیں اور المنصور پر اس لیے لعنت بھیجتے ہیں کہ اس نے اسے قتل کروا دیا تھا۔ وہ اکثر اوقات مہدی بن فیروز کے لیے فضل ربانی کی التجا کرتے رہتے ہیں، اس لیے کہ وہ ابو مسلم کی بیٹی فاطمہ کی اولاد میں سے تھا۔ ان میں ایسے مبلغین بھی ہیں جو ان کے درمیان دورہ کرتے رہتے ہیں اور جنہیں وہ ایرانی نام "فرشتہ" سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں خمر (انگوری شراب) اور دوسری شرابیں دیگر سب چیزوں سے بڑھ کر خوشی اور برکت کا موجب ہیں۔ ان کا دینی نظام نور اور ظلمت کے تصور پر مبنی ہے۔ ان میں سے بعض لوگ اشتراک ازواج کو ممنوع تصور نہیں کرتے، بشرطیکہ عورتیں اس پر راضی ہوں، بلکہ ان کا خیال ہے کہ انسان کا دل قدرتی طور پر جن

چیزوں کی خواہش کرتا ہے ان سے متمتع ہونا بیجا نہیں' بشرطیکہ اس سے کسی اور کو گزند نہ پہنچے"۔ عبدالقاہر (الفرق بین الفرق' ص ۲۵۲) کا بیان ہے کہ بابک کے پیرو یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کے مذہب کا بانی انہیں کا ایک امیر تھا' جو زمانہ قبل اسلام میں ہوا اور شروین کے نام سے موسوم تھا اور جس کا باپ ایک زنگی تھا اور ماں ایک ایرانی بادشاہ کی بیٹی تھی۔ بظاہر یہ اسی حکایت کی' جو اسفندیار نے بیان کی ہے (ترجمہ از E.G.Browne' ص ۲۳۷)' ایک دوسری شکل ہے' یعنی باو خاندان کا ایک آدمی شروین (جسے الطبری ۳: ۱۲۹۵' س ۵ نے شروین بن سرخاب بن باب لکھا ہے) وہ پہلا شخص تھا جس نے ملک الجبال کا لقب اختیار کیا۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ پہاڑوں میں ایک جشن مناتے ہیں' جس کی خصوصیت بے حجابانہ عیاشی ہوتی ہے' لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ظاہری طور پر بعض اسلامی رسوم کی پابندی کرتے ہیں۔ قدیم ایرانی مزدکیوں سے ان کے تعلق کے لیے رک بہ بابک (در آآآ بذیل مادہ)۔ یہ واقعہ ہے کہ بہت سے عقائد میں ان میں باہمی مماثلت پائی جاتی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں درج ہیں' نیز دیکھیے ماخذ بذیل مادہ بابک (در آآآ بذیل مادہ).

○

خِرْقَہ : (ع)' کپڑے کا پھٹا ہوا ٹکڑا' کسی صوفی کا موٹا جھوٹا اونی لبادہ' کیونکہ ابتدا میں یہ لباس ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا جاتا تھا (مترادف: مرقع)۔ الہجویریؒ کا مقولہ ہے: "صوفی وہ ہے جو دل میں خرقہ (سوز و دروں) رکھتا ہو' نہ کہ وہ جو تن پر خرقہ (ظاہری لباس درویشی)"۔ یہ لباس صوفی کے فقر و قناعت کی ظاہری علامت تھا۔ ابتدا میں بالعموم وہ نیلے رنگ کا ہوتا تھا' جو ماتمی رنگ ہے' تاہم بعض اہل تصوف کوئی خاص لباس پہننا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر اس قسم کا امتیازی نشان خدا کے لیے اختیار کیا جائے تو وہ بے سود ہوگا' اس لیے کہ ہر آدمی کا اصل حال اللہ کو بہتر معلوم ہے۔ بصورت دیگر اگر یہ انسانوں کے لیے سمجھا جائے تو پھر یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگر درویش سچے دل سے اپنے مسلک پر گامزن ہے تو اس صورت میں یہ محض دکھاوا ہے اور اگر اس کی درویشی بناوٹی ہے تو اس صورت میں لباس محض ریاکاری ہے۔ جب تک کوئی نو آموز صوفی اپنی تعلیم کے تین سال لازمی طور پر پورے نہیں کر لیتا تھا اس وقت تک وہ یہ لباس حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ کسی مرید کو اپنے استاد (شیخ یا پیر) کی طرف سے خرقہ عطا کیا جانا ایک رسمی تقریب ہوتی تھی' چنانچہ سہروردی اپنی کتاب عوارف المعارف میں لکھتے ہیں: "خرقہ پہن لینا اس بات کا پتا دیتا ہے کہ اس کے پہننے والے نے سچائی کا راستہ' یعنی صوفیہ کا طریقہ' اختیار کر لیا ہے۔ خرقے دو قسم کے ہوتے ہیں "خرقۃ الارادۃ" (یعنی ارادت یا عقیدتمندی کا خرقہ)' جس کا کوئی شخص اپنے شیخ سے خواستگار ہوتا ہے اور اسے اس بات کا پورا احساس ہوتا ہے کہ اس کے پہننے سے اس پر کیا فرائض عائد ہوتے ہیں۔ دوسرا خرقہ "خرقۂ تبرک" (یعنی دعا و برکت کا خرقہ) کہلاتا ہے' جسے شیخ اپنی منصبی حیثیت سے ایسے آدمیوں کو عطا کرتا ہے جن کے متعلق اسے خیال ہو کہ ان کو طریقہ تصوف پر ڈالنا کارآمد ہوگا' اس کا لحاظ کیے بغیر کہ وہ اس عطیے کی اہمیت کو پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلی طرز کا خرقہ دوسری قسم کے خرقے پر فوقیت رکھتا ہے اور زیادہ اہم ہوتا ہے' نیز وہ سچے صوفیوں کو "ان لوگوں سے ممیز کرتا ہے جو صرف ہیئت ظاہری میں ان سے مشابہت رکھتے ہیں"۔

مآخذ : (۱) الہجویری: کشف المحجوب' مترجمہ نکلسن Nicholson' ص ۴۵ ببعد؛ (۲) S. de Sacy : پندنامہ' ص *l xiii*' (۳) N. E. ۱۲: ۳۰۵'.

○

اَلْخَضِرؑ : (= اَلخِضر' الخِضر)' ایک مشہور بزرگ شخصیت کا لقب جن کا روایات اور حکایات میں اکثر ذکر آتا ہے۔ الخضر اصل میں ایک صفت ہے (یعنی وہ شخص جو سبز یا ہرا بھرا ہو)۔ کہا جاتا ہے کہ وہ جہاں کہیں بیٹھتے وہ جگہ ہری بھری اور سرسبز ہو جاتی (تفسیر القاسمی' ۱۱: ۴۰۹۱)۔ اردو میں الخضر کی نسبت خضر زیادہ مروج ہے۔ ان کا نام بلیا بن ملکان بتایا جاتا ہے۔

حضرت خضرؑ کے متعلق جو روایتیں اور حکایتیں مشہور ہیں' ان کا تعلق قرآن مجید کے اس بیان سے ہے جو سورۃ

الکھف (۱۸: ۶۰ تا ۸۲) میں مذکور ہے۔ امام بخاریؒ نے اس آیت کی تفسیر میں ایک طویل روایت نقل کی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت خضر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہم عصر تھے۔ اور ان کے علاقے کے لوگ انہیں بخوبی جانتے تھے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں بعض مخفی امور کا علم بخشا تھا۔ اس قصے میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا پیغام صرف بنی اسرائیل تک محدود نہیں۔ سلسلہ اسرائیلی کے عظیم الشان نبی حضرت موسیٰؑ صرف ایک قوم کے لیے ہدایت لے کر آئے تھے، لیکن ان کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے بعض بندے ایسے تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے دوسری اقوام کے لیے نبی اور رسول بنا کر بھیجا تھا (حضرت خضر کے رسول ہونے کے متعلق دیکھیے الاصابہ، ص ۸۸۲ بعد) اور وہ بعض علوم باطن و معرفت میں موسیٰؑ سے بھی بڑھ کر تھے۔ النووی نے تہذیب الاسماء میں لکھا ہے کہ خضر بادشاہوں کے خاندان سے تھے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ اپنی تمام تر عظمت و برتری کے باوجود تمام دنیا کے نجات دھندہ نہ تھے، بلکہ ان کا علم محدود اور صرف ایک قوم کے لیے تھا اور جامع کمالات صرف نبی آخرالزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہی ہیں۔

بعض علما کا خیال ہے کہ حضرت خضرؑ نبی تھے اور بعض انہیں ولی قرار دیتے ہیں۔ حضرت خضر کے نبی ہونے کے ثبوت میں عام طور پر سورۃ الکھف کی آیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ (تفصیلی بحث دیکھیے تفسیر مواہب الرحمن، ۱۶: ۱۰؛ تفسیر المراغی، ۱۵: ۱۷۳)۔

حضرت خضرؑ کی حیات و وفات کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ اکثر صوفیہ اور اہل معرفت ان کی حیات کے قائل و معتقد ہیں۔ وفات کے قائل کتب فکر کا کہنا ہے کہ اگر حضرت خضرؑ عہد نبوی میں زندہ ہوتے تو ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لاتے اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رفاقت میں جہاد میں شریک کرتے۔ جبکہ مستند روایات سے ثابت ہے کہ حضرت خضرؑ نہ کسی صحابی کو ملے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن، ۱۵: ۳۳۹ تا ۳۴۰ و ۱۶: ۱۰ تا ۱۲)۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن، بذیل ۱۸[الکھف]: ۶۰ تا ۸۲، اور حدیث و تاریخ کی وہ کتابیں جن کا حوالہ اوپر آ چکا ہے؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۱۲۵، ۱۹۰ بعد؛ (۳) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۰۶ بعد؛ (۴) ابن حجر: الاصابہ، مطبوعہ کلکتہ، ص ۸۸۲ بعد؛ (۵) الدمیری: حیوۃ الحیوان، مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۴ھ، ۱: ۳۱۷ بعد؛ (۶) النووی: تہذیب الاسماء، طبع Wustenfeld، ص ۲۲۸ بعد؛ (۷) ابو حاتم السجستانی: کتاب المعمرین، طبع Goldziher؛ (۸) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعہ پیرس، ۴: ۲۱۶؛ (۹) محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی؛ (۱۰) ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیین.

○

خطاء: مادہ خ۔ ط ی، اس کی ضد عمد اور صواب ہے۔ المفردات میں ہے: = صحیح سمت یا راستے سے منحرف ہو جانا خطا ہے۔ خطا کی کئی صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ ارادہ کچھ اور کیا تھا عمل کچھ اور ہو گیا، ایک یہ بھی ہے کہ ارادہ ابھی نہیں کیا تھا، مگر عمل سرزد ہو گیا۔ ابن الاثیر نے النہایہ میں لکھا ہے: خطا وہ عمل ہے جو بالارادہ نہ کیا گیا ہو۔ خطا کے معنی گناہ اور اثم کے ہیں۔ بعض کے نزدیک خِطْءٌ کے معنی ہوں گے: کوئی کام بلا ارادہ اس سے ہو گیا۔

اس کے مشتقات بہت سے ہیں جن کے لیے کتب لغت ملاحظہ ہوں۔ ان میں ایک خطیئۃ[رک بآں]ہے، جس کی جمع خطایا و خطیئات ہے اور یہ تینوں قرآن کے الفاظ ہیں۔ اس کے علاوہ خاطئین، الخاطئون اور خاطئۃ بھی قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں۔

لغت نویسوں میں یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ خطا کو غیر ارادی سمجھنا چاہیے یا ارادی، جیسا کہ خطیئہ اور خطاء (گناہ) کی صورت میں۔ خطا اور خطا مترادفات (یا ایک ہی لفظ کی صوتی اعتبار سے دو مختلف صورتیں) ہیں۔ ہم نے جو باتیں اوپر بیان کی ہیں ان کے اندر محدود رہتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان

افعال کے معنی کی قطعی تعریفات کے بارے میں لغت نویس بڑی مختلف اور متضاد آرا کا اظہار کرتے ہیں.

ایک علمی اصطلاح کے طور پر خطا کا استعمال اس کے عام معنوں (صواب کی ضد) ہی میں ہوتا ہے اور اس کی بڑی بڑی صورتیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ کوئی منطقی غلطی (صواب کی ضد اور باطل کے مترادف)، ناقابل قبول (حق کی ضد) مقدم الذکر کا استعمال مسائل اجتہاد میں اور مؤخرالذکر کا استعمال اعتقاد میں ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے قرآن میں اس مادے کے انہیں معنوں کے مطابق استعمال کا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور دوسرے مذاہب کا موازنہ از روے حق و باطل کیا جاتا ہے اور فروع فقیہ[رکّ بہ فقہ] میں جو نظریات باہم متضاد ہوں گے وہ خطا اور صواب سے تعبیر ہوں گے، جہاں تک دوسرے اصناف علم کا تعلق ہے ان میں خطا اور باطل کے الفاظ ملے جلے آتے ہیں، کچھ یہی سلسلہ صواب اور حق کا بھی ہے.

۲۔ فعل غیر ارادی: (عمد کے برعکس)، اس اصطلاح کا استعمال قرآن مجید ہی سے شروع ہو گیا تھا (۴[النساء]: ۹۲) ہمیں اس پر صرف اس کے غیر قانونی ہونے کے نقطۂ نظر سے غور کرنا ہے۔ صحیح لفظوں میں ہم اس کی تعریف یوں کریں گے کہ اس سے مراد وہ فعل ہے جو خلاف قانون تو ہے، لیکن جو اس نیت سے نہیں کیا گیا کہ قانون کی خلاف ورزی کی جائے خواہ یہ فعل عمداً ہی کیوں نہ سرزد ہو، گو قانونی نقطہ نظر کے مطابق غفلت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ معتزلہ کا دعوی یہ ہے کہ اس قسم کے افعال پر بارگاہ الٰہی سے کوئی سزا نہیں مل سکتی، کیونکہ سزا صرف اس فعل پر ملتی ہے جس میں عمداً قانون کی خلاف ورزی کی جائے۔ اس کے برعکس اہل السنت کا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ خطا کو اثم (گناہ) نہیں ٹھیرایا جا سکتا، غفلت بہر حال ایک فعل ارادی ہے، لہذا جو خطا اس طرح سرزد ہو گی اس کی سزا بھی مل سکتی ہے (وہ کہتے ہیں خطا کا تعلق عوارض کسبیہ سے ہے، یعنی ان افعال سے جو عمداً نہیں کیے جاتے، لیکن جن میں گویا بالواسطہ نیت کو دخل ہے، لہذا انسان کو ان کا ذمہ دار ٹھیرایا جا سکتا ہے)، البتہ اگلے جہاں میں اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے کام لے کر اس سزا کو معاف کر دے گا.

مآخذ: (۱) الراغب: المفردات؛ (۲) ابن الاثیر: النہایہ؛ (۳) البزدوی: کشف الاسرار، ج ۴؛ (۴) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۴۰۱ تا ۴۰۲؛ (۵) زیادہ تفصیلات کے لیے اصول اور فقہ کی کتابوں کا مطالعہ از بس ضروری ہے [نیز رکّ بہ دیت و قتل، بذیل مادہ].

○

اَلْخُطْبَہ

اَلْخُطْبَہ : (ع)، مادہ خ ط ب، جمع: خطباء و خطب، بمعنی وعظ و نصیحت، خطیب کی تقریر، باہم گفتگو کرنا، ایک دوسرے کی طرف بات لوٹانا، اسی سے خُطبہ (وعظ) اور خِطبہ (پیغام نکاح)۔ خُطبہ کا اسم فاعل خاطب اور خطیب ہے اور خِطبہ کا صرف خاطب۔ قرآن مجید میں اس کے دوسرے مشتقات بھی ہیں (نیز دیکھیے ابن الاثیر: النہایہ).

لسان کے مطابق اس لفظ میں مجمع عام کو خطاب کرنے اور لوگوں کو (خصوصاً احتجاج یا خروج و مظاہرہ کے لیے) ابھارنے کرنے کا مفہوم شامل ہے۔ عام معنوں کے علاوہ اس لفظ کے یہ معنی ہیں: (۱) وہ خطاب یا تقریریں جو دینی عبادتوں کے ساتھ وابستہ ہیں، مثلاً خطبہ نماز جمعہ، خطبہ نماز عیدین وغیرہ؛ (۲) وہ تقریریں جو سامعین میں ہیجان پیدا کرنے کے لیے کی جاتی ہیں اور ان میں خطابت[رکّ بہ خطیب] کے جوہر دکھائے جاتے ہیں، (۳) منثور و مسجع کلام؛ (۴) مناسب طوالت رکھنے والی کوئی تحریر؛ (۵) عام وعظ.

عرب میں اسلام سے پہلے خطبے کی اہمیت: دور جاہلیت کے عرب اپنی خطابت، طلاقت لسانی اور شعرگوئی میں بلند مقام رکھتے تھے، خطابت ان کے نزدیک شعر کا درجہ رکھتی تھی۔ وہ اس سے قبائل میں جوش پیدا کرتے تھے اور بلاغت کے زور سے مخاطبوں کو بڑے بڑے کاموں پر ابھارتے تھے۔ خطیبوں کو قبائل میں قائدین اور حکما کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ ان کے خطبے تاریخی اور ادبی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیہ، ۱: ۱۶۲)، ان کی تقریریں (خطبے) دلنشین اسلوب، سحر بیان، سلیس محاوروں، خوشنما الفاظ، چھوٹے چھوٹے ہم وزن جملوں اور ضرب الامثال کی حامل تھیں۔ ہر

قبیلے کا اپنا خطیب ہوتا تھا۔ ایام جاہلیت کے خطیبوں میں قس بن ساعدہ (م ۶۰۰ء) اور سحبان وائل الباہلی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اسلام میں خطبوں کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، بلکہ یہ بعض عبادتوں کا جزو ہیں۔ جرجی زیدان نے صدر اسلام کی خطابت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام میں آکر خطابت میں بلاغت اور حکمت دونوں کا اضافہ ہو گیا۔ اسلوب قرآن نے شاعری کو بھی بہت متاثر کیا، لیکن خطابت میں اس کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ اسلام کی آمد کے بعد خطابت کی طاقت و تاثیر بڑھ گئی۔

مسلمان عسکری قائدین اور سالاروں کے خطبوں نے جنگ کے پانسے پلٹ ڈالے۔ ناساز گار حالات میں بھی قائد لشکر کے ایک خطبے نے شکست کو فتح میں تبدیل کر دیا۔ تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

اسلامی عبادتوں میں سے مثلاً جمعے اور عیدین کی نمازوں میں خطبے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ حج میں عرفات کے خطبے کا ایک خاص مقام ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان نمازوں کے علاوہ بھی بکثرت خطاب فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا خطبہ حجۃ الوداع ادب عالیہ کی دستاویز، انسانی حقوق اور آزادی کا عدیم النظیر منشور اور اثر و تاثیر کے اعتبار سے ایک عظیم شاہکار ہے۔ ابن اسحٰق نے اسے مسلسل خطبے کے طور پر نقل کیا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و خطیب، بذیل مادہ)۔

جمعے کی نماز میں دو خطبے نماز سے پہلے پڑھے جاتے ہیں، باقی نمازوں میں صلوۃ پہلے اور خطبہ بعد میں ہوتا ہے۔ جمعے کے اجتماع میں سامعین کی جو تعداد شرعاً ضروری ہے وہ موجود ہونی چاہیے، بجائے خود خطبے کے واجبات یہ ہیں: حمد باری تعالیٰ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام، دونوں خطبوں میں دینداری کی تلقین، جمہور کے لیے دعاے خیر، پہلے خطبے میں قرآن کے ایک جزو کی تلاوت یا بعض فقہا کے نزدیک دونوں خطبوں میں۔ خطیب کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ وہ کسی منبر یا اونچی جگہ پر کھڑا ہو، منبر پر قدم رکھنے کے بعد حاضرین کو السلام علیکم کہے، مؤذن کے اذان ختم کرنے تک بیٹھ جائے۔ کسی کمان یا تلوار یا عصا کے سہارے سے کھڑا ہو۔ اپنے سامعین کی طرف فوراً متوجہ ہو جائے، اہل اسلام کی طرف سے دعا مانگے اور اپنے خطبے کو مختصر کرے۔

عیدین [رک بآں] کے خطبے مندرجہ ذیل باتوں کے سوا خطبہ جمعہ کی طرح ہوتے ہیں: خطیب اپنے خطبے کا آغاز تکبیروں (اَللّٰہُ اَکْبَرُ، اَللّٰہُ اَکْبَرُ، لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَ اللّٰہُ اَکْبَرُ، اَللّٰہُ اَکْبَرُ وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ) سے کرتا ہے۔ عیدالفطر کے موقع پر اسے اپنے سامعین کو صدقہ فطر کے فوائد و قواعد سے آگاہ کرنا چاہیے اور عید الاضحیٰ کے دن اس روز کی قربانی کی شرائط سے۔

گرھن کے دوران نماز [رک بہ صلوۃ] کے خطبے کے متعلق الشیرازی (ص ۴۳) نے کہا ہے کہ واعظ کو چاہیئے کہ اپنے سامعین کو خشیت الٰہی کی تلقین کرے اور خشک سالی کے زمانے میں نماز استسقا پڑھے اور اسے چاہیئے کہ عفو الٰہی کا طلبگار ہو۔ پہلے خطبے کے آغاز میں نو مرتبہ، دوسرے میں سات مرتبہ تکبیر کہے۔ علاوہ ازیں اسے کئی مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود بھیجنا اور استغفار کو دہرانا چاہیے (۶۶ [سورۃ التحریم] کی آیت ۹ کی تلاوت کرے) اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کر کے دعاے مسنونہ (جو الشیرازی نے پوری نقل کی ہے) پڑھنی چاہیئے۔ اس کے علاوہ دوسرے خطبے کے وسط میں اسے اپنا رخ قبلے [رک بآں] کی طرف کر لینا چاہیے اور اپنی چادر یا قمیص کا رخ بدل کر اس طرح پہن لینا چاہیے کہ سیدھی طرف الٹی ہو جائے اور الٹی طرف سیدھی اور چادر کا اوپر کا حصہ نیچے چلا جائے۔

خطبہ جمعہ میں مسلمانوں کے لیے دعا (دعاء للمومنین) کا دستور ہے۔ اس طریقے کو جو اہمیت دی جاتی تھی اس کی مثالوں سے تاریخ اسلام کے اوراق پر ہیں۔

عیدین کے خطبوں کے سلسلے میں بہت سی جزئیات احادیث میں مل جاتی ہیں، مثلاً حضرت ابو سعیدؓ الخدری کی سند پر ایک حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ "عیدین کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نماز کا آغاز صلوۃ سے کرتے تھے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خطبہ دیتے تھے اور آپ کے خطبے کا موضوع بالعموم لوگوں کو کسی وفد یا مہم میں شرکت کا حکم

دیتا ہوتا تھا (احمد بن حنبل، ۳: ۵۶ ببعد)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے وقت جب صحابہ کرامؓ پر غم و اندوہ کا پہاڑ ٹوٹ پڑا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خلافت کے متعلق فیصلہ ان کے لیے مشکل ہو گیا اور انصار و مہاجرین میں اختلاف کی خلیج پیدا ہونے لگی تو اس وقت حضرت ابوبکرؓ صدیق کا وہ عظیم الشان خطبہ ہی تھا جس نے مسلمانوں کی منجدھار میں گھری ہوئی کشتی کو باد مخالف سے بچا لیا اور اطمینان و سکون ان کے دلوں میں پیدا کر دیا۔

خلفاے راشدین (حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، اور حضرت علی رضی اللہ عنہم) کے علاوہ متعدد دوسرے صحابہ بھی فن خطابت کے شہسوار تھے۔ ان میں اکثر کبار صحابہ کے نام شامل ہیں۔ بعض صحابیات میں بھی خطابت کے جوہر نمایاں تھے جیسے حضرت عائشہؓ، خولہؓ، ہندؓ بنت عبداللہ، ام سعد، اسماء بنت عمیس۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد خلافت پر ملوکیت کا رنگ غالب آگیا اور زمام اقتدار بنو امیہ کے ہاتھ میں آگئی۔ اس عہد کے خطبا میں قدیم عربی انداز قائم رہا۔ سیاسی معرکوں اور جنگوں میں اس سے کام لیا جاتا رہا۔

دور حاضر میں خطابت نے پھر رنگ نکالا ہے اور مساجد کے علاوہ سیاسی پلیٹ فارموں پر اس کی آہنگ سنائی دینے لگی ہے۔ اس عہد کے عربی خطیبوں میں سید عبداللہ ندیم (م ۱۸۹۶ء)، جمال الدین افغانی (م۔ ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء)، سعد زغلول پاشا (م ۱۹۲۷ء) اور طٰہٰ حسین کے نام سر عنوان ہیں۔

مآخذ: (۱) شیخ نظام: الفتاوی العالمگیریہ، کلکتہ ۱۸۲۸ء، ۱: ۲۰۵ ببعد، ۲۱۰ ببعد، ۲۱۴ ببعد؛ (۲) ابو القاسم الحلی: کتاب شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۸۹۳ء، ۱: ۴۴، ۴۸؛ (۳) براکلمان: G. A. L.، ۱: ۹۲۔

○

اَلخَطَّابِیہ: ایک فرقے کا نام، جس کا شمار انتہا پسند (الغلاۃ) شیعوں میں ہے۔ یہ فرقہ ابو الخطاب محمد بن ابی زینب الاسدی الاجدع کے نام سے منسوب ہے، جس کے متعلق یہ مروی ہے کہ اس نے شروع میں امام جعفر الصادقؒ (۸۳ھ/ ۷۰۲ء تا ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء) اور بعد ازاں خود اپنے اندر خدا کے حلول کا دعوی کیا تھا۔ کوفے کے کچھ لوگ اس کے پیرو بن گئے اور وہیں عیسی بن موسی نے، جو چند سال (۱۴۷ھ/ ۷۶۴-۷۶۵ء تک) کوفے کا والی رہا اس پر حملہ کیا۔ ابو الخطاب نے اپنے معتقدین کو پتھروں، نرکلوں اور چھریوں سے مسلح کر کے انہیں یقین دلایا کہ یہ ہتیار دشمن کی تلواروں اور نیزوں پر غالب آجائیں گے، لیکن یہ وعدہ غلط ثابت ہوا اور اس کے ساتھی، جن کی تعداد ستر تھی، سب کے سب قتل ہو گئے۔ وہ خود بھی فرات کے کنارے دارالرزق میں گرفتار ہو گیا، جس کے بعد اسے بڑے اذیت ناک طریق سے موت کے گھاٹ اتار کر اس کا سر بغداد بھیج دیا گیا۔ بہر حال اس تباہی سے اس فرقے کا وجود ختم نہیں ہوا، بلکہ اس کے بعض افراد اس بات پر مصر رہے کہ دراصل نہ تو خود ابو الخطاب اور نہ اس کا کوئی ساتھی مارا گیا، کیونکہ جو کچھ ظاہر میں دکھائی دیا وہ محض ایک دھوکا تھا۔

۳۰۰ھ کے قریب اس فرقے کے لوگوں کی تعداد سب سے زیادہ باخبر مصنف کے قول کے مطابق ایک لاکھ تھی اور وہ سواد الکوفہ اور یمن میں آباد تھے، لیکن انہیں کوئی قوت اور اقتدار حاصل نہیں تھا۔ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف میں ان کے عقائد کا مختصر طور پر ضمناً ذکر ہے اور یہ قدیم ترین ماخذ ہے۔ اس کے پچاس سال بعد اسی طرح کا ایک حوالہ مطہر بن طاہر کی تصنیف میں ملتا ہے، لیکن اس اثنا میں اس فرقے کے لوگوں نے کوئی ایسی بات نہیں کی جو مؤرخین کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ خم غدیر کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا منصب نبوت حضرت علی کرم اللہ وجہہ، کو منتقل کر دیا تھا اور غالباً ابو الخطاب نے یہ دعوی کیا ہوگا کہ اسی طرح امامت امام جعفر الصادقؒ سے اس کی طرف منتقل ہو گئی، تاہم سنی اور شیعہ مؤرخین دونوں بہت وثوق سے یہ لکھتے ہیں کہ امام جعفرؒ نے ان دعاوی کی تردید کردی تھی جو ابو الخطاب نے ان کے بارے میں کیے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ان سے مفروضہ تعلق اسی نوعیت کا تھا جیسا کہ المختار بن ابی عبید کا ابن الحنفیہ سے۔

بدعتی فرقوں پر لکھنے والے متأخر مؤرخین کو ابتدائی مؤرخین کے مقابلے میں اس فرقے کے متعلق زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ المطہر نے بازغیہ کو ایک الگ فرقہ بتایا ہے' لیکن الشہرستانی انہیں فرقہ خطابیہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ مؤخرالذکر مصنف نے ایک اور شاخ عمیریہ کا تذکرہ بھی کیا ہے' جو عبدالقاہر البغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق میں جناحیہ کی ایک شاخ کے طور پر مذکور ہے۔ الشہرستانی کے قول کے مطابق معمریہ بھی الخطابیہ کی ایک شاخ ہے' لیکن یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ ابن حزم ان کی ایک جداگانہ حیثیت تسلیم کرتا ہے۔ المقریزی کے وقت تک ان شاخوں کی تعداد پچاس تک پہنچ گئی تھی۔ ابوالخطاب کے باپ کی کنیت کوئی تو ابو ثور اور کوئی ابویزید بتاتا تھا' جو غالباً نام زینب کو غلط پڑھنے کا نتیجہ تھا۔ اس فرقے پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ تمام قوانین اخلاق اور شریعت اسلام سے منکر ہوگیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے پیرو تناسخ کا عقیدہ رکھتے تھے۔ چونکہ بظاہر اس فرقے کی کوئی بھی کتاب موجود نہیں' اس لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ یہ بیانات کہاں تک صحیح ہیں۔

مآخذ : (۱) ابو محمد الحسن بن موسی النوبختی: کتاب فیہ مذاہب فرق اہل الامامہ؛ (۲) ابن حزم: الفصل' ۵: ۱۸۷ بعد)؛ (۳) الشہرستانی' مترجمہ Haarbrucker' ۱: ۲۰۶؛ (۴) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق' ص ۲۴۲؛ (۵) الکشی: معرفۃ اخبارالرجال' بمبئی ۱۳۱۷ھ' ص ۱۸۷؛ (۶) المقریزی: الخطط' ۲: ۳۵۲؛ (۷) عضدالدین الایجی: المواقف' طبع Sorensen' ص ۳۴۵۔

○

خَطِیْبٌ : (ع) جمع: خطباء' مادہ خ ط ب سے اسم فاعل [رکّ بہ خطبہ]۔ خطیب کے لفظ میں وہ اکثر معنی آتے ہیں جن کا ذکر خطبے میں آ چکا ہے' مثلاً وعظ کہنے والا' جمعہ و عیدین وغیرہ کا خطبہ پڑھنے والا اور فصیح البیان مقرر۔ قدیم عربوں میں خطبا قبیلے کے زعما اور حکما ہوتے تھے' (الموجز فی الادب العربی و تاریخہ' ص ۳۸)۔ اسی لیے شاعر کے ساتھ اکثر خطیب کا بھی ذکر آتا ہے (ابن ہشام: سیرۃ' طبع Wüstenfeld' ص ۹۳۴ س ۱ نیچے سے) اس کے عہدے کی نوعیت و اہمیت کی الجاحظ نے صاف طور پر تشریح کی ہے (کتاب البیان و التبیین' قاہرہ ۱۳۳۲ھ' ص ۱ تا ۳۱)۔ کہا جاتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں خطیب کے مقابلے میں شاعر کی قدر و منزلت زیادہ تھی' لیکن جب شاعروں کی تعداد بتدریج بڑھتی گئی اور ان کا فن رو بہ تنزل ہوتا گیا تو خطیب کی وقعت میں اضافہ ہو گیا (۱: ۱۳۶' ۳: ۲۲۷)۔ خطیب کو قصہ گو اور اصحاب الاخبار و الآثار کے زمرے میں بھی شمار کیا جاتا ہے (الجاحظ' ۱: ۱۶۷ بعد و بمواضع کثیرہ)۔ اس کا عہدہ بعض مرتبہ کسی ایک خاندان میں موروثی ہو جاتا تھا' تاہم خطبا کی کوئی الگ جماعت یا برادری نہیں تھی' بلکہ وہ ایسے لوگ ہوتے تھے جو ترجمان یا نمائندہ بننے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ وہ نہ صرف اپنے قبیلے کے نمائندوں کے طور پر گفت و شنید کی غرض سے کسی وفد کی قیادت کرتے تھے جیسا کہ سیرۃ سے ظاہر ہوتا ہے' بلکہ شاعروں کی طرح دشمنوں سے ہنر و دانش کے مقابلے (مفاخرہ) میں بھی وہ اپنے قبیلے کی قیادت کرتے تھے۔ خطیب کے فن کو خطابت کہا جاتا ہے۔ یہ بیان [رکّ باں] کی ایک قسم ہے۔ الجاحظ بلغا' خطبا اور بینا (ابیناء' جمع بین) کو ایک ہی سطح پر رکھتا ہے' یعنی وہ لوگ جن کی تقریر شستہ اور استادانہ ہو۔ اس لحاظ سے خطابت بیان و بلاغت کی ایک صورت ہے (زہر الآداب' ۲: ۲۷۶)۔ دراصل بیان ایک وسیع لفظ ہے' جو نظم و نثر اور تقریر پر حاوی ہے اور خطابت اس کا ایک حصہ ہے۔ ابن القریہ (م ۸۴ھ/ ۷۰۳ء) نے اسے بیان کے نظام میں شاید سب سے پہلے داخل کیا ہے۔ پھر تقریر کی بھی کئی صورتیں ہیں: عام مکالمہ' مجلسی گفتگو اور اجتماع کا خطاب۔ ان سب کے آداب مختلف ہیں۔ خطابت (Rhetoric) قاری یا سامع دونوں پر مطلوبہ اثر ڈالنے کا فن ہے' جس کا مقصد جذبات انگیزی ہے۔ یہ نری منطق نہیں۔ اس میں منطق کا استعمال تو ہوتا ہے' مگر اس میں تاثیر جذباتی وسائل (شاعرانہ اور ادبی زبان) سے آتی ہے۔

ارسطو نے اپنے رسالے *Rhetoric* میں اسے اثر انگیزی کا فن قرار دے کر اس کے چند مقاصد بیان کیے ہیں۔ الجاحظ وغیرہ پر ان خیالات کا بڑا اثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی

کتاب البیان و التبیین میں کامیاب خطابت کے معیار و شرائط بیان ہوے ہیں اور خطابت کی مختلف اقسام کی مناسبت سے مذا ت و خصائص کا تذکرہ کیا ہے۔ اس میں یہ بتایا ہے کہ خطیب کو حسن کلام کے علاوہ مناسب لباس کی کیوں ضرورت ہے۔ تقریر کے وقت اشارات و حرکات و سکنات کا کتنا حصہ ہے اور سامعین اور مخاطبین کے افہام و عقول کے مطابق خطاب کرنے کے کیا اسالیب ہیں' موضوع کا خطیب کی تقریر سے کیا تعلق ہے' آواز کے زیر و بم کا تاثیر میں کتنا حصہ ہے' طول کلام اور قلت کلام کے مقامات کیا کیا ہیں' سامعین سے بلند تر جگہ پر کھڑے ہونے سے کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں' اشعار کے استعمال کے کون کون سے مواقع ہیں' وغیرہ وغیرہ۔ اس نے اپنے زمانے تک کے نامور خطبا کا تذکرہ کر کے ان کے اقوال نقل کیے ہیں۔

خطابت کا ایک اہم میدان وعظ و تذکیر تھا۔ وعظوں میں بڑے بڑے بلند پایہ خطیب پیدا ہوے ہیں' جن کی تاریخ اگر مرتب کی جائے تو بڑے بڑے خوش بیان' شعلہ نوا' ساحر خطیب سامنے آئیں گے۔ خطیب اور واعظ میں یہ فرق ہے کہ خطیب بعض خاص مواقع پر زور خطابت دکھاتا ہے اور وعظ کسی واقعے یا خاص محل کا پابند نہیں' دونوں کے مقصد اور نصب العین میں بھی فرق ہے (چند بڑے بڑے واعظوں کے ناموں کے لیے دیکھیے مواعظ' وعظ در آآآ بذیل مادہ)۔

عربوں میں خطیب کے لیے یہ بات ضروری تھی کہ وہ اپنے قبیلے کے شاندار کارناموں اور نجیبانہ اوصاف کی بڑھ چڑھ کر تعریف کر سکے اور انہیں فصیح زبان مین بیان کر سکے اور اسی طرح اپنے مخالفین کی خامیوں اور کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے اس کے لیے فصیح ہونا اور بلاغت کا استعمال جاننا ضروری تھا تاکہ وہ اپنے حریفوں پر غالب آسکے۔

اسلام کے بعد خطابت کا سابقہ میدان یعنی مفاخرہ' ہجو اور محض ناصحانہ انداز ختم ہو گیا۔ اب امام اور اس کے نمائندے جمہور سے خطاب کرتے' ان میں وعظ و تذکیر اور پند و نصائح کے ساتھ احکام بھی ہوتے تھے' تاہم خاصے عرصے تک کچھ پرانی خصوصیات برقرار رہیں۔

مکہ معظمہ کی فتح کے بعد خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بطور خطیب لوگوں کے سامنے آئے۔ یہ صورت حال پہلے چار خلفا اور بنو امیہ کے عہد میں قائم رہی (دیکھیے الجاحظ' ۱: ۱۹۰) اور ان کے مقرر کیے ہوے حکام بھی خطبا کے فرائض انجام دیتے تھے۔ خطبے اور نماز کی دینی اہمیت نے خطیب کو ایک خصوصی مذہبی حیثیت دے دی' نتیجہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خلفاے راشدینؓ کے زمانے کی طرح امام (امیر المومنین) کے لیے خطبہ دینا ضروری نہ رہا اور عہد اسلام کی پہلی چند پشتوں کی باہمی جنگوں کے خاتمے پر یہ بات اور بھی نمایاں ہو گئی۔ عباسیوں کے زمانے میں ہارون الرشید کے عہد ہی سے خلیفہ نے نماز کے موقع پر خطبہ پڑھنے کا کام قضاۃ پر چھوڑ دیا اور خود سامعین میں شامل ہو گیا (الجاحظ' ۱: ۱۶۱)' لیکن مساجد جامعہ میں امامت کرنے والے اصولاً خلیفہ کے نمائندے ہوتے ہیں (دیکھیے ابن خلدون: مقدمہ' قاہرہ ۱۳۲۲ھ' ص ۱۷۳)۔

اس کے بعد بھی مصر کے فاطمی خلفا بعض موقعوں پر (از پس نقاب) خود وعظ کہتے رہے' یعنی تین مرتبہ ماہ رمضان میں اور بڑے تہواروں (عیدین) پر (ابن تغری بردی' طبع Juynboll' ۲: ۴۸۲ تا ۴۸۶)۔ ایسے موقعوں پر ان کے سب سے بلند پایہ امرا منبر کی سیڑھیوں پر کھڑے ہوتے تھے (کتاب مذکور' ص ۳۲۷ و ۳۲۹)۔ اس کے برخلاف اضلاع میں بالعموم یہ دستور تھا کہ جب کوئی خطیب خطبہ پڑھتا تھا تو وہاں کا رئیس (حاکم) خطبے کے دوران میں منبر پر کھڑا رہتا تھا' اگرچہ بعد میں اس دستور کو ان حکام نے' جو سختی پسند تھے' اخلاقی نقطہ نظر سے مذموم قرار دیا (ابن الحاج: کتاب المدخل' قاہرہ ۱۳۲۰ھ' ۲: ۴۷)۔ ہر جگہ خاص خطیب مقرر کیے جاتے تھے۔ عام قاعدے کے بموجب قاضی کو اعزازی طور پر خطیب کا عہدہ دے دیا جاتا تھا۔ (دیکھیے کتاب مذکور' ص ۲۲۴' س ۸ نیچے سے)۔ قاہرہ میں عید غدیر کے موقع پر ایک خاص خطیب حرم حسینی میں ایک نہ پایہ منبر پر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتا تھا اور قاضی القضاۃ نماز پڑھاتا تھا (المقریزی: خطط' ۲: ۲۲۴ بعد)' بعض تقریبات پر خطیب کو خلعت اور نقد انعام ملتا تھا (کتاب مذکور' ۲: ۳۸۷)۔ جمعے کی نماز میں خطبہ پڑھنے کے علاوہ بالعموم خطیب امامت بھی

کرتا تھا۔ روزمرہ کی نمازیں عام طور پر دوسرے امام پڑھاتے تھے (الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۸۱ س ۳ نیچے)۔

القلقشندی (صبح الاعشیٰ، قاہرہ، ۴: ۳۹) کا بیان ہے کہ مملوک سلاطین کے عہد میں ہر مسجد کا اپنا ایک خطیب ہوتا تھا اور صرف بڑی مساجد کے معاملات سے سلطان واسطہ رکھتا تھا۔ اہم مساجد کے خطبا کی حیثیت بہت معزز ہوتی تھی، چنانچہ ابن عبدالظاہر کا بیان ہے کہ قلعہ قاہرہ کی بڑی مسجد کا خطیب خود شافعی قاضی القضاۃ تھا (دیکھیے P. Ravaisse : زبدۃ کشف الممالک، ۱۸۹۴ء، ص ۹۲)۔ جب بیت المقدس کی فتح کے بعد سلطان صلاح الدین نے قاضی محی الدین ابوالمعالی کو مسجد اقصیٰ میں خطیب اول کے فرائض انجام دینے کے لیے مقرر کیا تو یہ ایک ایسا مخصوص اعزاز تصور کیا گیا جس کے بہت سے لوگ بے چینی سے متمنی تھے (شہاب الدین: کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۲: ۱۰۸ ببعد)۔ ممالیک کے عہد میں ایک خاص فرمان کے ذریعے خطیب کے تقرر کی تصدیق ہوتی تھی، اس سے بھی خطابت کی قدر و منزلت کی مزید شہادت ملتی ہے (دیکھیے القلقشندی: کتاب مذکور، ۲: ۲۲۲ تا ۲۲۵)۔ قدرتی طور پر یہ بات بھی خطیب کے اقتدار منصبی سے متعلق ہے کہ نو مسلم اس کے سامنے اپنے قبول اسلام کا اعلان کرتے تھے (ابن الحاج، کتاب المدخل، ص ۷۶؛ کتاب المیزان، ۱: ۱۶۹)۔ بقول الماوردی (ص ۱۸۵) خطیب کے لیے بہتر یہ ہے کہ سیاہ لباس پہنے اور الغزالی کے خیال میں سفید، بلکہ وہ مقدم الذکر (یعنی سیاہ لباس) کا پہننا بدعت تصور کرتے ہیں (احیاء، قاہرہ ۱۳۲۲ھ ص ۱۳۱)۔ اس کے خالص نشان عودان (دو لکڑی کی چیزیں) ہیں، یعنی منبر اور عصا یا لکڑی کی تلوار، جسے وعظ کے دوران میں اپنے ہاتھ میں رکھنا کتب فقہ کی رو سے بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ ۱۹۱۱ء کے قانون کے مطابق، جس کا اطلاق دفعہ ۵۹ کے ماتحت الازہر پر بھی ہوتا ہے، جو کوئی بھی اس درسگاہ کے تین درجوں میں سے دوسرے درجے کی سند حاصل کر لے وہ خطیب بن سکتا ہے۔ خاص الازہر میں ایک خطیب مقرر کیا جاتا ہے (الزیاب: تاریخ الازہر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۲۰۷)۔ اس کے مقابلے میں مسجد نبوی میں، جو مدینہ منورہ میں ہے، ۱۹۰۹ء میں ۴۶ خطیب تھے اور مکہ معظمہ میں ۱۲۲ بشمول ائمہ مذاہب اربعہ۔ یہ خطیب بعض اوقات سے مستفید ہوتے اور بالعموم ان کا منصب موروثی ہوتا تھا (البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰۱ و ۲۴۲) مگر اس وقت حکومت سعودیہ نے مذاہب اربعہ کے ائمہ اور خطباء کا سلسلہ بند کر دیا ہے اور حرم میں صرف مسلک حنبلی سے تعلق رکھنے والے ائمہ تعینات ہیں، جو باری باری خطبہ جمعہ اور خطبہ عیدین دیتے ہیں، جبکہ میدان عرفات میں حکومت خود سے کسی خطیب کا تقرر کرتی ہے۔ جو نو ذوالحجہ کو مسجد نمرہ میں خطبہ دیتا ہے۔

مآخذ : (۱) E. W. Lane : *Manners and customs of the Modern Egypitans*، مطبوعہ Every Mans Library، ص ۸۳؛ (۲) کتب فقہ بذیل صلوۃ الجمعہ اور (۳) الشعرانی: کتاب المیزان، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۱۶۴ تا ۱۷۱؛ (۴) ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۲۸ ببعد۔

○

خَطِیْئَہ : (ع)، (جمع: خطایا و خطیئات)= ذنب، اثم (=گناہ)۔ اس کا مادہ وہی ہے جو خطا ارک بآن اکا ہے، جس کے معنی ٹھوکر کھانا یا غلطی کرنا ہیں۔ خطیئہ کے معنی ہیں "وہ گناہ جو عمداً کیا جائے" (لسان العرب)۔ امام راغب نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا قول ہے کہ خطیئہ قریب قریب سیئہ کے ہم معنی ہے۔ نیز بقول ان کے خطیئہ کا استعمال اس فعل کے متعلق ہوتا ہے جو بذات خود مقصود نہ ہو، بلکہ کسی دوسری چیز کا ارادہ اس فعل کے صدور کا سبب بنتا ہو، مثلاً کسی نے شکار کو گولی ماری مگر گولی خطا کر کے انسان کو جا لگی۔ گویا خطیئہ سے وہ فعل مراد ہے جو بلا قصد سرزد ہوا ہو (اس کی مثال کے لیے دیکھیے ۲۶ [الشعراء]: ۸۲) اور خطا (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۱) محض وہ فرو گذاشت ہے جو سہواً ہوئی ہو، بالارادہ نہ ہو۔ قرآن میں خطیئہ اور اثم کے الفاظ ایک جگہ آئے ہیں (۴ [النساء]: ۱۱۲)۔ مندرجہ بالا آیت میں سیئہ اور خطیئہ کے الفاظ یکجا استعمال ہوئے ہیں۔ مختصر یہ کہ خطیئہ کا لفظ بڑا جامع ہے، کبھی یہ عمداً سرزد

ہونے والے گناہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، کبھی بلا قصد سرزد ہونے والے گناہ کے لیے اور کبھی معمولی لغزش، غلطی اور قصور کے لیے۔ قرآن مجید اور احادیث میں ان سب معانی کے لیے اس کا استعمال ملتا ہے۔

○

خلافت : (ع)، مادہ خ ل ف سے، بمعنی جانشینی، نیابت، خاص معنوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت۔ یہ نیابت کسی کی غیر حاضری کی وجہ سے بھی ہوسکتی ہے، موت کے سبب بھی ہو سکتی ہے اور عجز و معذوری کے سبب بھی، محض نائب کو شرف بخشنے کی غرض سے بھی ہو سکتی ہے (مفردات)، لفظ خلیفہ نائب اور جانشین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (دیکھیے الطبری بمدد اشاریہ وغیرہ)۔ صوفیا کے ہاں خلیفہ، شیخ طریقہ کا نمائندہ ہوتا ہے اور اسے شیخ کے بہت سے اختیارات ودیعت کر دیے جاتے ہیں، جو مقامات اصل زاویے سے فاصلے پر ہوتے ہیں، وہاں وہ شیخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ تیجانیہ طریقے میں بانی طریقہ کی روحانی قوت یا برکت کا وارث خلیفہ کہلاتا ہے۔ شیخ کا لقب بانی طریقہ کے لیے مخصوص ہے۔

اس لفظ کے عام مختلف استعمالات کی بحث کے بعد اب اس کے خاص اور اصطلاحی معانی کی تحقیق درج کی جاتی ہے جسے چند عنوانوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(الف) قرآن مجید میں لفظ خلیفہ و دیگر اشتقاقات کی تشریح۔

(ب) منصب خلافت کی حیثیت و اہمیت مختلف ادوار تاریخی میں۔

خلیفہ اور استخلاف قرآن مجید میں: قرآن مجید میں اس مادے سے بہت سے الفاظ آئے ہیں، مثلاً خلف، خلف، خلیفہ، خلفاء، خلائف، استخلاف اور خلفہ وغیرہ، لفظا خلافت قرآن مجید میں نہیں آیا، لیکن خلیفہ اور خلائف وغیرہ میں یہ مفہوم آگیا ہے۔

خلیفہ کے لغوی معنی ہیں پیچھے آنے والا یا نائب۔ قرآن مجید میں مذکورہ مفہوم کے ضمن میں ایک نیا مفہوم خلافت بمعنی نیابت الٰہی نکلا ہے اور استخلاف کے معنی ہیں حکومت بطور نیابت الٰہیہ جس کے ساتھ تمکّن فی الارض کے الفاظ بھی آئے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استخلاف (نیابت الٰھیہ) صرف روحانی نہیں، بلکہ اس میں تمکن (= عملی قبضہ و اقتدار) برائے مصالح انسانی بھی شامل ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسان کو خلافت الٰہی یعنی زمین پر خدا کی نیابت بخشی گئی۔ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے وقت فرشتوں کو مخاطب کر کے اللہ تعالی نے فرمایا۔ میں زمین میں اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں (۲[البقرۃ]: ۳۰)۔ یہ نیابت مختلف انبیا کے ذریعے مختلف اقوام میں قائم ہوتی رہی اور وہ وقتاً فوقتاً اس سے مستفید ہوتی رہیں۔ انبیا علیہم السلام میں سے حضرت داؤد علیہ السلام کو بھی دنیا میں اللہ تعالی کا خلیفہ قرار دیا گیا(۳۸[ص]: ۲۶)۔ اسی طرح اللہ تعالی نے مسلمانوں کو زمین میں نیابت و خلافت کی بشارت دی (۲۴ النور: ۵۵).

خلافت ارضی کا یہ مژدہ مسلمانوں کے لیے اطمینان و سکون کا پیغام تھا، لیکن اس کے ساتھ وہ فرائض بھی بتا دیے گئے جو استخلاف کے ساتھ لازم ہیں یعنی اقامت صلواۃ و ادائے زکواۃ (۲۲[حج]: ۴۱)۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے بعد کے آنے والوں کے لیے خود لفظ خلفا استعمال فرمایا ہے: "تمھیں میری اور (میرے) خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا چاہیے" (ابن ماجہ)۔

منصب خلافت کا تاریخی ارتقا:

تاریخی ارتقا میں سب سے پہلا دور خلافت راشدہ کا دور ہے۔ خلافت راشدہ (الخلافۃ الراشدۃ) ایک عربی ترکیب ہے جس کے لفظی معنی ہیں: رشد سے بہرہ ور اور راہ حق پر چلنے والی نیابت اور جانشینی، اسلامی تعلیمات کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ خلافت ہے جسے امت محمدیہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اجتماعی تائید و حمایت حاصل تھی اور جس نے عدل اور حق کے اصولوں پر قائم رہتے ہوئے دین اسلام کے تمام ظاہری، باطنی، دنیوی اور اخروی تقاضے پورے کیے۔ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک خلفائے راشدین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ

وسلم کے خلفاے اربعہ مراد ہیں جو رشد و ہدایت سے بہرہ مند اور راہ عدل و حق پر گامزن تھے اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے برحق اور جائز جانشین تھے انہوں نے کتاب اللہ اور سنت رسول پر عمل کرتے ہوے اسلام کی اشاعت اور امت اسلامیہ کی دینی و دنیوی فلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔(ان خلفا کے متعلق ارشاد نبوی کے لیے دیکھیے ابو داؤد: السنن، ۴: ۲۱۱، طبع قاہرہ، تاریخ ندارد)۔ بعض ائمہ مجتہدین نے حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی خلافت کو بھی خلافت علی منہاج النبوۃ تسلیم کیا ہے اور انہیں پانچواں خلیفہ راشد قرار دیا ہے، (مفتاح کنوز السنہ، ص ۲۱۱؛ سنن ابی داؤد، ۴: ۲۰۸ ببعد)۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دو حیثیتیں تھیں: ایک مہبط وحی ہونے کی حیثیت سے احکام ربانی کی تبلیغ اور منصب رسالت کی ذمے داریاں، دوسری حیثیت امام المسلمین، یعنی ملت اسلامیہ کے قائد و رہنما کی جس کا مقصد افراد امت میں نظام خیر کا قیام، نیکی کی دعوت دینا اور بدی سے منع کرنا تھا، نیز عدل و انصاف اور اخوت پر مبنی معاشرہ قائم کرنا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے ساتھ پہلی حیثیت کا سلسلہ بطور نبوت تو منقطع ہو گیا، البتہ دوسری حیثیت قائم و دائم رہی اور اس کا سلسلہ آگے بڑھا۔ اس سلسلے کا نام خلافت ہے۔ اسلامی مآخذ میں خلافت کے ساتھ ساتھ امامت کا لفظ بھی متداول و مروج ہے اور مسلمانوں کے حکمرانوں کے لیے کبھی خلیفہ، کبھی امام، کبھی امیر اور کبھی اُولی الامر (اور حضرت عمرؓ کے وقت سے امیر المومنین) کے الفاظ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اہل تشیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانشین کے لیے عموماً امام کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں (ابن الجوزی: خواص الامۃ فی معرفۃ الائمہ، ص ۲ ببعد)، مگر یاد رہے کہ خلافت کی جگہ امامت اور خلیفہ کی جگہ امام کا لفظ اہل تشیع ہی استعمال نہیں کرتے، بلکہ علماے اہل السنہ و الجماعہ بھی استعمال کرتے ہیں (دیکھیے: ابن خلدون: مقدمہ، ص ۱۶۰)۔

آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد مسئلہ خلافت: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے وقت صحابہ کرامؓ میں دو قسم کے مکتب فکر ظاہر ہوے: ایک نظریہ یہ تھا کہ کی نیابت کا منصب خاص ہے، دوسرا یہ تھا کہ یہ منصب عام ہے اور ہر مسلمان جو لازمی اوصاف سے متصف ہو بلا امتیاز رنگ و نسل خلیفہ بن سکتا ہے۔ مؤخرالذکر نظریہ انصار کا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوے اور حضرت سعدؓ بن عبادہ انصاری نے انصار کا استحقاق خلافت ثابت کیا۔ مہاجرین کی ایک بہت بڑی جماعت خلافت کو قریش میں مختص سمجھتی تھی اور بعض مہاجرین کا خیال تھا کہ یہ منصب قرابت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اساس پر حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ یا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کو بحیثیت وارث (العاصب) ملنا چاہیے، لیکن اس موقع پر اکثریت نے مہاجرین کی عظیم جماعت کے اس موقف کی تائید کی جو یہ کہتا تھا کہ نیابت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خاندانی موروثی ہونے کے بجاے، شوری اور بیعت عامہ کی بنیاد پر ہونی چاہیے، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے سقیفہ بنی ساعدہ میں مجلس انصار میں اوس و خزرج کی عظیم اسلامی خدمات کو خراج تحسین پیش کرنے کے ساتھ یہ استدلال پیش کیا کہ قبائلی عرب کو اطاعت کا پابند بنانے کے لیے اس وقت یہ ضروری ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہو، مگر وزارت و مشاورت کا منصب انصار میں رہے اور سب مہاجرین و انصار اتفاق و اتحاد سے فیصلے کریں۔ چنانچہ اسی پر تمام صحابہ نے اتفاق کیا اور حضرت عمرؓ نے موقع کا اندازہ کرتے ہوے آگے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کر لی۔ اس کے بعد دیگر زعماے انصار و مہاجرین نے بیعت کی جو بیعت خاصہ کہلائی، پھر بعد میں مسجد نبوی میں بیعت عامہ ہوئی، (سیرۃ ابن ہشام ۲: ۱۰۱۳؛ تاریخ الامم الاسلامیہ، ۱: ۱۵۹ ببعد)۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے اپنی وفات کے وقت جلیل القدر صحابہ کے مشورے سے حضرت عمرؓ کا نام خلافت کے لیے تجویز کیا اور ان کے لیے خود ہی سب کی تائید حاصل کی۔ جب امیر المومنین حضرت عمرؓ زخمی ہوے اور بچنے کی امید نہ رہی تو بعض صحابہ نے جانشین نامزد کرنے کا مشورہ دیا تو انہوں نے نمائندہ حیثیت کے سات اصحابؓ کی ایک انتخابی مجلس شوری نامزد کی جس کے ذمے خلیفہ کا انتخاب تھا۔ اس مجلس نے کثرت راے سے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ منتخب کیا

اور عامۃ المسلمین نے ان کی بیعت کی (حوالہ سابق)۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے مجمع عام میں حضرت علیؓ کی بیعت کر لی۔ بیعت خلافت کے بعد چند صحابہؓ نے حضرت علیؓ سے اصرار کیا کہ قاتلین عثمانؓ سے قصاص لیا جائے، مگر ان پر حضرت علیؓ کا قابو نہ تھا (الطبری، ج ٦)۔ اس سے اختلاف پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں جنگ جمل واقع ہوئی۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مفاہمت کر لی (مزید معلومات کے لیے دیکھیے الماوردی: الاحکام السلطانیہ)۔

خلافت کی اصولی و تاریخی بحث: سید محمدؒ رشید رضا کے نزدیک خلافت، امامت عظمی اور امارۃ المومنین تینوں کا مفہوم ایک ہے، یعنی حکومت اسلامیہ کی ایسی ریاست جو دینی اور دنیوی مصالح کی نگہداشت کرے (الخلافۃ، قاہرہ ۱۳۴۱ھ، ص ۱۰)۔ اسی طرح سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۱ھ) نے اپنی کتاب مقاصد الطالبین فی اصول عقائد الدین (الفصل الرابع) میں امامت کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امامت دینی اور دنیوی امور کی نگہداشت کے لیے ایک ریاست عامہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت کے طور پر قائم کی جاتی ہے۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ اسلام جوں جوں پھیلتا گیا، نئی اقوام جن میں سے بعض قبائلی قوت سے غالب آجاتی رہی ہیں، کبھی خلافت کے نام سے، کبھی ملوک و سلاطین کے لقب سے عالم اسلام کی سیاست کا رخ موڑ دیتی رہیں اور سیاسی سطح پر کسی مرکزی دعوت کے فقدان کی وجہ سے حکومتیں غلبے کے اصول پر قائم ہوتی رہیں اور خلافت علی منہاج النبوۃ قائم نہ ہو سکی۔ لیکن داخلی دینی قوت کی وجہ سے خلافت کے بعض بنیادی مقاصد پورے ہوتے رہے، مثلاً مسلمانوں کی اخوت کا عقیدہ، اسلام کے غلبے کا عقیدہ، اسلام کے لیے ایک امامت کے فرائض ادا کرنے کی رسم کو جاری رکھا، تاہم (باستثنائے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ) بنو عباس کے زمانے میں بنو امیہ کے اکثر فرمانروا دینی پیشوائی سے زیادہ ملکی اور سیاسی پیشوائی کے خصائص کے حامل رہے۔ امیر معاویہؓ نے بہت حد تک عرب سرداروں (امرا) کے سیدھے سادے اور بے تکلف طور و طریق کو باقی رکھا تھا اور وہ دوسرے قبائلی سرداروں کے درمیان بڑی حد تک مساویانہ حیثیت سے رہتے سہتے تھے مگر نئے دارالسلطنت (بغداد) میں ایرانی بادشاہت کا رنگ ڈھنگ پیدا ہو گیا، چنانچہ عباسی خلیفہ اپنے تخت پر شان و شوکت سے اپنے محافظوں کے درمیان بیٹھتا تھا اور اس کے ایک جانب جلاد ننگی تلوار لیے کھڑا ہوتا تھا، بایں ہمہ وہ اپنے منصب کی دینی اہمیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ردا پہن کر نمایاں کرتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اس کی جو قرابت تھی اس کا ذکر سرکاری دستاویزوں اور مداحوں اور درباری شعرا کے قصائد میں بار بار ہوتا تھا۔

نویں صدی عیسوی کے بعد انتظامی معاملات میں خلیفہ کا براہ راست اقتدار کمزور ہونا شروع ہو گیا، کیونکہ زیادہ تر اختیارات وزیر کے سپرد کر دیے گئے۔ سرکاری دفتروں کی پیچیدگی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس زمانے میں خلیفہ کے دنیوی اختیارات کم ہونے شروع ہوے جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ کئی نئی سلطنتیں اطراف ملک میں ابھر آئیں۔ یہ حکومتیں کم و بیش خود مختار تھیں۔ ۳۳۵ھ/۹۴۶ء میں ایسا وقت بھی آیا کہ خلیفہ کے ہاتھ سے ساری طاقت اور اختیارات نکل گئے اور بغداد میں بیک وقت تین ایسے خلیفہ موجود تھے جو کسی زمانے میں اس منصب عظیم پر فائز تھے، مگر اب ان کے اختیارات سلب ہو چکے تھے۔ ۳۳۵ تا ۴۴۷ھ/۹۴۶ سے ۱۰۵۵ء تک کئی خلفا یکے بعد دیگرے بویہی اور سلجوق حکمرانوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے، مگر اس کے باوجود کہ ان کے ہاتھ سے انتظامی اختیارات بالکل ہی نکل گئے تھے پھر بھی لوگ اس عظیم منصب کی تکریم کرتے تھے اور عالم اسلام میں خلیفہ ہی کو پیشوا سمجھا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے بہت سے خود مختار حکمران خلفا سے خطابات اور اعزازات یا سند اختیارات کے طالب ہوتے تھے۔

بغداد کے خلیفہ کو اس طرح تمام اختیارات کا جائز سرچشمہ تسلیم کیے جانے کے باوجود دو اور مد مقابل خلافتوں کا قیام بھی عمل میں آیا۔ ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں عبدالرحمن الثالث (الناصرلدین اللہ) نے اندلس میں خلیفہ کا لقب اختیار کیا، جو اس کی اولاد میں برابر چلتا رہا۔ اندلس کے یہ اموی خلفا اپنے دمشق

کے پیشروؤں کی طرح سنی تھے، مگر مصر کے فاطمی خلفا جن کے مورث اعلیٰ نے سب سے پہلے اپنے آپ کو ۲۹۶ھ/۹۰۹ء میں المہدیہ میں خلیفہ کہلوایا، شیعہ تھے اور وہ بغداد کے عباسی خلفا کے حریف اور مد مقابل رہے، یہاں تک کہ ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس خاندان کو ختم کر دیا۔

۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں ہلاکو نے بغداد پر قبضہ کر کے خلیفہ المستعصم کو شہید کر دیا اور اس کے بعد اس کا کوئی وارث باقی نہ بچا۔ یہ حادثۂ عظیم تاریخ اسلام میں اس لحاظ سے منفرد واقعہ تھا کہ اسلامی دنیا میں پہلی بار کوئی ایسا پیشوا باقی نہ رہا جس کا نام دینی عقیدے کی بنیاد پر مسجدوں میں جمعے کے خطبے میں لیا جاسکتا۔ عباسی خاندان کے دو افراد نے جو بغداد میں قتل عام سے بچ رہے تھے، یکے بعد دیگرے مصر کے مملوک سلاطین کے ہاں پناہ لی۔ ان میں سے پہلا المستعصم کا چچا تھا، جسے بیبرس نے قاہرہ بلا لیا، وہاں ۶۶۰ھ/۱۲۶۱ء میں اسے بڑے تزک و احتشام کے ساتھ خلیفہ بنایا گیا۔ مگر وہ جلد ہی منظر سے غائب ہو گیا۔ خلافت کا دوسرا دعویدار قاہرہ میں ۶۶۱ھ/۱۲۶۲ء میں پہنچا اور اس کو بھی اسی طرح مسند خلافت پر بٹھایا گیا، مگر اس مرتبہ بغداد پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اور خلیفہ کو قاہرہ ہی میں رکھا گیا۔ اگرچہ ظاہری طور پر اس کی بے حد عزت کی جاتی تھی، تاہم وہ بے اختیار ہی تھا۔ ڈھائی سو برس سے زائد عرصے تک اس کی اولاد کے افراد یکے بعد دیگرے قاہرہ میں اس برائے نام عہدے پر فائز رہے، مگر بے اختیار۔ مملوک سلاطین ان کا احترام کرتے تھے، مگر انہیں اقتدار حاصل نہ تھا۔ اس عزت و تکریم کی وجہ سے ممالیک کو خود بھی فائدہ تھا۔ اس سے ان کے اپنے اقتدار کو تقویت حاصل ہوتی تھی۔ خلیفہ ہر نئے سلطان کی تاجپوشی بہت سی رسموں کی پابندی کے ساتھ کرتا تھا اور سلطان اس سے وفاداری کا عہد کرتا تھا، مگر ان میں سے المستعین کے سوا (جسے مختلف حریف جماعتوں نے کٹھ پتلی بنا لیا تھا اور ۱۴۱۲ء میں صرف چھ مہینے تک وہ سلطان کہلاتا رہا) کسی ایک نے بھی حکومت کا کوئی کام انجام نہیں دیا اور نہ اسے کسی قسم کا کوئی سیاسی اقتدار حاصل ہوا۔ المقریزی نے خلیفہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ اپنا وقت امرا اور حکام کے درمیان گزارتا تھا اور ان کے یہاں آیا جایا کرتا تھا، مگر اسے خلیفہ کے منصب کے شایان شان درجہ حاصل نہ تھا۔ تیرھویں صدی سے مغرب میں بھی سنی خلیفہ نظر آنے لگا، اسلامی دنیا کے مشرقی حصے میں بھی وقتاً فوقتاً بہت سے امیروں نے اس لقب کو اختیار کر لیا تھا، جیسے سلجوق، تیموری، ترکمان، ازبک اور عثمانی حکمران (مگر انہیں بھی وہ مرکزی اہمیت نہ مل سکی)۔ چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے ادرنہ اور فیلیپوپولس وغیرہ کی فتح کے بعد مراد اول نے اپنے آپ کو خلیفۃ اللہ المختار (= خدا کا منتخب خلیفہ) کہلوانا شروع کر دیا (فریدون، ۱: ۹۳ س ۲۲) اور اس کے بعد عثمانی سلاطین نے خلیفہ کا لقب اختیار کر لیا اور ان کی رعایا اور دوسرے ملکوں میں ان کے وقائع نگار یا دوسرے خط و کتابت کرنے والے لوگ ان کے اس دعوے کو تسلیم کر لیتے تھے۔ اس زمانے تک پہنچتے پہنچتے امام کے لیے قرشی ہونے کی شرط نظرانداز ہو چکی تھی اور قرآن مجید کی آیات مثلاً (۳۸[ص]: ۲۶)۔ (ہم نے تجھ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے) سے جواز حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ چنانچہ جب سلطان سلیم اول جنوری ۱۵۱۷ء میں فاتحانہ قاہرہ میں داخل ہوا اور وہاں کی عباسی خلافت کو ختم کر کے اس خاندان کے آخری نمائندے المتوکل کو اپنے ساتھ قسطنطنیہ لے گیا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے نہ صرف اپنے آپ کو خلیفہ کہلواتا تھا، بلکہ اپنے آباء و اجداد کو بھی، جو ڈیڑھ سو برس قبل گذرے تھے، خلیفہ کہلوارہا تھا۔ ایک روایت یہ ہے کہ المتوکل نے اپنا منصب سلیم کو منتقل کر دیا تھا۔ المتوکل سلطان سلیم کی زندگی میں قسطنطنیہ میں بعزت و احترام رہا۔ سلیم کی وفات کے بعد المتوکل کو مصر واپس جانے کی اجازت مل گئی تھی اور وہ وہاں اپنی وفات (۱۵۴۳ء) تک خلیفہ رہا۔ بہر حال بیسویں صدی کے آغاز تک عثمانی سلاطین ہی منصب خلافت پر فائز رہے، اگرچہ صفوی اور دوسرے ایرانی بادشاہوں اور ہندوستان کے مغل شہنشاہوں نے یا تو انہیں اپنا ہم مرتبہ تصور کیا یا حریف خیال کیا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں مغل سلطنت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا میں عثمانی سلاطین بظاہر سب سے بڑے حکمران رہ گئے تھے، مگر ان کی طاقت کو بھی اپنے دراز دست شمالی ہمسائے کی طرف سے

خطرہ پیدا ہو چلا تھا۔ روس سے ان کی جنگ (۱۷۶۸-۱۷۷۴ء) کے بعد انہیں بحر اسود کے شمالی ساحل والے علاقوں کو روس کے حوالے اور قریم کے تاتاریوں کی خود مختاری کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس پر کیتھرائن دوم نے عثمانی مملکت کی حدود میں رہنے والے ان عیسائیوں کی سرپرستی کا دعوی کیا جو راسخ العقیدہ کلیسا کے پیرو تھے، مگر عثمانی وکلاے مختار نے، جنھوں نے کوچک قینارجہ کا صلح نامہ ۱۷۷۴ء میں مکمل کیا، خلیفہ کے خطاب سے فائدہ اٹھاتے ہوے اسی قسم کا دعوی سلطان کی طرف سے بھی پیش کر دیا کہ مسلمان جہاں بھی ہیں ان پر سلطان کا مذہبی اقتدار تسلیم کیا جائے، چنانچہ صلح نامے میں ایک دفعہ بڑھا دی گئی جس کی رو سے خلیفہ المسلمین کا مذہبی اقتدار ان تاتاریوں پر تسلیم کر لیا گیا جو دنیوی حیثیت سے اسے اپنا بادشاہ تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ میں خلیفہ اسی طرح مسلمانوں کا مذہبی پیشوا سمجھا جانے لگا جس طرح کہ پوپ تمام عیسائیوں کا مذہبی پیشوا ہے اور اس کا روحانی اقتدار اس کے سب ہم مذہبوں پر ہے، خواہ بطور سلطان ترکیہ وہ اس کی دنیوی حکمرانی اور سیاسی اقتدار کے تابع ہوں یا نہ ہوں۔ عثمانی سلاطین کو خود بھی اپنے اس منصب کا احساس تھا اور سلطان عبدالحمید ثانی (۱۸۷۶ تا ۱۹۰۹ء) کے زمانے میں تو انہیں تمام عالم اسلام کا خلیفہ تسلیم کیے جانے پر زور دیا گیا اور ان کے عہد میں جو آئین نشر کیا گیا اس میں اس بات کی تائید کی گئی کہ "اعلی حضرت سلطان خلیفہ کی حیثیت سے اسلام کے محافظ (حامی) اور علمبردار ہیں"۔ سلطان عبدالحمید نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے سفیر بھیجے تاکہ خلیفہ المسلمین کی حیثیت سے جملہ مسلمانان عالم کی طرف سے تعظیم و تکریم حاصل کی جائے اور یہ کوشش کسی حد تک بار آور بھی ہوئیں، کیونکہ بعض مفکر اور صاحب نظر مسلمانوں نے (خاص طور سے ان ارباب علم نے جو اسلامی دنیا میں یورپی طاقتوں کے بڑھتے ہوے اثر سے پریشان تھے) یہ تسلیم کیا کہ صرف ترکیہ ہی ایک ایسی خود مختار مسلم سلطنت ہے جس کا دنیا میں احترام باقی ہے، مگر سلطان عبدالحمید کو داخلی طور پر اپنے ہی ملک کے اصلاح پسندوں اور تجدد پسندوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب ۱۹۰۹ء میں اسے تخت سے اتارا گیا تو ترکیہ کے معاملات ایسی تجدد پسند جماعت کے ہاتھوں میں آ گئے جو حکومت کی دینی اساس ہی کے قائل نہ تھے۔ نومبر ۱۹۲۲ء میں ترکیہ ایک جمہوریہ بن گیا۔ خلیفہ کا بحیثیت سلطان سارا دنیوی اختیار و اقتدار چھین لیا گیا، مگر اس سے قبل کہ اس امر کا فیصلہ ہوتا کہ اس جمہوریہ میں خلیفہ (یا سلطان) کے منصب کی کیا نوعیت ہوگی، مارچ ۱۹۲۴ء میں اس منصب کو بے ضرورت قرار دیا گیا اور خلافت بھی ختم ہو گئی۔

شیعوں کی طرف سے وقتاً فوقتاً علویوں کے لیے اقتدار اور امامت حاصل کرنے کی جو کوشش ہوتی رہی اسے کم ہی کامیابی نصیب ہوئی۔ صرف مصر کے فاطمیون نے شیعی خلافت کی نمائندگی کرتے ہوے کچھ اہمیت حاصل کی۔ ایران میں صفوی خاندان کی حکومت قائم ہوئی (۱۵۰۲ء)، لیکن وہاں شیعہ مذہب اس وقت تک سرکاری مذہب قرار نہ پاسکا جب تک اس ملک میں بہت بعد کے زمانے میں امام کی غیبت کا اصول شیعہ عقیدے کا بنیادی اصول نہ بن گیا۔

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل؛ (۳) السیوطی: تاریخ الخلفاء اور (۴) حسن المحاضرۃ؛ (۵) المقریزی: السلوک لمعرفۃ دول الملوک؛ (۶) المقری: نفح الطیب؛ (۷) الازرقی: اخبار مکہ، طبع وستنفلٹ؛ (۸) رشیدالدین: جامع التواریخ؛ (۹) احمد فریدون بے: منشات السلاطین؛ (۱۰) مصطفے صبری التوقاری: النکیر علی منکر النعمہ من الدین والخلافہ والامہ، بیروت ۱۹۲۴ء۔

○

خلق : (ع)، خ ل ق مادے سے ، بمعنی وجود میں لانا، مخلوق، خلقت، فطرت، قضا و قدر الٰہی، یا خلق الثوب = کپڑا پرانا ہو گیا، بعض اوقات ، بمعنی کذب و جعل بھی آتا ہے، خُلق بھی اسی مادے سے ہم معنی ہے، اس فرق کے ساتھ کہ خَلق (، بمعنی خلقت) عام ہے اور خُلق کا تعلق عادات و خصائل سے ہے۔ خلیقہ اور خُلق ہم معنی الفاظ ہیں، بعض کے نزدیک خُلق ، بمعنی انسان اور خلیقہ ، بمعنی بہائم ہے۔

یہ مادہ قرآن مجید میں مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے، مفردات راغب (۱: ۳۴۳، طبع قاہرہ، ۱۳۱۸ھ) میں ہے:

اصل میں اس کے معنی التقدیر المستقیم (یعنی کسی چیز کو بنانے کے لیے پوری طرح اندازہ لگانا) ہیں اور کسی مادے یا مثل کے بغیر وجود میں لانے کے ہیں۔ تخلیق کا لفظ عام ہے، لیکن کسی موجود شے سے کسی چیز کے بنانے کو بھی خلق کہہ دیتے ہیں، امام راغب (بذیل مادہ خلق) کے نزدیک خلق اللہ میں خلق بمعنی دین اور فطرت آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک نام خالق ہے، قرآن مجید (۲۳[المؤمنون]:۱۴) میں اللہ تعالیٰ کو احسن الخالقین کہا گیا ہے۔ (نیز دیکھیے تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۴۳۶)۔ بہر حال قرآنی اصطلاحات میں اس کا تعلق خدا کی صفت تخلیق سے ہے (۲[البقرۃ]:۱۶۴؛ ۴۰[المؤمن]:۵۷؛ ۶۷[الملک]:۳)۔ خلق کے معنی صرف عدم سے آفرینش کے نہیں، بلکہ وہ دنیا اور انسان اور ان سب کی آفرینش پر، نیز جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے یعنی موجودات اور واقعات سب پر حاوی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے جو اسماے حسنی (۵۹ الحشر: ۲۴) بیان کیے گئے ہیں، ان میں خالق (۶[انعام]:۱۰۲ و بمواضع کثیرہ)، خلّاق (۱۵[الحجر]:۸۷)، (۳۶[یٰس]:۸۱)، باری (۵۹[الحشر]: ۲۴ کے علاوہ ۲[البقرۃ]:۵۴) اور مصور بھی شامل ہیں، قرآن مجید میں بڑی تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ انسان کی آفرینش مٹی (تراب اور طین) یا گارے اور بعد میں نطفے اور جمے ہوے خون (علقہ) (۲۲[الحج]:۵) سے ہوئی۔ قیامت کے دن حشر اجساد کی صورت میں اس کی پھر تخلیق (خلق جدید) ہوگی، لیکن یہ خلق اول سے زیادہ عجیب نہیں (۲[البقرۃ]:۲۸ و بمواضع کثیرہ)۔

احادیث میں بھی ان حقائق کی طرف بکھرے ہوے اشارے آتے ہیں، مثلاً آفرینش عالم سے پہلے اللہ بادلوں میں تھا (الترمذی: تفسیر سورۃ ھود، باب ۱) اور اس نے جو کچھ خلق کیا تاریکی میں کیا (دیکھیے کتاب مذکور، الایمان، باب ۱۸)، فعلِ خلق سے پہلے اس نے ایک کتاب لکھی (البخاری: التوحید، باب ۵۵)۔

انسان کے علاوہ زندگی کا یہ دائرہ باقی کائنات میں بھی ہے، پیدائش طفولیت، شباب، پیری (اور پھر موت) فطرت کا قانون مسلم ہے۔

جس طرح جسم کی تخلیق میں ایک اندازہ اور ایک تناسب ہے اسی طرح قواے باطنی و معنوی میں بھی ایک اندازہ (تقدیر) ہے (۲۵[الفرقان]:۲)۔ تقدیر سے مراد اندازہ بھی ہے اور قانون فطرت بھی، جو تمام خلقت پر حاوی ہے۔ ہر شے اپنے وجدان سے (جسے قرآنی زبان میں ہدایت کہا گیا ہے) اپنے اپنے دائرے میں وقت مناسب تک، حد مناسب کے اندر چلتی رہتی ہے اور اس بارے میں یہ ہدایت (وجدان) ہی اس کا رہنما ہے۔

قرآن مجید میں تخلیق کے مراتب و مدارج کا ذکر کئی موقعوں پر آیا ہے۔ تکوین وجود کے چار مرتبے ہیں: (۱) تخلیق؛ (۲) تسویہ؛ (۳) تقدیر؛ (۴) ہدایت...، غور کیا جائے تو یہ سب مدارج تخلیق کے سلسلۂ عمل ہی کے مختلف حصے ہیں۔

اللہ تعالیٰ خلاق بھی ہے، البارئ بھی اور المصوّر بھی۔ انھیں صفات کی بنا پر علم جمالیات کے بعض ماہرین نے کہا ہے کہ خدا کو اپنی تخلیق کے ذریعے حسن و جمال اور نظم و تناسب کی نمود منظور تھی۔

خلق کا عقیدہ اس بات پر بھی شاہد ہے کہ مخلوق فانی ہے اور خالق ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اس نظریے کی حمایت میں کہ کائنات جو خدا کی مخلوق ہے، اس میں ہر کہیں خدا کی قدرت کاملہ علت کے طور پر کام کررہی ہے۔ انسان کی قوت اختیار قدرے دب جاتی ہے، اس لیے جبریوں نے اپنے عقیدے کے حق میں اس دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ جہم نے جو اولین جبریوں میں سے تھا، خدا کی تعریف محض اس طرح کی ہے کہ وہ خالق ہے پس ہر شے کی قدرت رکھتا ہے۔ ابن حزم (الفصل فی الملل، ۱: ۳۹ و ۲: ۱۶۱ بعد) کا دعوی ہے کہ خدا کی نسبت صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ اول ہے، واحد ہے، حق ہے، خالق ہے، کیونکہ یہی صفات ہیں جن کی بنا پر دنیا اور اس کے درمیان قطعی طور سے امتیاز کیا جاسکتا ہے۔

اس معاملے میں معتزلہ، متصوفین اور حکما نے دوسری سمت اختیار کی ہے۔ معتزلہ نے کائنات کی تخلیق میں خدا کی قدرت کاملہ اور ارادے کے بجاے اس کی حکمت عملی کو کہیں زیادہ ترجیح دی ہے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ خدا وہی کچھ خلق

کرتا ہے جو خیر ہو' علی ھذا یہ کہ انسان اپنے دائرے میں اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ نظام کی راے تھی کہ خدا صرف اچھی چیز پیدا کرتا ہے' اور اس کا فعل محض اس کا ارادہ ہے نہ کہ کوئی حقیقی عمل۔ دوسرے علما مثلاً ابوالھذیل اور معمر کے نزدیک خدا کا ارادہ خالق اور عالم مخلوق کے درمیان ایک قسم کا واسطہ ہے۔

حکما کے دو مذاہب ہیں: ایک قدیم اور نسبۃً زیادہ نو افلاطونی' (مثلاً اخوان الصفاء کا)' جن کا نظریہ یہ تھا کہ اس مادی عالم کی تخلیق سے ایک سلسلۂ ارواح کا ظہور ہوا' دوسرا نسبۃً ارسطا طالیسی (ابن سینا اور بالخصوص ابن رشد) جن کا کہنا یہ تھا کہ ذات الٰہیہ سے جب عقل اول کا ظہور ہوگیا تو اس عقلی اور مادی عالم کا نشو و نما بغیر کسی ابتدا یا مثال کے درجہ بدرجہ ہوتا رہتا ہے۔ دونوں مذہبوں کے نزدیک خدا محض علت اولیٰ ہے' جس کی فعالیت اور اس عالم کے درمیان متعدد واسطے موجود ہیں۔

ان رجحانات کے متعلق راسخ العقیدہ مسلمانوں کا نظریہ مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا۔ معتزلہ کا عقیدہ خلق الافعال صرف ترمیم شدہ صورت ہی میں قبول کیا جاسکتا تھا۔ انسان کی طرف خلق کے بجاے کسب (اشاعرہ) یا اختیار (بقول الماتریدی) کی ایک صفت منسوب کی گئی۔ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ کوئی عالم' بغیر ابتدا کے بھی ممکن ہے' قطعاً رد کر دیا گیا' البتہ اس سے متعلق کرات یا سپہروں کا جو نظریہ ہے' اسے تسلیم کر لیا گیا اور ارواح نجوم کی تعبیر ملائکہ آسمانی کی شکل میں کی گئی۔ برعکس اس کے تصوف سے رشتہ جوڑنا آسان تھا' کیونکہ تصوف نے ہمیشہ اس امر پر زور دیا ہے کہ خدا کے سوا کوئی خالق نہیں۔

معتزلہ اور حکما کی اس کشمکش کے درمیان اہل السنت کے عقائد کی نشو و نما ہوئی اور جس میں ایک حد تک اس نے تصوف کی حمایت کی۔ اس کی سب سے زیادہ کامیاب شکل وہ ہے جسے مذہب اشاعرہ [رکّ بہ الاشعری' ابوالحسن] سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ شروع ہی سے قادر مطلق ہے' وہ اپنی مشیت کے مطابق جو چاہے اور جب چاہے پیدا کر سکتا ہے' لیکن ضروری نہیں کہ اسے پیدا کرے۔ اس نے جب مادی دنیا کو خلق کیا تو اس کے ساتھ ہی زمان و مکان کی پابندیاں اس پر عائد کر دیں' وہ ہر لمحے دنیا کو نئے سرے سے خلق کرتا رہتا ہے۔ پھر جہاں تک لفظ خلق کا تعلق ہے (بالخصوص قرآن کے لفظ خلق کا) اللہ ناطق ازلی ہے' لیکن اگر معتزلہ کے برعکس یہ کہا جائے کہ لفظ خلق قدیم ہے تو اس کے باوجود فعل خلق کے اعتبار سے خدا کے متعلق یہ ماننے میں تامل ہوتا ہے کہ وہ ازل ہی سے خالق تھا' لہٰذا ~~اس~~ کی صفات الفعل (خلق وغیرہ) کو جن کی حیثیت محض زمانی روابط کی ہے' ذات الٰہیہ کی صفات ازلی سے ممیز کیا جاتا تھا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو الماتریدی کا نظام الٰہیات مذہب اشاعرہ سے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین کی صفت وجود باری تعالیٰ کی صفت ازلی میں شامل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ بڑی حد تک فلاسفہ ہی کی تعلیم ہے' اس لیے کہ کوئی علت معلول سے خالی نہیں' خدا نے چونکہ علت اولیٰ کی حیثیت سے دنیا کو ازل ہی میں پیدا کر دیا تھا' لہٰذا وہ خالق ازلی ہے جس کے وجود اور افعال میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ اس عقیدے سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کو بعض فلاسفہ اور بہت سے صوفیہ نے تو یقیناً اس مفروضے کے ذریعے دور کر لیا تھا کہ اپنی مخلوق کے ظہور سے پہلے "خالق ازلی" کی صفت اللہ تعالیٰ میں موجود تھی (دیکھیے Massignon' کتاب مذکور' ص ۶۵۷)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

خلیفہ : رکّ بہ خلافت۔

○

خمر : (ع)' مادہ خ م ر کے مشتقات میں ڈھانپ دینے' چھپا دینے اور کسی چیز میں خلط ملط ہو کر خلل کا باعث ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں' اسی مناسبت سے "شراب" کو بھی خمر کہا گیا ہے' کیونکہ یہ عقل پر چھا جاتی ہے اور خلل کا باعث بنتی ہے (دیکھیے تاج العروس بذیل مادہ خمر)' لیکن عربی زبان میں خمر کا لفظی اطلاق صرف اسی "شراب" پر ہوتا ہے جو انگور سے کشید کی گئی ہو اور نشہ آور ہو (القرطبی' ۳: ۵۲)' البتہ ابو حنیفہ الدینوری سے منقول ہے کہ خمر کا اطلاق ہر اس کشید

شدہ شے پر ہو سکتا ہے جو غلے کے دانوں (الحبوب) سے تیار کی گئی ہو' لیکن ابن سیدہ نے اس قول کو تسامح قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ خمر دراصل وہی "شراب" ہے' جو انگوروں سے کشید کی جاتی ہے' اسی لیے خمر بول کر عِنَب (انگور) مراد لیے جاتے ہیں' (الدر النثیر' ۱: ۳۵۵' مفردات' ۱: ۳۴۷)۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض کے نزدیک خمر ہر نشہ آور چیز کو کہتے ہیں' مگر بعض کے نزدیک خمر صرف انگور یا کھجور کے کشید کو کہتے ہیں کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انگور اور کھجور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ خمر (شراب) ان سے تیار ہوتی ہے (مفردات' ۱: ۳۴۷)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ خطبے میں فرمایا کہ: "اے لوگو! شراب کی تحریم نازل ہو چکی ہے اور شراب پانچ چیزوں سے بنتی ہے: انگور' شہد' کھجور' گندم اور جو سے' خمر وہ ہے جو عقل کو ڈھانپ دے اور اس میں خلل پڑ جائے" (القرطبی' ۱۰: ۱۳۱؛ تاج العروس' مادہ خمر)۔

فقہا کی اصطلاح میں خمر سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف آرا ہیں۔ انگور سے کشید کردہ "شراب" تو بالاجماع "خمر" ہے اور مطلقاً حرام ہے' مگر اس کے بعد اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ہر نشہ آور چیز خمر کی تعریف میں آتی ہے اور حرام ہے' مگر امام ابو حنیفہؒ اور علماے کوفہ کے نزدیک کشمش اور کھجور کا شیرہ اگر اتنا پکایا جائے کہ اس کا ایک تہائی اڑ جائے تو اس میں سے اس قدر پینا حلال ہے جس سے نشہ نہ چڑھے۔ جمہور علما کا مسلک یہ ہے کہ "خمر" عام ہے اور اس کا اطلاق ہر اس شے کی کشید پر ہوگا جو نشہ آور ہو اور عقل میں خلل اور فتور کا باعث ہو (فتاوی عالمگیری' ۶: ۶۰۴ بعد؛ الزرقانی: شرح موطا' ۴: ۲۶)۔

دور جاہلیت میں عربوں کے ہاں شراب (خمر) نوشی عام تھی' عرب شعرا اپنے قصائد میں خمر کی تعریف کرتے اور یہ خیال کرتے تھے کہ یہ انہیں کیف و سرور بخشنے کے علاوہ جری اور بہادر بھی بناتی ہے (مثلاً دیکھیے دیوان حسان' ص ۱۱)۔ عربوں کے ہاں شراب سے متعلق عجیب عادات و روایات مشہور تھیں' مثلاً دشمن سے انتقام لینے کے لیے وہ اپنے اوپر اس وقت تک شراب حرام کیے رکھتے جب تک انتقام نہ لے لیتے (دیکھیے بلوغ الارب' ۳: ۲۴)۔

ظہور اسلام کے وقت بھی عرب کے لوگ شراب پیتے تھے اور اسلام کے زمانے میں شراب کی قطعی تحریم کے نزول تک کچھ لوگ شراب نوشی کرتے رہے (القرطبی' ۶: ۲۸۷؛ مسلم؛ کتاب الاشربہ' حدیث ۱ و ۲)' اس لیے شریعت اسلامی میں مستحسن حکمت عملی سے کام لیا گیا اور شراب کو تدریجاً حرام قرار دیا گیا (عبدالسلام ندوی: تاریخ فقہ اسلامی' ص ۲۱)' چنانچہ شراب کے متعلق نازل ہونے والی چار آیات میں سے پہلی آیت (۱۶[النحل]: ۶۷) میں شراب کو رزق حسن کے مقابلے میں رکھ کر اس کی ناپسندیدگی کا اعلان کر دیا گیا' مگر پھر بھی بعض مسلمان اسے حلال سمجھ کر پیتے رہے (القرطبی' ۶: ۲۸۷)۔ پھر مدنی آیات میں سے پہلی آیت نازل ہوئی: (۲[البقرۃ]: ۲۱۹) جس میں بتایا گیا کہ شراب کے نقصانات فائدوں سے زیادہ ہیں۔ جب اس آیت کے نزول کے بعد صحابہؓ میں شراب کے نقصانات اور گناہ کا احساس پیدا ہو گیا تو مزید نفرت دلانے کی خاطر نمازوں کے اوقات میں شراب پینے سے روک دیا گیا (۴[النساء]: ۴۳)۔ اس آیت میں اکثر صحابہؓ نے محسوس کر لیا کہ یہ ایک قبیح امر ہے۔ لہٰذا انہوں نے اسے ترک کر دیا اور جب شراب کی قباحت' نقصان اور گناہ اچھی طرح ذہن نشین ہو گئے اور نفسیاتی طور پر کامل آمادگی پیدا ہو گئی تو قطعی تحریم کی آیت نازل ہوئی: ۵[المائدۃ]: ۹۰-۹۱)۔ جس میں شراب سے مکمل طور پر روک دیا گیا۔

احادیث نبوی اور اسلامی تعلیمات میں شراب کی مذمت کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے' حتّٰی کہ اسے ام الخبائث (برائیوں کی جڑ) قرار دیا گیا ہے اور اس کی خرید و فروخت کی تحریم پر امت اسلامیہ کا اجماع ہے (روح المعانی' ۲: ۱۱۱' ۷: ۱۵؛ مسند احمد' ۵: ۲۳۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: ایمان اور شراب نوشی دو متضاد چیزیں ہیں (البخاری' کتاب الاشربہ' باب اول)' ایک اور موقع پر فرمایا: ان لوگوں پر اللہ کی لعنت ہے جو شراب پیتے ہیں اور اسے بیچتے ہیں اور پلاتے ہیں (ابو داؤد' کتاب الاشربہ' باب

ثانی)۔ شراب کو بطور دوا استعمال کرنے سے بھی روک دیا اور فرمایا کہ شراب خود ایک بیماری ہے' (مسند احمد' ۵: ۲۹۲)۔ مردار' خون اور خنزیر کو حرام قرار دینے کے بعد انتہائی اضطراری حالت میں کھانے کی اجازت قرآن مجید میں موجود ہے' لیکن شراب کے لیے ایسی کوئی رعایت موجود نہیں۔

عہد نبوی اور عہد صدیقی میں شراب خوار کی سزا کھجور کی شاخ یا جوتے کی چالیس ضربیں تھی (البخاری' کتاب الحدود' باب ثانی)۔ عہد فاروقی میں صحابہ کرامؓ کے مشورے سے شرابی کی سزا' حد قذف کے برابر (۲۴[النور]: ۴) ۸۰ کوڑے مقرر ہوئی (حوالہ سابق)۔ اکثر فقہانے اسی پر عمل کیا ہے' مگر امام شافعیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقے کو اختیار کیا ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ہدایہ اخیرین' ۴۸۹ بعد؛ روح المعانی' ۲: ۱۱۱ بعد)۔

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب' مادہ خمر؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس' مادہ خمر؛ (۳) ابن الاثیر: النہایہ؛ (۴) راغب: مفردات فی غریب القرآن' بذیل مادہ؛ (۵) الزمخشری: الکشاف' قاہرہ' ۱۹۴۶ء؛ (۶) البیضاوی: انوار التنزیل؛ (۷) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن' قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۸) الاصفہانی: کتاب الاغانی' طبع بولاق؛ (۹) الآلوسی: بلوغ الارب' قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) الآلوسی: روح المعانی' قاہرہ؛ (۱۱) المرغینانی: ہدایہ' مجتبائی دہلی ۱۹۳۷ء؛ (۱۲) البخاری: الجامع الصحیح' قاہرہ؛ (۱۳) مسلم: الجامع الصحیح' قاہرہ' ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) الزرقانی: شرح موطا مالک' قاہرہ' ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) النووی: شرح مسلم' قاہرہ؛ (۱۶) ابن الاخوہ: معالم القربہ فی احکام الحسبہ' طبع لیوی' کیمبرج ۱۹۳۷ء' ص ۳۲ تا ۳۴۔

○

خُوجَہ : (ف: خواجہ)' برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کا ایک فرقہ' جس کے اکثر افراد عقائد کے اعتبار سے اسمٰعیلیوں کی نزاری شاخ سے تعلق رکھتے ہیں او. آغا خاں کے پیرو ہیں۔ یہ لوگ زیادہ تر پاکستان میں پنجاب' شمال مغربی سرحدی صوبہ' کشمیر' گلگت' ہنزہ' چترال' سندھ اور بھارت میں گجرات (کاٹھیاواڑ)' بمبئی اور مغربی ساحل پر آباد ہیں۔ برصغیر کے خوجوں کی تاریخ خاصی طویل ہے۔ اس کی تفصیلات کے لیے رک بہ اسمٰعیلیہ' نیز W. Iranow: *Brief Survey of the Evolution of Islailism*' لائڈن ۱۹۵۲ء' ص ۱۹ بعد۔ ۱۹۲۱ء کی مردم شماری کی رو سے برصغیر میں ان کی آبادی ساٹھ ہزار کے قریب تھی ۔

پنجاب کے خوجے آغا خان کے پیرو نہیں اور ان کے مذہبی عقائد بمبئی کے خوجوں سے ملتے جلتے ہیں (*Census of India*' ۱۹۰۱ء' ۱۷: ۱۵۰ بعد)۔ یہ بھی بمبئی کے خوجوں کی طرح ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں اور زیادہ تر تجارت پیشہ ہیں۔ وہ اپنا حساب کتاب ہندی میں کرتے ہیں اور ہندوانہ رسم و رواج کے پابند ہیں۔ پراچے بھی انھیں کے ہم عقیدہ ہیں' جن کی تعداد پنجاب میں چار ہزار کی قریب ہے۔ ان کی ابتدا حاجی سید صدرالدین سے ہوئی' جو پندرھویں صدی میلادی میں اسمٰعیلی عقائد کی تبلیغ کے لیے خراسان سے آئے اور ریاست بہاولپور کی پیشکاری گوٹھ چنی کے مقام ترنڈہ گورگج میں مدفون ہیں۔ انھوں نے اپنے عقائد ہندوؤں کے سامنے ایسی شکل میں پیش کیے جو ان کی ہندوانہ روایات سے مناسبت رکھتے تھے۔ مشہور ہے کہ وہ دس اوتار کے مصنف تھے' جس میں وشنو کے اوتاروں کا سلسلہ اسلام سے اس طرح ملایا گیا ہے کہ پہلے نو اوتار تو ہندو تھے اور دسویں اوتار (سنسکرت: نش کلنک کا= بے داغ)' جن کے بارے میں ہندوؤں کا عقیدہ تھا کہ اس کا ظہور کسی آئندہ زمانے میں ہو گا' اسمٰعیلیوں کے امام غائب ہیں۔ پنجابی خوجے' برصغیر میں آغا خان کے پیرو' نیز مشرقی افریقہ کے اسمٰعیلی آج تک دس اوتار اور صدرالدین کی مناجات دونوں کتابیں استعمال کرتے ہیں۔ عملی ہدایت کے لیے پنجابی خوجے قادریہ اور چشتیہ فرقوں کے درویشوں اور دوسری پیروں کی طرف رجوع کرتے ہیں' اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ ان کے اور ان کے عقائد یکساں ہوں۔

خوجے زیادہ تر رواجی قانون کے پابند ہیں۔ بمبئی کی عدالت عالیہ کے ایک فیصلے (۱۸۴۷ء) کی رو سے ان پر اسلامی قانون وراثت کا اطلاق نہیں ہوتا' چنانچہ ہندو قانون کی طرح ان کے یہاں بھی عورتیں فوری وراثت کے حق سے محروم ہیں

(مقدمہ سرجن میر علی)

بمبئی کے خوجوں کے یہاں پیر صدرالدین سے پہلے کے ایک مبلغ نورست گر یا پیرست گرنور کے متعلق یہ روایت چلی آتی ہے کہ وہ بارہویں یا تیرہویں صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ ۱۹۵۴ء کے قریب ان کے امام آغا عبدالسلام نے ہندوستانی خوجوں کی ہدایت کے لیے فارسی زبان میں ایک کتاب پند یاد جوانمردی لکھی، جس کے قدیم سندھی نسخے کو چھبیسویں خوجے پیر یا ولی کا درجہ دے کر قابل تعظیم و تکریم سمجھا جاتا ہے۔

بمبئی کے خوجوں کے یہاں شادی، طلاق اور تجہیز و تکفین کی رسوم عام اسلامی دستور اور شریعت سے مختلف ہیں۔ ان کی شادی کی رسوم پر قدیم ہندوانہ رنگ غالب ہے۔ نکاح کی مخصوص رسم زمانہ حال تک سنی قاضی ادا کیا کرتے تھے۔ گجراتی زبان میں شادی کی ایک سند دی جاتی ہے، جس کے چاروں کونوں پر چار بڑے فرشتوں، یعنی جرائیل، اسرافیل، عزرائیل اور میکائیل کے نام لکھے ہوتے ہیں۔ جماعت کی اجازت کے بغیر طلاق نہیں دی جا سکتی، تاہم بالعموم پہلی بیوی کے گزارے کے لیے دو ہزار روپے جمع کرا دینے پر اس کی اجازت مل جاتی ہے۔ ایک عجیب رسم، جو مرتے وقت ادا کی جاتی ہے، "سرچھانتا" ہے، یعنی مقدس پانی کا چھڑکنا اور اس کے ساتھ کتاب دس اوتار کی تلاوت۔

اس جماعت کی تنظیم میں مالی اعتبار سے آغا خاں کی مقدس ذات کو مرکزیت حاصل ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انتظامی امور میں کامل جماعتی آزادی حاصل ہے۔ ہر جماعت کا اپنا علیحدہ "جماعت خانہ" ہوتا ہے، جو مجلس اور مسجد دونوں کا کام دیتا ہے۔ اس کے عہدیدار "مکھی" (مکھیا، خازن و صدر) اور "کامڑیہ" (معتمد، محاسب) کہلاتے ہیں۔ اکثر انہیں منتخب کیا جاتا ہے، لیکن بعض اوقات خود آغا خاں بھی انہیں نامزد کرتے ہیں۔ امام کے لیے نذریں انہیں کی وساطت سے جمع کی جاتی ہیں۔ یہ نذرین دسوندھ (=عشر) کے علاوہ ایسی رقوم پر مشتمل ہوتی ہیں جو ہر سال مقررہ اوقات پر، مثلاً نوچندی کے موقع پر اور بعض اوقات ولادت، نکاح اور تجہیز و تکفین کی رسوم کے موقعوں پر ادا کی جاتی ہیں۔ سولھویں صدی عیسوی میں مومنوں کی جماعت سے علیحدگی دسوندھ کی ادائی کے سوال ہی پر ہوئی تھی۔

آغا خان کے جو پیرو ایران، وسط ہند یا شمالی مغربی ہمالیہ کی سرحد پر رہتے ہیں ان کی تنظیم کے بارے میں ہمیں بہت کم علم ہے۔ جہاں تک عقیدے کا تعلق ہے وہ اسمٰعیلیوں کی نزاری شاخ کے مذہب کے پابند ہیں [رکّ بہ اسمٰعیلیہ] عرب اور مصر کے مستعلیوں اور ہندوستانی بوھروں (جو انہیں کی نسل سے ہیں) کے عقائد ان سے مختلف ہیں۔

مآخذ: (۱) Gazetteer of the Bombay Presidency، بمبئی ۱۸۹۹ء، ۹/ ۲: ۳۶ تا ۵۰؛ (۲) جعفر رحمت اللہ: History of the Khojas، بمبئی، ۱۹۰۵ء؛ (۳) Judgement by the Honourable Sir Josep Arnould in the Khoja case delivered 12th November 1866، بمبئی ۱۸۶۶ء؛ (۳) Census of India، ج ۱۷ : پنجاب، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱، شملہ ۱۹۰۲ء (پنجابی خوجوں کا حال)؛ (۴) J. Biddulph: Tribes of the Hindoo Koosh، کلکتہ ۱۸۹۸ء (سرحدی اسمٰعیلیوں کے سرسری حالات)؛ (۵) میرزا محسن فانی: دبستان مذاہب، کلکتہ، بدون تاریخ، ص ۳۴۸ ببعد۔

خیار : (ع) عام طور پر کسی "اقرار" یا "اعلان" یا سودے کے واپس لے لینے کا اختیار، اصطلاح میں "خیار" کہلاتا ہے لفظی معنی ہیں دو صورتوں میں سے بہتر صورت کا اختیار کرنا۔ خاص طور پر اس کا اطلاق کسی یک طرفہ معاہدے کے فسخ (منسوخ کرنا) یا امضا اور اجازۃ (جاری کرنا) کے حق پر ہوتا ہے۔ یہ حق یا تو خود قانون دیتا ہے یا معاہدہ کرنے والے فریق آپس میں طے کر لیتے ہیں۔ اس کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ بعد میں تخاصم و تنازع اور بغض و کینہ نہ پیدا ہو اور شر و فساد کا دروازہ بند ہو جائے۔

قانوناً خیار اس وقت ہے جب کوئی چیز خریدنے یا کرائے پر دینے کے لیے پیش کی جائے اور خریدار یا کرایہ دار اسے دیکھے، یہ "خیار الرؤیہ" کہلاتا ہے، یعنی دیکھتے وقت کا

اختیار۔ دوسری صورت یہ ہے کہ چیز عیب دار نکلے' اسے خیارالعیب کہتے ہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مال کے لیے جس قسم کی شرط تھی اس پر مال پورا نہ اترے یا کوئی خامی رہ گئی ہو' یہ خیار التغریر الفعلی ہے۔ یا دھوکا دیا گیا ہو' یہ خیارالغبن ہے۔

یہ خاص صورتیں ہیں جن میں کسی معاہدے کے بروے کار لانے یا نہ لانے کا اختیار ہوتا ہے' لیکن اگر کسی کاریگر کو اجرت پر ملازم رکھا جائے تو اس وقت خیار نہیں۔ عمومی حیثیت سے قانونی منشا یہ نظر آتا ہے کہ معاہدے ایسی حالت میں فسخ کیے جا سکتے ہیں کہ ان میں نقائص نکلیں یا فریق ثانی معاہدے کی پابندی نہ کرے' اگرچہ ہر جگہ اسے خیار نہیں کہا جاتا۔ نکاح فسخ کرنے کا معاملہ بھی ایسا ہے کہ اس کے لیے خیار کی اصطلاح مستعمل ہے۔

حنفی مذھب کے مطابق اگر کسی عورت کا نکاح اس کے نابالغ ہونے کے زمانے میں کسی غیر ولی نے کر دیا ہو تو بالغ ہونے پر اسے یہ حق ہے کہ وہ اس نکاح کو فسخ کر دے۔ یہ خیار البلوغ ہے (دیکھیے نکاح)۔ اسی طرح قانوناً اس وقت بھی معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے جب معاہدہ کوئی ایسا شخص کرے جسے معاہدہ کرنے کا اختیار نہ دیا گیا ہو' یعنی فضولی۔

چیز کو فروخت کرتے یا کرائے پر دیتے وقت فریقین میں سے ایک کو یا دونوں کو یا ان کے بجاے کسی تیسرے شخص کو ایک مدت معینہ کے اندر' جو لازماً بہت تھوڑی ہوتی ہے' معاہدہ فسخ کرنے کا جو حق ہے وہ خیارالشرط کہلاتا ہے' اس کے علاوہ خریدتے وقت خریدار کو حق ہوتا ہے کہ متعدد پیش کردہ چیزوں میں سے وہ اپنی پسند کی چیز لے لے' اسے خیارالتعین کہتے ہیں۔ پھر بیچنے والے کو مدت معینہ کے اندر رقم کی ادائی نہ ہونے پر بیع فسخ کرنے کا حق ہے' اسے خیارالنقد کہا جاتا ہے۔ ایک حدیث کے الفاظ میں البیعان بالخیار مالم یتفرقا' یعنی بائع اور مشتری دونوں کو اسی وقت تک بیع کو فسخ کرنے کا اختیار ہے جب تک وہ الگ الگ نہ ہو جائیں۔ اس میں بعض فقہا جسمانی علیحدگی مراد لیتے ہیں اور بعض سودے اور گفتگو کا انقطاع۔

آخر میں خیار عورت کے اس حق کو بھی کہتے ہیں جب اس کا خاوند اسے اختیار دے دے کہ وہ جب چاہے طلاق لینے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ (تفویض الطلاق).

مآخذ : (۱) الشافعی: کتاب الام؛ (۲) امام مالک: الموطا؛ (۳) ھدایہ؛ (۴) مدونۃ الکبری؛ (۵) المذاھب الاربعۃ' ان پانچوں کتابوں میں دیکھیے بذیل کتاب البیع اور کتاب النکاح)' (۶) Hooper: *The Civil Law of Palestine and Trans-jordan*' ۲: ۱۱۳ ببعد؛ (۸) *Dictionary of the Terms used in the Science of the Musalmans (Bibliotheca Indica)*' ۱: ۴۲۱؛ (۹) دیکھیے مقالہ بیع.

○

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

دارُالاسلام : (ع) لفظی ترجمہ اسلام کا گھر یا وطن، لیکن فقہاے اسلام کی اصطلاح میں دارالاسلام سے مراد ایک ایسی باقاعدہ منظم ریاست یا ملک ہے جس کا سربراہ مسلمان ہو، جسے امام المسلمین، امام وقت یا صرف الامام بھی کہا جاتا ہے اور جس میں بقول الماوردی (: الاحکام السلطانیہ، ص ۶ بعد) سات شرائط، یعنی عدالت، علم، سلامت حواس، سلامت اعضاء، اصابت رائے، شجاعت اور قرشیت پائی جائیں۔ صاحب الدرالمختار (۳: ۵۳، ۲۸۶) اسے امامت کبریٰ قرار دیتے ہوے لکھتے ہیں کہ ان شرائط کے علاوہ اشراف و اعیان کی بیعت اور رعب و دبدبے کے ساتھ رعیت پر احکام اسلام نافذ کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے، جہاں اسلامی شریعت کے احکام عملی طور پر نافذ ہوں، نیز وہاں کی رعایا مسلمانوں اور ایسے غیر مسلموں پر مشتمل ہو جو اہل الکتاب یعنی یہود و نصاری وغیرہ میں سے ہوں اور بت پرست اور مشرک نہ ہوں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۴۶۶)۔

دارالاسلام یا اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا نے اگر برضا و رغبت اسلامی ریاست کی تشکیل میں حصہ لیا ہو اور دارالاسلام کے دفاع کے لیے اپنے مسلمان ہم وطنوں کے ساتھ بقاے باہمی کے اصول پر ایک ساتھ زندگی بسر کرنے کا عہد و پیمان کیا ہو تو شہریت میں ان کے حقوق و فرائض مسلمانوں کے برابر ہوں گے، جس طرح کہ عہد نبوت میں مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان میثاق مدینہ طے پایا تھا (سیرہ ابن ہشام، ۲: ۳۴، محمد حمیداللہ: Muslim Conduct of State)، لیکن اگر ایسی صورت نہ ہو اور غیر مسلم شوکت اسلام اور مسلمانوں کی عدل گستری سے متاثر ہو کر یا مفتوح قوم کی حیثیت سے اسلامی ریاست کی رعایا ہونا قبول کریں تو انھیں اہل الذمہ یا ذمی [رک بہ ذمہ] کہا جائے گا اور ان حقوق و فرائض میں اور عام مسلمانوں کے حقوق و فرائض میں بجز اس کے کچھ فرق نہ ہوگا کہ ذمی شہریوں کے جان و مال کی حفاظت اسلامی ریاست کا فرض ہوگا، لیکن وہ اسلامی ریاست کے دفاع کے فریضے سے مستثنیٰ ہوں گے اور اس کے بدلے میں ان کا فرض ہوگا کہ وہ جزیہ [رک بآں] کے ذریعے اسلامی ریاست کی مالی معاونت کریں، لیکن بنیادی شہری حقوق (آزادی مذہب، آزادی معاش، آزادی رائے اور حق انصاف وغیرہ) میں ان کے ساتھ کسی قسم کا امتیازی سلوک نہیں کیا جاتا (Muslim conduct of State، ص ۶۵؛ الاحکام السلطانیہ، ص ۴۵)۔

علامہ ابن القیم نے لکھا ہے کہ جمہور فقہاے اسلام کے نزدیک دارالاسلام وہ جگہ ہے جہاں مسلمان آباد ہوں اور وہاں شریعت اسلامی کے احکام عملی طور پر نافذ ہوں، لیکن اگر احکام اسلام کا اجرا نہ ہو تو وہ جگہ دارالاسلام نہیں کہلائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں دارالہجرۃ مدینہ منورہ دارالاسلام تھا، لیکن جب دوسرے علاقوں کے لوگ اسلام لے آئے تو وہ بھی بلاد اسلام قرار پائے (احکام اھل الذمہ، ۱: ۵، ۳۶۶)، تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۴۶۶) نے فتاوی قاضی خاں اور فتاوی عالمگیری وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ جس ملک میں مسلمان رہتے ہوں اور آزاد ہوں اور اس میں اسلام کے احکام میں سے ایک حکم بھی نافذ ہو تو اسے دارالمسلمین کہا جائے، دارالکفر نہ کہا جائے، لیکن فقہا کی اکثریت کا اصرار ہے کہ دارالاسلام صرف احکام شریعت کو نافذ کرنے والی حکومت کی شرط پر قائم ہوتا ہے۔

دارالاسلام کے داخلی استحکام اور بیرونی دفاع کے متعلق فقہاے اسلام نے تفصیل سے بحث کی ہے اور السِّیَر وا لجہاد کے

ضمن میں مختلف موضوعات پر قیمتی معلومات موجود ہیں، اس لیے دارالاسلام میں دشمن کو زیادہ دیر ٹھیرنے اور گھومنے کی اجازت نہیں دی گئی، مثلاً دارالحرب[رک بآں] کا کوئی باشندہ (حربی) اگر حاکم مجاز کی اجازت سے اور امان لے کر داخل ہو تو اسے ایک ماہ یا دو ماہ سے زیادہ قیام کی اجازت نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے وہ داخلی حالات معلوم کر کے ملک کے لیے ضرر کا باعث بن جائے، اس لیے اگر ایسا باشندہ زیادہ مدت کے لیے قیام کرنا چاہے تو اسے امام وقت کی طرف سے کہا جائے گا کہ وہ جزیہ ادا کرے، اگر وہ یہ شرط خوشی سے قبول کر لے تو اسے ذمی کا درجہ حاصل ہو جائے گا اور دارالاسلام کے ذمی شہری کی حیثیت سے وہ جزیہ ادا کرے گا (الدرالمختار، ۲: ۲۷۳)۔ دارالاسلام کے برحق قانونی سربراہ کے خلاف اگر کوئی فرد یا گروہ خروج کرے یا شورش برپا کرے تو اطاعت کی دعوت دی جائے گی اور انکار کی صورت میں ان سے قتال (جنگ) واجب ہے، جس میں شریک ہونا جہاد فی سبیل اللہ کی طرح ہر مسلمان پر فرض ہے (الدر المختار، ۲: ۲۸۶).

اگر مسلمانوں پر ظلم ہو یا دارالاسلام پر مشرکین اور کفار چڑھ دوڑیں تو اس صورت میں امام وقت اعلان جہاد کرے گا اور جہاد بالسیف فرض ہو جائے گا۔ اگر وہ صلح پر آمادہ ہو جائیں تو صلح کرنے کا حکم ہے، اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ کفار و مشرکین فتنے کا باعث بن سکتے ہوں تو ان پر حملہ کر کے ان کی سرکوبی کر دینا ضروری ہے (السرخسی: المبسوط، ۱۰: ۲ ببعد؛ الاحکام السلطانیہ، ص ۳۵ ببعد)۔ الماوردی نے صراحت سے لکھا ہے کہ اگر داخلی طور پر دارالاسلام کو خطرہ ہو تو اس وقت بھی جہاد فرض ہے، مثلاً کوئی گروہ یا خطہ دارالاسلام کی مرکزی قانونی حکومت کو چیلنج کرتے ہوئے فرائض اسلام یا بیت المال کے واجبات ادا کرنے سے انکار کرے، جیسا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوۃ اور مرتدین کے خلاف جہاد کا حکم دیا تھا (الاحکام السلطانیہ، ص ۵۵ ببعد) تو اس صورت میں بھی جہاد فرض ہے۔ اسلامی ممالک پر مغربی استعمار کے غلبے کے زمانے میں دارالاسلام اور دارالحرب کے غرض مندانہ تصورات پر بہت سا مواد موجود ہے، انیسویں بیسویں صدی میں اس سلسلے میں بہت سی تاویلیں استعماریوں کے مفاد کی تقویت کے لیے کی گئیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی اصلی روح کے مطابق دارالاسلام وہی ہے جہاں مسلمانوں کی اپنی حکومت ہو اور اس میں اسلامی شریعت نافذ ہو۔

مآخذ: (۱) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۲) ابوبکر السرخسی: کتاب المبسوط (جلد دہم فقط)، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۳) وہی مصنف: شرح السیر الکبیر، حیدر آباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۴) امام الشافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۵) یحیی بن آدم: کتاب الخراج، لائڈن ۱۸۹۶ء؛ (۶) ابن ہشام: السیرۃ النبویہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۷) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ؛ (۸) ڈاکٹر محمد حمید اللہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیاسی زندگی، کراچی ۱۳۶۹ھ؛ (۹) وہی مصنف: Muslim Conduct of State حیدر آباد دکن ۱۹۴۱ء؛ (۱۰) وہی مصنف: عہد نبوی کے میدان جنگ، حیدر آباد دکن؛ (۱۱) سید ابوالاعلی مودودی: الجہاد فی الاسلام، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) ابن القیم: احکام اھل الذمہ، دمشق ۱۹۶۱ء۔

○

دَارُالْحَرْب: لفظی معنی لڑائی کی جگہ یا سرزمین جنگ۔ فقہائے اسلام کی علمی اصطلاح میں دارالحرب سے مراد دشمنان اسلام کا وہ علاقہ یا ملک ہے جس کے باشندے دعوت اسلام کو مسترد کر کے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سرکشی اور عداوت کا اظہار کریں اور جہاں اہل اسلام اور اہل ذمہ کی عبادت گاہیں محفوظ نہ ہوں۔ اسی طرح دارالاسلام کا کوئی علاقہ دوبارہ کفار کے قبضے میں چلا جائے تو وہ بھی دارالحرب بن جاتا ہے، بشرطیکہ وہاں اسلامی شریعت کے بجائے کافرانہ قانون نافذ ہو اور وہ علاقہ اہل اسلام کے علاقے کے قریب ہو اور وہاں اہل اسلام اور ان کے اہل ذمہ کا جان و مال اور دین محفوظ نہ ہو۔ بعض علما تو اسلام کی عملداری سے نکل جانے والے علاقے کو اس وقت تک دارالحرب کہنے سے احتیاط برتتے ہیں جب تک اس میں اسلام کا ایک حکم بھی نافذ رہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۴۶۶؛ احکام اھل الذمہ، ۲: ۵۱۷ ببعد)، مگر اس سے یہ دارالاسلام نہیں بن جاتا۔

دین اسلام کی حقیقی روح چونکہ امن و سلامتی ہے اس لیے دنیا کو اسلام کے دامن میں پناہ لینے کی دعوت ضروری ہے۔ یہ دعوت دو طریقے سے قبول کی جا سکتی ہے: حلقہ بگوش اسلام ہو کر، یا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے تابع یعنی مسلمانوں کے ساتھ مشترک شہریت و ریاست قبول کر کے (یعنی اھل الذمہ بن کر)، لیکن کفر و شرک کی جس سر زمین سے اس دعوت حق کے خلاف عناد کا اظہار ہو اور وہاں کے لوگ سرکشی و فساد پر اتر آئیں تو ان کے خلاف طاقت کا استعمال واجب ہو جاتا ہے۔ یہیں سے جہاد کی فرضیت کا سر حقیقی عیاں ہوتا ہے اور شرک و عناد کی سر زمین دارالحرب قرار پاتی ہے (اسلام کا نظریہ جہاد، ص ۹۰ بعد؛ اسلام کا نظام امن، ص ۱۵۲)، امام ابن قیم نے لکھا ہے کہ دارالحرب پر بلاوجہ حملہ جائز نہیں، پہلے دعوت اسلام واجب ہے اور مسترد ہو جانے پر جہاد فرض ہوگا، لیکن اگر دارالحرب دارالاسلام پر حملہ آور ہو تو اس وقت دعوت اسلام کی شرط کے بغیر ہی جہاد فرض ہو جاتا ہے (احکام اہل الذمہ، ۱: ۵)، کفار کی سرزمین جب دارالحرب قرار پا جائے تو اس کے باشندے حربی یا اھل الحرب کہلائیں گے (شرح السیر الکبیر، ۱: ۱۵۲ بعد؛ المبسوط، ۱۰: ۳۴ بعد).

دارالحرب میں مسلمانوں پر ظلم ہو یا مشرکین دارالحرب حملہ آور ہوں تو جہاد بالسیف فرض ہے۔ اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ مشرکین فتنے کا باعث بن سکتے ہوں تو ان کی سرکوبی کے لیے جارحانہ حملہ بھی ضروری ہے (المبسوط، ۱۰: ۲ تا ۴)۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسوہ حسنہ کی پیروی کا حکم ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو پہلے حکمت و موعظت کے ساتھ دعوت اسلام دینے اور احسن طریق سے دلائل پیش کر کے صداقت اسلام منوانے کا حکم ہوا (۱۶ [النحل]: ۱۲۵)، پھر ظالموں کے خلاف جہاد کا حکم ہوا (۲۲ [الحج]: ۳۹)، دارالاسلام مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کے قیام کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرب و جوار کے لوگوں کے علاوہ اس وقت کے بادشاہوں کو بھی قبول اسلام کی دعوت دی اور ان میں سے جس جس نے دعوت اسلام کو مسترد کیا اور سرکشی کی اس کا علاقہ یا ملک دارالحرب اور وہاں کا حکمران طاغی یعنی سرکش قرار پایا اور ان کے خلاف جہاد کا حکم ہوا (سیرۃ ابن ہشام، ۲: ۳۷۳؛ ابن کثیر: السیرۃ النبویہ، ۳: ۴۹۴؛ صبح الاعشیٰ، ۶: ۱۵ بعد؛ البخاری، ۶: ۸ تا ۹).

بلاد اہل الحرب پر اگر لشکر اسلام بزور شمشیر قبضہ کر لے تو ان پر جزیہ عائد کیا جائے گا، وہ اہل الذمہ یا ذمی کی حیثیت سے دارالاسلام کی شہری قرار پائیں گے۔ اگر مغلوب ہونے سے قبل ہی اہل الحرب صلح کی پیشکش کریں تو جو شرائط بھی طے پائیں گی ان پر عمل واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اہل حرب مال کی جس مقدار پر صلح کریں وہ جزیے کی مقدار سے کم نہیں ہونی چاہیے (کتاب الام، ۱: ۱۸۱ تا ۱۸۲؛ المبسوط، ۱۰: ۷۷ بعد)۔ اہل ذمہ میں سے کوئی شخص بھاگ کر دارالحرب میں چلا جائے تو وہ بھی حربی قرار پائے گا اور اس پر اہل الحرب کے قوانین کا اطلاق ہوگا (المغنی، ۹: ۳۵۵)۔ اگر دارالحرب کا کوئی باشندہ مسلمان ہو جائے تو دارالحرب کے فتح ہونے پر اس کی جائیداد مال غنیمت میں شامل نہیں ہوگی، بلکہ اس کی ملکیت میں رہے گی (المغنی، ۹: ۲۵۷؛ شرح السیر الکبیر، ۲: ۹۶ بعد)۔ اگر کوئی مسلمان امان کی صورت میں دارالحرب میں داخل ہو تو وہاں کسی کافر کا خون بہانا، مال لوٹنا یا کسی عورت سے تعرض کرنا حرام ہے (الدر المختار، ۲: ۲۷۳؛ شرح السیر الکبیر، ۲: ۱۰۲).

مآخذ: (۱) ابن قدامہ: المغنی، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۲) مفتی علاء الدین: الدر المختار، لکھنؤ ۱۲۹۴ھ؛ (۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۴) امام شافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۵) ابن القیم: احکام اھل الذمہ، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۶) السرخسی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۷) وہی مصنف: شرح السیر الکبیر، حیدر آباد دکن ۱۳۳۵ھ؛ (۸) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۹) محمد ظفرالدین: اسلام کا نظام امن، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) حیدر زماں صدیقی: اسلام کا نظریہ جہاد، لاہور ۱۹۴۹ء.

○

دارالصُّلح: یعنی صلح کا علاقہ یا سرزمین، فقہاے

اسلام کی علمی اصطلاح میں دار الصلح سے مراد وہ علاقے یا ممالک ہیں جن کے باشندے امام وقت یا اس کے نائب کے ساتھ بعض شرائط پر صلح کر لیں۔ یہ شرائط ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو یک طرفہ ہوں، مثلاً دار الصلح کے باشندے اپنے اوپر بعض مالی ذمے داریاں یا پابندیاں قبول کر لیں یا ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ شرائط طرفین یعنی امام وقت یا اس کے نائبین کے ذمے بھی ہوں اور اہل دار الصلح کے ذمہ بھی ہوں مثلاً اہل دار الصلح کچھ مالی ذمے داریاں اور پابندیاں قبول کر لیں اور امام وقت بعض صورتوں میں ان کی حفاظت اور معاونت کی ذمے داری قبول کر لے (کتاب الام، ۴: ۱۸۱؛ الاحکام السلطانیہ، ص ۳۳ بعد؛ فتوح البلدان، ۱: ۴۱، ۴۳، ۶۶)۔ جب تک دار الصلح کے باشندے مقررہ شرائط کی پابندی کرتے رہیں اس وقت تک ان سے کسی قسم کا تعرض جائز نہیں، لیکن جب وہ کسی شرط کی خلاف ورزی کریں یا دارالاسلام کے خلاف دارالحرب سے تعاون کریں تو اس وقت ان کا ملک دار الصلح نہیں رہے گا، بلکہ دارالحرب بن جائے گا اور ان سے کیا ہوا معاہدہ صلح ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ہوا۔

صلح حدیبیہ کے علاوہ دار الصلح کی کئی ایک تاریخی مثالیں ملتی ہیں، پہلی مثال خود عہد رسالت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہے۔ خیبر سے واپسی پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت محیصہ بن مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کو اہل فدک کی جانب دعوت اسلام دے کر بھیجا، مگر انہوں نے یوشع بن نون یہودی کی قیادت میں اپنی اراضی اور کھجوروں کے باغات میں سے نصف پر صلح کر لی (فتوح البلدان، ۱: ۳۳ بعد)، اسی طرح عہد رسالت میں نجران کے یہود و نصاری نے بھی صلح قبول کی، نجران کے دو مذہبی پیشوا مدینہ منورہ میں حاضر ہوے تو آپ نے انہیں دعوت اسلام دی، پھر دعوت مباہلہ دی، لیکن وہ صلح پر راضی ہو گئے اور دربار نبوت سے صلح کا عہد نامہ لے کر واپس چلے گئے (فتوح البلدان، ۱: ۶۶)۔ حضرت عبداللہ بن سعد بن ابی سرح مصر کے والی بن کر آئے تو اہل نوبہ نے بعض شرائط پر صلح قبول کر لی، صلح کا یہ معاہدہ بعض تبدیلیوں کے ساتھ عباسی خلفا مہدی اور متوکل کے عہد تک قائم رہا (فتوح البلدان، ۱: ۲۸۰ بعد)۔ اسی طرح عہد عثمانی میں الرہا اور ارمینیہ کے باشندوں نے بھی حضرت عیاض بن غنم سے کچھ گندم اور ایک دینار فی آدمی دینے پر صلح کی تھی (فتوح البلدان، ۱: ۲۰۵)۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعد کے حنفی فقہاے دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان دار الصلح یا دار العہد کو ایک مستقل قسم کے طور پر قبول نہیں کرتے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعد کے شافعی فقہا اسے تسلیم کرتے ہیں، لیکن وہ دار الصلح اور دار العہد میں کوئی فرق بیان نہیں کرتے، تاہم امام شافعیؒ کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دار العہد کو عام معنی میں لیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک دار الصلح اس کی ایک خاص صورت ہے، یعنی دار العہد تو ہر وہ زمین ہے جس کے باشندے دارالاسلام سے کوئی باہمی معاہدہ کر لیں، لیکن دار الصلح وہ زمین ہے جس پر لشکر اسلام حملہ آور ہو اور مغلوب ہونے سے قبل ہی وہاں کے باشندے بعض شرائط پر صلح کر لیں (کتاب الام، ۴: ۱۸۱ تا ۱۸۲)۔ الماوردی نے دارالاسلام کے زیر اقتدار آنے والے تین قسم کی ممالک میں سے تیسری قسم (یعنی جو کسی عہد نامے کی رو سے مسلمانوں کے زیر اقتدار آئے) کی دو صورتیں بیان کی ہیں: وہاں کی اراضی یا تو عام مسلمانوں کے قبضہ ملکی میں آجائیں، یا وہ اصلی مالکوں کے قبضے میں رہیں۔ پہلی صورت میں وہاں کے اصلی باشندے ذمی کی حیثیت سے خراج ادا کر کے ان زمینوں کو کاشت کر سکتے ہیں۔ دوسری صورت میں وہ زمینوں کو بطور مستاجر اپنی ملکیت میں رکھ سکتے ہیں اور پیداوار کی ایک مقررہ مقدار جو جزیے کی مقدار سے کسی طرح کم نہ ہو ادا کرتے رہیں گے اور ان کی زمین کو دار الصلح یا دار العہد کی حیثیت حاصل ہوگی (الاحکام السلطانیہ، ص ۳۵ بعد، ۱۳۱ بعد؛ کتاب الام، ۴: ۱۸۲)۔

مآخذ : (۱) البلاذری: فتوح البلدان، بیروت، ۱۹۵۶ء؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۳) امام شافعی: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴) السرخسی: المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۵) وہی مصنف: شرح السیر الکبیر، حیدر آباد (دکن) ۱۳۳۵ھ؛ (۶) ابن القیم: احکام اہل الذمہ، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۷) مفتی علاء الدین: الدر المختار، لکھنؤ ۱۳۲۴ھ؛ (۸)

تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۹) ابو محمد عبداللہ بن قدامہ: المغنی، طبع قاہرہ، بلا تاریخ (۱۰) محمد ظفیر الدین مفتاحی: اسلام کا نظام امن، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) محمد حمید اللہ: Muslim conduct of State، لاہور ۱۹۵۴ء۔

○

الدارمیؒ: ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن الفضل بن بہرام بن عبدالصمد التمیمی السمرقندی، تمیم کی ایک شاخ بنو دارم بن مالک سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے احادیث کی تلاش میں سفر کیے اور انہیں عراق، شام اور مصر کے متعدد مستند علما سے حاصل کیا۔ ان لوگوں میں جنھوں نے ان کی سند پر احادیث روایت کیں، مسلم بن الحجاج اور ابو عیسیٰ الترمذی تھے۔ الدارمی سادگی اور تقوی کی زندگی بسر کرتے تھے، جو مطالعے کے لیے وقف تھی۔ وہ اپنے علم حدیث، ثقاہت، صداقت اور اصابت رائے کی وجہ سے مشہور تھے۔ انہیں سمرقند میں قاضی کے عہدے کی پیش کش کی گئی مگر انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ سلطان کے اصرار پر یہ عہدہ قبول تو کر لیا، لیکن ایک ہی فیصلہ دینے کے بعد معذرت کی، جسے قبول کر لیا گیا۔ وہ ۱۸۱ھ/ ۷۹۷ء میں پیدا ہوے اور ۲۵۵ھ/ ۸۶۹ء میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی تحریریں زیادہ تر حدیث سے متعلق تھیں، لیکن تفسیر قرآن لکھنے کا بھی انہیں امتیاز حاصل ہوا۔ الخطیب البغدادی کہتا ہے کہ دارمی نے المسند اور الجامع تالیف کیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی کتاب کے مترادف نام ہوں۔ براکلمان نے المسند الجامع لکھا ہے (تعریب، ۳: ۲۰۰)۔ دارمی کے مجموعۂ احادیث کو عام طور پر المسند کہتے ہیں (طبع کانپور ۱۲۹۳ھ، حیدر آباد ۱۳۰۹ھ، دہلی ۱۳۳۷ھ، دمشق ۱۳۴۹ھ)، لیکن یہ نام فقط اسی صورت میں موزوں ہو سکتا ہے جب اسے اس وسیع مفہوم میں لیا جائے، جو قدیم زمانے میں رائج تھا ورنہ اسے السنن کہنا چاہیے اور عام طور پر سنن الدارمی کے نام سے مشہور بھی ہے کیونکہ اس میں احادیث کو موضوع کے اعتبار سے مرتب کیا گیا ہے نہ کہ رواۃ کے ناموں کے اعتبار سے مطبوعات میں اس کا نام الجامع الصحیح.... فی السنن تحریر کیا ہے۔ اس تالیف کو صحاح ستہ کے برابر کی حیثیت نہیں دی گئی، لیکن ابن حجر العسقلانی نے اسے ابن ماجہ کی سنن سے افضل قرار دیا ہے۔ یہ صحاح ستہ کی ہر کتاب سے کہیں چھوٹی ہے۔ حاجی خلیفہ ان کی دیگر تین تصنیفات کا ذکر کرتا ہے، ان میں سے دو الدارمی کی مسند کے اقتباسات ہیں، لیکن وہ محفوظ نہیں ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن ابی حاتم: کتاب الجرح و التعدیل، حیدر آباد ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۳ء، ۲: ۲، ۹۹؛ (۲) تاریخ بغداد، ۱۰: ۲۹ تا ۳۲؛ (۳) السمعانی، ص ۲۱۸، الف ب؛ (۴) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۲: ۱۰۵ بعد؛ (۵) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۵: ۲۹۴ تا ۲۹۶؛ (۶) ابن الصلاح: علوم الحدیث، حلب ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۱ء، ص ۳۲؛ (۷) ابن العماد: شذرات، ۲: ۱۳۰؛ (۸) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل Flugel، ۲: ۴۹۲، ۳: ۶۲۸، ۵: ۱۰۹ بعد، ۵۳۰، ۵۳۹ بعد؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۲۸-۱۹۳۰ء ص ۸۵۷ بعد؛ (۱۰) براکلمان ۱: ۱۷۱ بعد، تکملہ، ۲۷۔

○

دَاعِی: (داعیہ) "وہ شخص جو (کسی مسلک کی طرف) بلاتا ہے"۔ یہ لقب سواد اعظم سے الگ دعوت دینے والے فرقوں نے اپنے بڑے بڑے مبلغین کو دیا۔ بظاہر سب سے پہلے یہ لقب متقدمین معتزلہ [رک باں] نے استعمال کیا، لیکن زیادہ غالی شیعوں میں یہ نام خصوصیت کے ساتھ استعمال کیا گیا۔ خراسان میں عباسیوں کے حامیوں میں بھی مستعمل ہوا، نیز بعض موقعوں پر اسے زیدیوں نے بھی استعمال کیا۔ ابوالخطاب کے متبعین کو بھی یہ لقب دیا گیا تھا۔ اسمٰعیلیوں اور ان کے ساتھ کی تحریکوں میں اسے خاص اہمیت دی گئی (ان تحریکات کا نام "دعوی" رکھا گیا تھا) جہاں یہ لقب ہر اس عہدیدار کو دیا جاتا تھا جو "امام" کا منظور کردہ نمائندہ ہوتا تھا۔

جب اسمٰعیلی تحریک اپنے عروج پر تھی تو اسمٰعیلیوں میں "دعاۃ" (داعیوں) کی تنظیم مذہبی عہدے داروں کے طور پر کی گئی (انہیں عیسائی اسقفوں کے مماثل بیان کیا گیا ہے)۔ مختلف عہدے داروں کو ان کے درجے کے مطابق جو لقب دیے جاتے تھے وہ موقع محل کے لحاظ سے کئی قسم کے ہوتے تھے (اور غالباً درجہ مقرر کرنے کے طریقے کی پابندی سختی کے ساتھ نہیں کی

جاتی تھی)۔ داعیوں کا سردار، جو امام کی طرف سے بولنے کا مجاز ہوتا تھا باب یا داعی الدعاہ کہلاتا تھا۔ بڑے بڑے داعیوں کو رسماً کم سے کم بارہ چوٹی کے داعیوں کو "حجہ" یعنی صداقت کی دلیل اور شاید ابتدائی زمانے میں "نقیب" لقب ملتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے ان میں سے ایک کے ماتحت ایک ضلع (جزیرہ) ہوتا تھا جہاں "دعوے" کی تبلیغ کی جاتی تھی۔ بعض تصانیف میں حجہ کو "لاحق" اور "داعی" کو "جناح" کہا گیا ہے (دیکھیے Studies in Early Persian :W.Ivanow Islamism، لائڈن ۱۹۴۸ء، بار دوم، بمبئی ۱۹۵۵ء، باب ۲).

اس جگہ کے علاوہ جہاں امام کی حیثیت بااختیار خلیفہ کی ہوتی تھی، باقی مقامات پر دعوے کی تلقین پوشیدہ طور پر خفیہ تحریک کے ذریعے کی جاتی تھی۔ اس لیے اس علاقے میں جو اسمٰعیلیوں کے تسلط میں ہوتا داعی کا درجہ بلند ہوتا تھا (داعی الدعاۃ تمام سرکاری مذہبی امور کے محکمے کا سربراہ ہوتا تھا اور بظاہر اس کا مرتبہ وزیر کے برابر ہوتا تھا، بشرطیکہ داعی الدعاۃ اور وزیر کا عہدہ ایک ہی شخص کے پاس نہ ہو)۔ بعض داعی فوجی قائد کے فرائض بھی انجام دیتے تھے، خاص کر فاطمیوں کی حکومت قائم ہونے سے پہلے (مثلاً قرمطی قائدین ابوعبداللہ الشیعی، جس نے بربر کو اس بغاوت پر آمادہ کیا تھا جس سے مغرب میں المہدی کا اقتدار قائم ہوا)۔ آگے چل کر بھی داعیوں کو سیاسی ساز باز میں مہارت رکھنی پڑتی تھی، چنانچہ بعض نے اس کی کوشش بھی کی کہ مقامی دربار سلطنت کے سربر آوردہ لوگوں، بلکہ خود امیر کو بھی اپنے فرقے میں داخل کریں۔ اس کے باوجود داعی عموماً آزاد علما ہوتے تھے اور باہم بڑے زور دار مذہبی اور فلسفیانہ مجادلے اور مناظرے کرتے رہتے تھے۔ کلاسیکی فاطمی اسمٰعیلیوں میں جو مختلف فرقے پیدا ہوئے، ان سب میں داعی کا مفہوم مختلف رہا ہے۔ شروع شروع کے دروزیوں میں داعی ایک ہی قسم کے فرائض انجام دیتے تھے، اور ان کا درجہ "حدود عظمی" کی پانچویں حد "تالی" (بہاء الدین) سے براہ راست تعلق رکھتا تھا۔ کائناتی نظام کے لحاظ سے وہ "جد" (کوشش) کا جسمانی مظہر تھا۔ آگے چل کر ان کی ضرورت باقی نہ رہی۔ ایران کے عہد سلجوقیہ میں "نزاری" (حشیشین) اسمٰعیلی نظام کے وارث ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام داعی اصفہان کے تحت تھا۔ داعی اس فرقے کے بڑے سردار کا معمولی لقب ہو گیا، جس کا صدر مقام حسن بن صباح کے زمانے سے الموت ہوا۔ یہاں تک کہ ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۴ء میں اس وقت داعی نے اپنے اصلی امام ہونے کا اعلان کر دیا۔ یمن کا طیبی "دعوی" سرکاری فاطمی نظام سے علیحدہ ہو کر ایک الگ نظام کی صورت میں قائم ہوا اور داعی مطلق کے تحت جو اپنے آپ کو ان اصلی اماموں کا نمائندہ کہتا تھا، جو اب نظروں سے غائب ہیں، ایک علیحدہ فرقہ وجود میں آیا۔ یہ داعی پوری برادری پر مکمل اختیار رکھتا تھا اور طیبیوں میں اس کے شخصی طور پر متعین کرنے کے سلسلے میں بارہا اختلاف پیدا ہوئے۔ بیسویں صدی کے درمیانی عرصے میں دو بڑے داعی پیدا ہوگئے جو آپس میں رقابت رکھتے تھے۔ ایک تو مقررہ رسم کی بنا پر یمن میں مقیم ہے (سلیمانی) اور دوسرا بمبئی میں رہتا ہے (داؤدی).

مآخذ: مآخذ کے لیے دیکھیے مقالہ اسماعیلیہ بذیل مادہ.

○

داؤد علیہ السلام: اللہ تعالی کے اولوالعزم پیغمبر، جو بنی اسرائیل کی ہدایت و رہنمائی کے لیے مبعوث ہوئے اور جن کا ذکر قرآن کریم میں سولہ مقامات پر نو سورتوں میں وارد ہوا ہے (دیکھیے النجار، ص ۳۰۳ و سیوحاروی، ۲: ۱۵۵)، آپ کا سلسلۂ نسب گیارہ پشتوں سے حضرت ابراہیمؑ سے جا ملتا ہے (البدایۃ و النہایۃ، ۲: ۹).

بنو اسرائیل کا جو لشکر طالوت کی قیادت میں جالوت کے خلاف برسرپیکار تھا اس میں ایک نوجوان بھی تھا، جس نے جالوت اور طالوت کی جنگ میں نمایاں بہادری دکھائی (الثعلبی، ص ۲۰۷) یہ جری اور باہمت نوجوان حضرت داؤدؑ ہی تھے۔ قتل جالوت کے بعد اللہ تعالی نے حضرت داؤدؑ کو شہرت و عظمت کے ساتھ سلطنت اور حکمت (نبوت) بھی عطا کر دی (۲[البقرہ]: ۲۵۱، البدایۃ والنہایۃ، ۲ تا ۱۰).

حضرت داؤد علیہ السلام پر اللہ تعالی نے جو خاص فضل اور انعام فرمایا تھا قرآن مجید نے اس کا خصوصی اہمیت کے ساتھ

ذکر کیا ہے (۳۴ سبا: ۱۰)؛ ان انعامات خاصہ کی قرآن کریم نے تفصیل بھی بیان کی ہے: (۱) اللہ تعالیٰ نے پہاڑوں اور پرندوں کو ان کا مطیع بنا دیا تھا، جو صبح و شام ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرتے تھے (۳۴[سبا]:۱۰؛ ۳۸ [ص]: ۱۷ تا ۱۹)؛ (۲) اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ اور ان کے بیٹے حضرت سلیمانؑ کو پرندوں کی بولیوں (منطق الطیر) کی تعلیم اور فہم عطا کیا تھا (۲۷ [النمل]:۱۷)؛ (۳) اللہ تعالیٰ نے لوہے کو ان کے لیے موم کی طرح نرم کر دیا تھا اور وہ اسے جس طرح چاہتے موڑ لیتے تھے (۳۴[سبا]:۱۰، البدایہ والنہایہ، ۲: ۱۱؛ النجار، ص ۳۱۰)؛ (۴) اللہ تعالیٰ نے انہیں زرہ سازی کا فن عطا کیا جس سے وہ اپنی روزی اپنے ہاتھ سے کماتے تھے، چنانچہ حدیث نبوی میں وارد ہوا ہے کہ "انسان کا بہترین رزق وہ ہے جو وہ اپنے ہاتھ سے کما کر کھائے اور اللہ کے نبی داؤد اپنے ہاتھ کی محنت سے اپنی روزی کماتے تھے (۲۱[الانبیاء]:۸۰، ۳۴[سبا]:۱۰، البدایہ و النہایہ، ۲: ۱۱؛ البخاری، ۲: ۵)۔ مؤرخین نے بیان کیا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کو خدا نے ساری اقوام کے تمام خطوں کی حکومت عطا کی تھی جس میں شام، عراق، فلسطین اور جزیرہ عرب کے بعض حصے بھی شامل تھے (البدایہ والنہایہ، ۲: ۱۲؛ الثعلبی، ص ۲۱۲؛ سیوھاروی، ۲: ۱۵۷)؛ (۶) خدا نے انہیں حکمت اور فصل الخطاب یعنی منصب نبوت اور خطابت کی فصاحت اور صحیح فیصلے کی قوت بخشی تھی (۳۸[ص]: ۱۹)؛ (۷) قرآن کریم نے جن کتب سماویہ کا ذکر کیا ہے ان میں زبور بھی ہے، جو اللہ تعالیٰ نے داؤد علیہ السلام پر نازل فرمائی تھی (۴[النساء]: ۱۶۳؛ ۱۷[بنی اسرائیل]: ۵۵) اور اسی زبور میں اللہ تعالیٰ نے ذکر کے بعد یہ لکھ دیا تھا کہ زمین کے وارث اس کے نیک بندے ہوں گے (۲۱[الانبیاء]:۱۰۵) اور ایک روایت کی رو سے زبور، جو مواعظ و حکم کا مجموعہ تھا، رمضان میں نازل ہوئی تھی (البدایہ والنہایہ، ۲: ۱۲)؛ (۸) زہد و عبادت میں اللہ تعالیٰ نے انہیں انہماک بخشا تھا، جو انسانیت کے لیے ایک نمونہ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ وہ نصف شب تک آرام کرتے، تہائی رات عبادت میں بسر کرتے اور ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن افطار کرتے تھے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "اللہ کے نزدیک پسندیدہ نماز داؤدؑ کی نماز ہے اور اللہ کے نزدیک پسندیدہ روزہ داؤد کا روزہ ہے (البدایہ والنہایہ، ۲: ۱۰؛ الثعلبی، ص ۲۱۲)؛ (۹) حضرت داؤدؑ کو اللہ تعالیٰ نے خوش گلو بنایا تھا، چنانچہ لحن داؤدی ضرب المثل بن چکا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ابو موسیٰ اشعری کی شیریں آواز کو سنتے تو فرماتے کہ ابو موسیٰ کو اللہ تعالیٰ نے لحن داؤدی عطا فرمایا ہے (البدایہ والنہایہ، ۲: ۱۱، الثعلبی، ص ۲۱۰؛ النجار، ص ۳۱۱)۔

قرآن کریم میں حضرت داؤد علیہ السلام کی ایک آزمائش کا بھی ذکر ہے (۳۸[ص]:۲۱ تا ۲۶)، جس کے مطابق دو شخص مقدمہ لے کر آئے ایک کی ناوے دنبیاں تھیں اور دوسرے کی ایک دنبی تھی اور ناوے والا وہ ایک بھی لینا چاہتا تھا۔ حضرت داؤدؑ نے مدعی کی بات سنتے ہی فیصلہ سنا دیا اور اس راہ بری پر اللہ تعالیٰ کے حضور سجدہ شکر بجا لائے (البدایہ والنہایہ، ۲: ۱۳ بعد؛ الثعلبی، ص ۲۱۳ بعد)۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

داؤد بن علی بن خلف : الاصفہانی، ابوسلیمان،

فرقہ ظاہریہ جسے داؤدیہ بھی کہا جاتا ہے، کا امام فقہ۔ یہ اس گروہ کا انتہا پسند نمائندہ ہے جو عقل و استدلال کو بالکل چھوڑ کر فقط ظاہر قرآن مجید اور حدیث پر اعتماد کرتا ہے۔ داؤد نے ذاتی رائے ہی کا انکار نہیں کیا، جیسے الشافعی[رک بآں]نے کیا تھا، بلکہ جہاں تک اس کا بس چلا، باقاعدہ تمثیلی استدلال (قیاس) کو بھی، جسے الشافعی نے قبول کیا تھا اور اس کے قواعد مرتب کرنے کی کوشش کی تھی، رد کر دیا اور اپنا مسلک یہ مقرر کیا کہ قرآن حکیم اور حدیث کے صرف ظاہری یا لغوی معنی لینے چاہئیں، اس نے اجماع کے تصور کو بھی صحابہؓ کے اتفاق رائے تک محدود کر دیا اور کسی ایک ہی امام کی تقلید کو بھی، جو دیگر مذاہب فقہ میں ان دنوں عام ہو گئی تھی، رد کر دیا۔ ان تمام امور میں اس کا مسلک امام الشافعی اور ان کے مذہب فقہ کے صرف ایک پہلو کو اتمام و اکمال کے ساتھ پیش کرتا ہے۔

داؤد کا گھرانا اصفہان کے قریب کے ایک گاؤں سے تعلق رکھتا تھا، وہ ۲۰۰۔ ۲۰۲ھ/ ۸۱۵۔ ۸۱۸ء میں کوفے میں

میں پیدا ہوا۔ اس نے بصرے، بغداد اور نیشاپور کے مشہور اساتذہ سے حدیث پڑھی اور اس کے بعد بغداد میں سکونت اختیار کر لی، جہاں معلم اور مفتی کی حیثیت سے اس کی بڑی قدر کی جانے لگی۔ اس کے تذکرہ نویس اس کے زہد و تقوی اور عجز و انکسار کی بڑی مدح کرتے ہیں۔ خاص فقہ میں اس کے اساتذہ کے نام معلوم نہیں۔ اس کا باپ حنفی تھا اور خود اسے امام الشافعیؒ کا ایک "متعصب" مقلد قرار دیا گیا ہے اور یہ تعریف اس کے اپنے مسلک کی ابتدا اور اس کے بعد کے ارتقا دونوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ مذہب شافعی کے علما کے تذکروں میں اسے ایک معزز مقام حاصل ہے۔

دینیات میں اس کی یہ رائے بیان کی جاتی ہے کہ قرآن مجید، جو لوح محفوظ کے اندر موجود ہے، غیر مخلوق ہے باستثنا ان نقول کے جو وقتاً فوقتاً معرض وجود میں آتی رہتی ہیں۔ کہتے ہیں کہ امام احمدؒ بن حنبل نے اسی بنا پر اس سے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا۔

داؤد متعدد رسائل کا مصنف ہے (اس کی تصنیفات کی کم و بیش ہم عصر فہرست کتاب الفہرست میں دیکھیے)، جن میں سے بعض تو بہت ہی طویل تھے (جن کے ورق تین ہزار تک ہیں)۔ ان میں اصول شرع اور قانون موضوعہ کے تمام شعبے (فروع) درج ہیں۔ ان میں سے کوئی کتاب باقی نہیں رہی۔ اب ان کے عقیدے کی تفصیلی توضیحات ہمیں صرف متاخرین کی تصنیفات ہی میں مل سکتی ہیں۔ ایک حنبلی مصنف محمد الشلی (۱۳۰۷ھ / ۱۸۸۹-۱۸۹۰ء) نے دمشق کے مفتی محمود بن حمزہ الاقندی الحمزاوی (م ۱۳۰۵ھ / ۱۸۸۷-۱۸۸۸ء) کے ایما پر ان میں سے بہت سی آرا کو ایک جگہ جمع کیا اور ان کا موازنہ مشابہ حنبلی عقائد کے ساتھ کیا ہے (رسالہ فی مسائل الامام داؤدی الظاہری، دمشق ۱۳۳۰ھ)۔ مرور زمانہ سے ظاہریہ کتب فکر نابود ہو گیا اور یہی وجہ ہے کہ اجماع علما کا تعین کرتے وقت ظاہریہ فرقے اور ان کے امام داؤد کی آرا کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا، اگرچہ بعض علمائے شافعیہ، کم از کم نظریاتی اعتبار سے، ان کی بابت زیادہ مصالحانہ رائے رکھتے ہیں (دیکھیے النووی اور زیادہ تفصیل کے لیے السبکی)۔ داؤد کا انتقال بغداد میں ۲۷۰ھ / ۸۸۴ء میں ہوا اور وہیں اسے دفن کیا گیا۔ اس کا بیٹا محمد بن داؤد ایک مشہور ادیب تھا۔

مآخذ : (۱) الفہرست، ۱: ۲۱۶ ببعد؛ (۲) تاریخ بغداد، ج ۸، عدد ۴۳۷۳؛ (۳) السمعانی، بذیل مادہ الظاہری؛ (۴) ابن الجوزی: المنتظم، ۵/ ۲، عدد ۱۶۴؛ (۵) النووی: Biographical Dictionary، طبع وستنفلٹ، ص ۲۳۶ ببعد؛ (۶) ابن خلکان، بذیل مادہ؛ (۷) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۱۸۴ ببعد؛ (۸) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۴۲ ببعد؛ (۹) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱۱: ۴۷۔

○

اَلدَّجّال

اَلدَّجّال : (ع) مادہ دجل، صیغہ مبالغہ، بمعنی حقیقت کو چھپانے والا، سب سے بڑا دھوکے باز اور چالباز (لسان العرب، بذیل مادہ دجل)۔ مادہ دجل کے اصل معنی ہیں: (۱) خلط (یعنی غلط ملط کر دینا)؛ (۲) تلبیس (شیطانی چالوں سے دوسروں کو دھوکے اور التباس میں ڈالنا)؛ (۳) تمویہ (ملمع سازی کرنا، حقیقت کو چھپانا)؛ (۴) کذب (جھوٹ بولنا اور غلط بیانی کرنا)، گویا دجال میں یہ تمام اوصاف بدرجۂ اتم پائے جاتے ہیں۔ دجال کی جمع دجالون اور دجاجلہ آتی ہے (لسان العرب، مادہ دجل؛ الفائق، ۱: ۳۸۶؛ ابن الاثیر، ۲: ۱۴)۔

اسلامی اصطلاح میں دجال سے مراد جھوٹا مسیح (المسیح الدَّجّال) ہے اور اس کا دجل اس کی جادو گری اور کذب و فریب ہے (لسان العرب، مادہ دجل)۔ بقول ابن الاثیر (۲/ ۱۴) دجال وہ ہے جو آخری زمانے میں ظاہر ہوگا اور الوہیت کا دعوی کرے گا۔ ابن خالویہ کے نزدیک دجال کے مفہوم کی بہترین تشریح وہ ہے جو ابو عمرو نے کی ہے یعنی المموّہ الکذاب (حقیقت کو چھپانے والا سب سے بڑا جھوٹا انسان)۔

بقول ابن سیدہ مسیح دجال ایک یہودی ہوگا (لسان العرب، مادہ دجل)۔ بعض احادیث کے مطابق دجال کا خروج و ظہور علامات قیامت میں سے ہے (دیکھیے بخاری و مسلم) اور زمانے کے لحاظ سے یہ امام مہدی کے ظہور کے بعد ظاہر ہوگا اور ان سے اس کا مقابلہ ہوگا۔ مکان کے لحاظ سے دجال کا ظہور اولاً عراق و شام کے درمیان ہوگا اور وہ نبوت کا دعوی کرے

گا پھر وہ اصفہان کی طرف جائے گا جہاں وہ خدائی کا دعویٰ کرے گا اور ستر ہزار یہودی اس کی پیروی کریں گے (صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲ و ۲۲۶۶)۔ دجال کا ظہور مشرق کے کسی علاقے سے ظاہر ہوگا (سنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب ۳۳) جن میں خراسان اور اصفہان کا نام بھی آتا ہے (مسند احمد، ۱: ۴ تا ۷، ۳: ۲۲۴، ۶: ۱۲۵) اور اس کے ظہور سے پہلے بڑی قحط سالی ہوگی اور لوگوں کو سختی کا سامنا ہوگا (مسند احمد، ۶: ۷۵ بعد)۔

دجال کی علامات بھی احادیث میں بیان ہوئی ہیں مثلاً وہ کانا ہوگا اور اس کی آنکھ میں پھلی ہوگی، جو سبز رنگ کے شیشے کی بنی ہوئی معلوم ہوگی، اس کے بال حبشیوں کی طرح گھنگریالے ہوں گے اور گلا چوڑا چکلا ہوگا اور اس کی پیشانی پر "کافر" لکھا ہوگا (البخاری، کتاب الانبیاء، باب ۳، ۸، صحیح مسلم، ص ۲۲۴۸ بعد، ابو داؤد طیالسی، مسند، حدیث نمبر ۵۴۴، ۲۵۳۲)۔ دجال کے پاس ایک باغ ہوگا جسے وہ جنت کہے گا، اور آگ ہوگی جسے وہ دوزخ کا نام دے گا اور اس کے ہاتھ سے خرق عادات ظاہر ہوں گے، جیسے آسمان سے مینہ برسانا، درختوں کو پھل لگانا، شیاطین کو لوگوں کے مردہ ماں باپ کی شکل میں زمین کے اندر سے نکالنا اور یوں تیزی سے دنیا میں ادھر سے ادھر جانا جس طرح ہوا پر بادل تیرتے جاتے ہیں وغیرہ (شاہ رفیع الدین، ص ۹ بعد؛ صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲ بعد)۔

دجال کی فتنہ پردازی کی مدت چالیس دن (یا چالیس سال) ہوگی، پہلا دن ہمارے عام سال کے برابر ہوگا، دوسرا دن ایک ماہ کے برابر، تیسرا دن ایک ہفتے کے برابر، اور باقی دن عام دنوں کی مانند ہوں گے (صحیح مسلم، ص ۲۲۵۲)، دجال تمام دنیا پر فتح پالے گا مگر مکے اور مدینے میں داخل نہیں ہو سکے گا (حوالۂ سابق)۔ دجال کی فوج جب مدینے کے قریب آئے گی تو شہر میں تین مرتبہ زلزلہ آئے گا جس کے باعث بد عقیدہ اور منافق لوگ خائف ہو کر نکلیں گے اور دجال کے پھندے میں گرفتار ہو جائیں گے۔

دجال کے پیرو کاروں میں زیادہ تر یہودی، بد عقیدہ، منافق، کافر اور عورتیں ہوں گی (صحیح مسلم، ص ۲۲۶۶؛ مسند احمد، ۲/ ۶۷، ۲۳۸)۔

احادیث کی رو سے دجال کا دور حکومت گزارنے کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی جامع مسجد کے مشرقی منارے پر نازل ہوں گے، جہاں امام مہدی اپنی فوج کے ساتھ موجود ہوں گے جن کی اقتدا میں حضرت عیسیٰ نماز پڑھیں گے اور ان کی قیادت میں شریک لشکر ہو کر لدّ کے مقام پر اپنے ہاتھوں سے دجال کو قتل کر دیں گے (لد بیت المقدس کے قریب ایک شہر ہے)۔ اس کے بعد اس کے متبعین، جو اکثر یہودی ہوں گے، ادھر ادھر پناہ کی تلاش میں بھاگیں گے، مگر انہیں کہیں پناہ نہیں ملے گی (مسند احمد، ۲: ۶۷)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فتنۂ مسیح دجال سے بچنے کے لیے دعا بھی سکھائی ہے۔

مآخذ: (۱) مسلم: الجامع الصحیح، ج ۴، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال؛ (۲) ابوداؤد: سنن ابی داؤد؛ (۳) ابن ماجہ، سنن؛ (۴) البستانی: دائرۃ المعارف، ۷: ۲۴۴ بعد، بیروت ۱۸۸۴ء؛ (۵) المسعودی: مروج الذهب، ۴: ۲۸؛ (۶) شاہ رفیع الدین: علامات قیامت، کراچی ۱۹۴۷ء؛ (۷) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الفتن، باب ۲۶ (ذکر الدجال)، و باب ۲۷ (لا یدخل الدجال المدینہ)؛ (۸) مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ۔

○

الدَّرَزی: (=الدُّرْزی)، ابوعبداللہ محمد بن اسمعیل، ان لوگوں کے حلقے کا ایک فرد جنہوں نے فرقہ دروز کی بنیاد رکھی۔ وہ عرب نہیں تھا اور دروز کی مذہبی کتابوں میں اس کا نام نشتکین لکھا ہے۔ بقول النویری (جواسے أنوش تکین کہتا ہے) وہ مخلوط ترکی نسل کا تھا اور بخارا سے آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۴۰۷-۴۰۸ھ/ ۱۰۱۷-۱۰۱۸ء میں مصر آیا اور اسمٰعیلی "داعی" تھا [رک بہ داعی، اسمٰعیلیہ]۔ وہ خلیفہ الحاکم کا بہت ہی منظور نظر تھا، یہاں تک کہ لوگ کہتے ہیں کہ اعلیٰ عہدیداروں کو بھی اس کی نظر عنایت کا طلبگار ہونا پڑتا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ٹکسال میں ملازم رہا ہو۔ حمزہ الزام دیتا ہے کہ اس نے سکوں میں بدعنوانیاں کیں۔

اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے برملا الحاکم کی الوہیت کا اعلان کیا۔ اس پر یہ الزام بھی لگایا جاتا

ہے کہ وہ عقیدۂ تناسخ اور شراب خوری اور نکاح محرمات کی بابت "اباحت" (antinomianism) کی تعلیم دیتا تھا، گو متوخرالذکر کا بہت ہی کم امکان ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے کلیدی رسالے کی تعلیم یہ تھی کہ (اللہ کی) روح، جو حضرت آدمؑ میں حلول کر گئی تھی، حضرت علیؓ میں اور پھر (اماموں کے ذریعے) الحاکم میں منتقل ہوئی ہے۔ حمزہ نے بذات خود الدرزی کو یہ بات جتانا ضروری خیال کیا کہ باطنی صداقت اور اس کی ظاہری صورت ہمیشہ اکٹھی پائی جاتی ہیں۔ وہ اسے یہ الزام بھی دیتا ہے کہ اس نے الحاکم کی فقط انسانیت کو تو پہچانا ہے، لیکن نعوذباللہ اس کی الوہیّت کو نہیں، جو حمزہ کی نظر میں الحاکم کو حضرت علیؓ کا عین سمجھنے کا نتیجہ ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الدرزی نے الحاکم کے مداحوں میں سے، بظاہر خود الحاکم کی رضامندی سے، اپنے متعدد پیرو بنالیے تھے۔ حمزہ، جو کھلم کھلا الحاکم کی درگاہ میں افضلیت کا دعویدار تھا، الدرزی کو نافرمان اور اپنی مرضی سے بے سوچے سمجھے کام کرنے والا خیال کرتا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الدرزی نے غالبًا ۴۰۸ھ/ ۱۰۱۷-۱۰۱۸ء میں الحاکم کی خفیہ (نہ کہ علانیہ) رضامندی سے، الحاکم کی الوہیت پر ایمان لانے کا علی الاعلان مطالبہ کیا۔ بقول سبط ابن الجوزی یہ مطالبہ اس نے قاہرہ کی بڑی مسجد جامع میں اپنا رسالہ پڑھنے کے ذریعے کیا۔ اس سے متعدد بلوے ہوگئے، جنھوں نے حمزہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور بظاہر اس پوری تحریک کو لوگوں کی نظروں سے گرا دیا۔ غالبًا یہی بات تھی جس نے حمزہ کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنی تبلیغ کو ۴۰۹ھ کے دوران میں ملتوی کردے۔ دروزی بیانات رمزی ہیں اور دیگر بیانات میں کئی واقعات کو بظاہر خلط ملط کر دیا گیا ہے اور ان میں بلووں اور الدرزی کی موت کو مبہم چھوڑ دیا ہے۔ حمزہ کے خطوط، بابت ۴۱۰ھ/ ۱۰۱۹-۱۰۲۰ء، میں اس کی موت کسی گزشتہ واقعے کے طور پر مذکور معلوم ہوتی ہے۔ دروزی شارح اسے ۴۱۰ھ میں بتاتا ہے اور بین السّطور اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ خود حمزہ تھا جس نے الدرزی اور دوسروں کو الحاکم کے سامنے مجرم قرار دیا اور الحاکم کے حکم سے اسے مروا ڈالا۔ اس کے بعد حمزہ نے اس کے مریدوں کو اپنا مرید بنانے کی کوشش کی اور وعدہ کیا کہ وہ بعض ان لوگوں کے لیے جو قید میں تھے الحاکم سے سفارش کرے گا۔

سبط ابن الجوزی کے نزدیک الدرزی الحاکم کے حکم سے چپکے سے شام چلا گیا تھا تاکہ وہاں تبلیغ کرے، کیونکہ وہاں کے لوگ نئی باتوں کو قبول کر لیتے ہیں۔ یہ قول دروزی فرقے کے ملک شام میں جگہ بنا لینے کی ایک بعد از وقت توجیہ معلوم ہوتا ہے، پھر اسی الدرزی کا نام "دروزی" (بہ ضمہ اول کی صورت میں) پورے "دروزی" فرقے پر عائد کر دیا گیا، غالبًا اس لیے نہیں کہ اسی نے سب سے پہلے ان اہل شام کا مذہب تبدیل کروایا (واقعہ یہ ہے کہ مقامی روایت اس کام کو دوسروں کی طرف منسوب کرتی ہے)، بلکہ اس لیے کہ پوری تحریک شروع میں عوام کے دلوں میں اسی کے نام سے وابستہ تھی۔ اسی وجہ سے الانطاکی "درزیہ" کے نام کا اطلاق خود حمزہ کے متبعین پر کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جو مخرب اخلاق تعلیمات یا بدکاریاں مابعد کے دروز میں رائج تھیں، ان کی ابتدا کا سراغ الدرزی تک پہنچتا ہے، مگر اس کی تائید نہیں ہوتی۔

مآخذ : (۱) کامل الغزی: نہر الذہب، ۱: ۲۱۴، حلب ۱۹۲۶ء؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، ۴: ۱۸۴؛ (۳) المحبی: خلاصہ الاثر، ۳: ۲۶۸؛ (۴) ابراہیم الاسود: تنویر الاذہان، ۲: ۱۱۰ تا ۱۲۶، بیروت ۱۹۲۵ء؛ (۵) بندلی جوزی: تاریخ الحرکات الفکریہ فی الاسلام، ۱: ۸۹ تا ۱۲۱؛ (۶) کرد علی: خطط الشام، ۶: ۲۶۸ تا ۲۷۳، حمزہ کے خطوط میں یہ خصوصیت قابل لحاظ یہ ہیں: (۷) الغایۃ والنصیحۃ؛ (۸) الرضا والتسلیم؛ (۹) السبحۃ الکائنۃ۔

○

دَرْقاوِی : (ج: درقاوہ)، ایک دینی برادری، جو اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایک ادریسی شریف مولای العربی الدرقاوی نے شمالی مراکش میں قائم کی۔ درقاوی کی وجہ تسمیہ کی بابت یہ خیال کیا گیا ہے کہ اس کے اجداد میں ایک شخص ابو درقہ کہلاتا تھا، جس کے معنی ہیں چمڑے کی ڈھال والا۔ یہ ادریسی ایک اور ادریسی شریف علی بن عبدالرحمن الجمال کا فاس میں شاگرد رہا تھا جو صوفیہ کے سلسلہ شاذلیہ کا مستند

پیر تھا اور جس کے انتقال کے بعد ادریسی نے اسی کی تعلیم سے متاثر ہو کر یہ برادری قائم کی۔ شروع میں اس کا مرکز زاویہ بوبریح تھا' جو قبیلہ بنو زروال کے علاقے میں اود ورغہ Oued wargha ندی کے دائیں کناری پر واقع تھا۔ پھر ۱۸۶۳ء کے بعد یہ مرکز زاویہ امجوط Amadjdjut میں منتقل ہوگیا' جہاں وہ آج تک موجود ہے اور جہان ہر سال ستمبر کے آخر میں اس برادری کے افراد سالانہ عرس ("موسم") مناتے ہیں۔ اس موقع پر یہاں بہت سے زائرین آتے ہیں۔

درقاوہ برادری سب سے زیادہ مراکش کے شمالی اور مشرقی حصے میں اور الجزائر کے مغرب میں پھیلی ہوئی ہے۔ مراکش میں خاص طور پر معاشرے کے ہر طبقے کے لوگ اس کے ارادات مندوں میں موجود ہیں' جن میں شاہی شریفی خاندان بھی شامل ہے' چنانچہ سلطان مولاے عبدالرحمن (۱۸۲۲ تا ۱۸۵۹ء) اور مولاے یوسف (۱۹۱۲ تا ۱۹۲۷ء) اسی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں الجزائر میں درقاوہ کی تعداد کا اندازہ ساڑھے چودہ ہزار لگایا گیا تھا اور مراکش میں یہ ۱۹۳۹ء میں تقریبا چونتیس ہزار کی تعداد میں تھے۔

درقاوہ عقائد میں کلیتہً راسخ الاعتقاد سنی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ زیادہ زور اس پر دیتے کہ آدمی جہاں تک ہو سکے اپنی توجہ ذات باری تعالے کی طرف مرکوز کر دے اور اللہ عزوجل کے ساتھ باطنی تواصل حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہے۔ اس مقصد کے لیے لازم ہے کہ سالک بقدر امکان بہ کثرت ذکر کرے اور نماز پڑھے' بالخصوص مجالس ذکر کے دوران جو سلسلے کے مقررہ مقامات پر باقاعدہ منعقد ہوتی رہتی ہیں ذکر الٰہی میں معروف رہے۔

اس کے باوجود چند مواقع پر درقاوہ نے سیاسیات میں کچھ نہ کچھ حصہ لیا' چنانچہ ان میں سے ایک ابن الشریف نے اوران Oran کے ترکی صوبے میں اچھی خاص شورش برپا کی' جو کئی برس جاری رہی (۱۸۰۳ تا ۱۸۰۹ء)۔ اگر مولاے سلیمان (۱۷۹۲ تا ۱۸۲۲ء) اعتدال پسند نہ ہوتا تو ممکن ہے کہ اس شورش کا انجام یہ ہوتا کہ مغربی الجزائر کا مراکش کے ساتھ الحاق ہوجاتا۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد درقاوہ کے متفرق گروہوں نے مولاے سلیمان کی حکومت کے آخری برسوں میں بربر قبائل کے بغاوت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ اس سلسلے کے سرگروہ کو کچھ روز کے لیے قید بھی کر دیا گیا تھا۔ مولاے سلیمان کی وفات کے بعد درقاوہ نے مراکش کی سیاسیات میں بمشکل ہی کوئی حصہ لیا' یہاں تک کہ بیسویں صدی کے شروع کے پرآشوب زمانے میں بھی وہ الگ تھلگ رہے۔ دوسری جانب' فرانس کی الجزائر کی فتح کے پہلے چند برسوں میں انہوں نے کسی قدر سیاسیات میں حصہ لیا' یعنی امیر عبدالقادر کی مخالفت کی' جس پر یہ الزام قائم کیا گیا کہ وہ دمیشلز Desmichels (۱۸۳۴ء) اور تفنہ Tafna (۱۸۳۷ء) کے عہد ناموں کے بعد فرانس سے مل گیا تھا۔

مآخذ : (۱) مولائی العربی الدرقاوی: رسائل' طبع سنگی' فاس ۱۳۱۸ھ/ ۱۹۰۰-۱۹۰۱ء؛ (۲) محمد بن جعفر الکتانی: سلوۃ الانفاس' طبع سنگ' فاس ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۸-۱۸۹۹ء' بمواضع کثیرہ اور بالخصوص ۱: ۱۷۶' ۲۶۷' ۳۵۸؛ (۳) ناصری: کتاب الاستقصاء' قاہرہ ۱۳۱۲ھ/ ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء' ۴: ۱۴؛ (۴) زیانی: ترجمان المعرب' طبع Houdas' پیرس ۱۸۸۶ء' ص ۱۰۰ تا ۱۰۲۔

○

درویش : (ف)۔ اس لفظ کی اصل کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ در + وش یا واش یا وش بمعنی گداگر' دروازوں پر جانے والا اور بھیک مانگنے والا وغیرہ ہے۔ بعض اسے در آویز قرار دے کر مخفف درویز اور پھر مبدل بہ درویش بمعنی دریوزہ گر کہتے ہیں' فرہنگ انندراج کی رو سے درویش دریوش کا جزوی قلب ہے جو دریوز (=گدائی) میں تبدیل ہوا۔ غیاث اللغات کی رو سے دروش (موتی کی طرح کا بمعنی خدا رسیدہ آدمی ہے)' لیکن اس توجیہ کی کوئی سند نہیں دی گئی۔

بہر حال درویش کی اصل کچھ بھی ہو' کسی وجہ سے درویش میں با خدا آدمی ہونے اور بے نیاز یا بے برگ و نوا ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس کا اطلاق وضع و عادات پر بھی ہوتا ہے۔

یہ لفظ فارسی کے علاوہ ترکی اور اردو میں بھی تقریبا

انہیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مگر تاریخ کے ایک خاص مرحلے میں درویش اور گدا ہم معنی الفاظ ہو کر رہ جاتے ہیں، جس طرح عربی لفظ فقیر (ج فقرا) گداگر اور بے نوا کے معنوں میں عام طور سے استعمال ہو رہا ہے۔

عموماً درویش کسی سلسلۂ طریقت سے متعلق کسی ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے جو کسی شیخ کے زیر تربیت، کسی خانقاہ یا تکیے سے متوسل ہو۔ الجزائر اور مراکش میں اسی وسیع تر مفہوم میں "اخوان" استعمال ہوتا ہے۔ اس کے لیے مزید معلومات کے لیے رک بہ تصوف، طریقہ، فقر۔

مآخذ: متن میں آ گئے ہیں۔ نیز مقالہ درویش آآ، لائڈن، طبع جدید۔

○

الدُّسُوقی: (= الدسوقی)، برہان الدین ابراہیم بن ابی المجد عبدالعزیز بن قریش بن محمد معروف بہ ابو العینین، بانی سلسلہ دسوقیہ جسے برہانیہ یا برہامیہ بھی کہتے ہیں اور جس کے پیرو عموماً براہمہ کہلاتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ان کی ولادت قریہ مرقس میں جو زیریں مصر کے ضلع غربیہ میں ہے، ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء میں ہوئی، جیسا کہ الشعرانی نے لواقح میں کہا ہے (مگر المقریزی کی کتاب السلوک میں سال پیدائش ۶۴۴ء/ ۱۲۴۶ء دیا گیا ہے اور حسن بن علی شامہ، جس نے الدسوقی کی حزب کی شرح لکھی ہے، ۶۵۳ء/ ۱۲۵۵ء بتاتا ہے)۔ الدسوقی نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ اپنے قریب کے ایک گاؤں دسوق کے گرد و نواح میں گزارا اور وہیں ۴۳ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی اور وہیں دفن ہوے۔ ان کے والد (جو مرقس میں مدفون ہیں) ایک مشہور مقامی ولی تھے اور ان کے نانا ابوالفتح الواسطی ضلع غربیہ میں رفاعی فرقے کے سربرآوردہ خلیفہ اور امام تھے، (الشعرانی: لواقح، ۱: ۱۷۶)۔ فقہ شافعی کا مختصر مطالعہ کرنے کے بعد ابراہیم صوفی بن گے۔ انہوں نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور ان کی وفات کے بعد ان کے جانشین ان کے بھائی شیخ موسیٰ ہوے۔

ان کی تصانیف یہ ہیں: الجواہر (جس کے طویل اقتباسات الشعرانی کی لواقح میں دیے گئے ہیں)، جو زیادہ تر مبتدیوں کے لیے ہدایات اور عملی احکام کا مجموعہ ہے۔ الجوھرۃ میں ان کی کرامات کا بیان ہے اور الحقائق میں وہ مناجاتیں درج ہیں جو انہوں نے اللہ سے کیں۔ ابراہیم چند قصیدوں کے مصنف بھی ہیں جن میں سے دو لواقح میں نقل کیے گئے ہیں (نیز دیکھیں دارالکتب، قاہرہ، فہرست تصوف، عدد ۳۱۹ مجامیع) اور انہوں نے ایک صلواۃ اور ایک حزب بھی لکھی ہے۔ ان کی سب سے بڑی کتاب الجواہر ہے جس میں حقیقت اور شریعت کے درمیان محکم دلائل سے تطبیق دی گئی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ صرف غلبہ حال کے وقت شریعت کی پیروی ساقط ہو جاتی ہے۔ صفائے باطن کتاب کا اصل موضوع ہے۔ شریعت کی پیروی فقط زبانی اقرار نہیں ہے۔ اسی طرح تصوف ظاہری لباس اور زاویہ نشینی کا نام نہیں ہے۔ یہاں باطنی کام ("عمل جوانی") کو دیکھا جاتا ہے، صوفی کے لیے حقیقی راستہ محبت، تسلیم (خدا پر کامل اعتماد) اور نفس کشی کا ہے۔ یہ واضح ہے کہ ابراہیم نے کسی اور صوفی سے "بیعت" نہیں کی۔ جوھرۃ میں وہ بیان کرتے ہیں کہ سات سال کی عمر ہی میں وہ باستثنائے شیخ عبدالقادر (جیلانی)، باقی تمام اولیا سے رتبے میں بڑھ گئے تھے (اس سے انہوں نے اس بات کی توثیق کر دی کہ وہ رفاعی اور بدوی کی پیروی سے آزاد ہیں)، مگر آگے چل کر وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک آسمانی تقریب میں اللہ نے انہیں حکم دیا کہ وہ تمام اولیا کو "خرقہ" عطا کرے اور فرمایا کہ " اے ابراہیم تو ان سب کے اوپر "نقیب" ہے۔ اس تقریب میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پہلو میں تھے اور شیخ عبدالقادر ان کے پیچھے اور الرفاعی شیخ عبدالقادر کے پیچھے تھے۔ سلطان قایت بای ابراہیم کی بہت تعظیم و تکریم کیا کرتا تھا، کیونکہ وہ ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹ء میں ان کی خانقاہ کی زیارت کے لیے گیا (مذکور کتاب، ۲: ۱۸۹)۔ الشعرانی نے لواقح (۱: ۱۴۳ تا ۱۵۸) میں ابراہیم کے لیے اتنی زیادہ جگہ وقف کی ہے کہ اور کسی بزرگ کو اتنی جگہ نہیں دی۔ ۱۱۶۸ھ/ ۱۷۵۴ء میں حسن بن علی شمہ نے ابراہیم کے حزب کی سب سے پہلی شرح لکھی اور اس کا نام مسرۃ العینین بشرح حزب ابی العینین رکھا (قاہرہ، فہرست تصوف، ۱۸۴ مجامیع اور سرکیس، ۷۶۲)۔ اس کے بعد متعدد لوگوں نے اس کی

شروع لکھیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ابراہیم کی شہرت بڑی حد تک اس کی حزب پر مبنی ہے جو مرادیں بر لانے، جنات کے بھگانے اور عموماً شفا بخشی اور حفظ و امان کی تاثیر رکھنے میں مشہور ہے۔ السوسی اپنی کتاب سَلْسَبِیْلُ المُعِیْن میں اس سلسلے کی جسے وہ برھانیہ کے نام سے موسوم کرتا ہے، خصوصیات گنواتا ہے جو حسب ذیل ہیں: الذکر الجہری، مجاہدات نفس کشی اور "یا دائم" کا ورد۔

مآخذ: (۱) متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ محمد البلقیمی: طبقات الشیخ احمد الشرنوبی، قاہرہ ۱۲۸۰ھ؛ (۲) صالح بن مہدی: العَلَم الشامخ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۴۷۶؛ (۳) توفیق الطویل: التصوف فی مصر، قاہرہ ۱۹۴۶ء، بمواضع کثیرہ؛ (۴) Lane: Modern Egyptians، ۱: ۳۰۳ تا ۳۰۷۔

○

دعویٰ: (ع، جمع دعاوی، دعاوی، قانونی چارہ جوئی) لغوی معنی وہ قول جس سے انسان کسی شخص کے مقابلے میں اپنا حق ثابت کرے۔ اقرار اس کا عکس ہے، یعنی اپنے خلاف کسی غیر کے حق کو ماننا۔ فقہا کی اصطلاح میں دعوی سے مراد قاضی یا حکم (ثالث) کے سامنے کسی شخص کا کسی دوسرے شخص کے مقابلے میں اور اس غیر شخص کی موجودگی میں اپنے حق کی اطلاع کرنا ہے۔ اگر یہ اطلاع قاضی یا حکم کے سامنے اور اس غیر شخص کی موجودگی میں نہ ہو تو اسے دعوی نہیں کہا جائے گا۔ اصل کی نیابت ولی، وصی یا وکیل کر سکتا ہے (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ دعوی)۔ ایک مشہور ضابطے کے مطابق اس کی تعریف یہ کی گئی ہے: "قاضی (حاکم عدالت) کے سامنے کسی شخص کا دوسرے شخص کے مقابلے میں اپنے حق کا مطالبہ (مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۱۶۱۳)۔ اسی طرح اس مقدمے کو بھی جو فیصلہ کے لیے کسی ثالث (حکم) کے سامنے پیش کیا جائے دعوی کہتے ہیں۔ نالش کرنے والا مدعی اور اس کا مقابل مدعی علیہ کہلاتا ہے، مطالبہ کا مقصد مدعی کہلاتا ہے، جس کے لیے زیادہ رائج نام "مدعی بہ" ہے، اگرچہ بعض مصنفین کے نزدیک یہ زیادہ صحیح نہیں۔ مدعی وہ ہوتا ہے جس کی بات اثبات حق پر مشتمل ہو اور مدعیٰ علیہ وہ ہوتا ہے جس کی بات نفی پر مشتمل ہو۔ مدعی سے مراد وہ شخص جو غیر ظاہر (ظاہری حالت کے برعکس) کا مطالبہ کرتا ہے اور مدعی علیہ سے مراد وہ شخص جو ظاہر کو متمسک ہے۔ مدعی وہ فریق ہے جو اپنے دعوے کو ثابت کیے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتا اور مدعیٰ علیہ وہ فریق ہے جس کے حق میں بغیر شہادت پیش کیے فیصلہ صادر ہو سکتا ہے (التھانوی، ھدایہ)۔ امام محمدؒ کے نزدیک مدعی علیہ وہ فریق ہے جو دعوی سے منکر ہو (عبدالرحیم: The principles of Muhammanden jurisprudence، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۶۶) مقدمے کے فریق، اگر دونوں طرف ایک ایک ہوں تو خصمان، اور زیادہ ہوں تو خصوم یا خصما (یعنی مقدمے میں ایک دوسرے کے حریف، مخالفین) کہلاتے ہیں (واحد: خصم)، یوں کہنا چاہیے کہ عملاً ایک دوسرے فریق کا خصم ہے فریقین کا باہمی اختلاف "خصومہ" کہلاتا ہے (اس کے اور مترادف، الفاظ جو اتنے اصطلاحی نہیں، نزاع، منازعہ اور تنازع ہیں)۔

دعوی کے لفظ میں دو باہم جھگڑنے والے فریقوں کا تصور اس کے مفہوم سے اس حاکم عدالت کی ایسی کارروائی کو خارج کر دیتا ہے جس کے ذریعے وہ اپنی منصبی حیثیت کی بنا پر اپنے کچھ اختیارات استعمال کرتا ہے، مثلاً وہ اقدامات جو وہ عوام کی بہبود کی حفاظت کے لیے کرتا ہے۔

صحتِ دعوی، یعنی دعوی کو صحیح ماننے کے لیے چند شرائط درکار ہوتی ہیں، مثلاً مدعیٰ بہ کی پوری پوری تعیین، اگر مدعیٰ بہ عدالت میں موجود ہے تو اس کی طرف اشارہ کافی ہے اگر موجود نہ ہو تو اس کی توصیف و تعریف اور اس کی قیمت بیان کرنا ضروری ہے، فریقین مقدمہ کا شخص ہونا اور ان کی قابلیت معلوم ہونا ضروری ہے۔ جس شخص میں قانون کے سمجھنے کی عام قابلیت نہ ہو، لیکن اس میں امتیاز کرنے کی صلاحیت ہو، وہ قانونی چارہ جوئی کر سکتا ہے، مگر ایسا کرنے کے لیے اس کے سرپرست، ولی یا قاضی کی اجازت ضروری ہے۔ اصلی چارہ جوئی میں ضروری ہے کہ فریق مخالف متنازع فیہ شے پر حقیقۃً قابض (صاحب الید) ہو (صحت دعوی کے شرائط کی بابت دیکھیے، مثلاً مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۱۶۱۶ بعد)۔ جس صورت میں دعوی دائر

کرتے وقت جملہ شروط مکمل نہ ہوں تو انہیں دعوی دائر کرنے کے بعد مکمل کیا جاسکتا ہے۔ اس تکمیل کا اصطلاحی نام "تصحیح الخصومہ" ہے۔ یہ تکمیل صرف مدعی کی درخواست پر قاضی کے حکم سے کی جاسکتی ہے۔

مقدمہ میں فریقین خود بالا صالہ بھی پیش ہو سکتے ہیں اور اپنے بجائے اپنا مختار بھی بھیج سکتے ہیں۔ یہ مختار فریق مقدمہ کا خود مقرر کردہ وکیل بھی ہوسکتا ہے یا جو اہلیت نہیں رکھتے ان کا حسب اقتضائے قانون وصی یا ولی بھی ہو سکتا ہے۔ جو چیزیں عوام الناس کے استعمال کے لیے آزاد ہیں، مثلاً سمندر کا پانی یا شاہراہ عام، ان میں ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے حق استعمال کی محافظت کے لیے قانونی چارہ جوئی کرے۔ اگر محدود اور معین گروہوں کے درمیان باہم نزاع ہو، مثلاً ایک گاؤں کا دوسرے گاؤں سے مشترک چیزوں، جیسے جنگل "چراگاہ وغیرہ، کے استعمال کے بابت جھگڑا ہو تو ایک گروہ کا کوئی فرد، سارے گروہ کی طرف سے بحیثیت مدعی یا مدعی علیہ قانونی چارہ جوئی کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس گروہ کے افراد کی تعداد غیر محدود ہو (قوم غیر محصور)، عام رائے کے مطابق "غیر محصور گروہ" وہ ہوتا ہے جس کے افراد کی تعداد ایک سو سے زیادہ ہو۔

بعض جاگیروں کی صورت میں، جیسے کہ اوقاف، جنہیں قانوناً ایک مستقل حیثیت حاصل ہے، قانونی کارروائی میں خاص نمائندے پیش ہوتے ہیں۔ یہی حکم منقسم شدہ میراث کا بھی ہے۔ دعوی ایسی عدالت میں دائر کیا جاسکتا ہے جو اس علاقے میں واقع ہو جہاں مدعی علیہ کی مستقل یا عارضی سکونت ہے۔ املاک غیر منقولہ کے بارے میں بھی یہ ضابطہ اسی طرح قابل عمل ہے، لیکن مالکی مذہب میں یہ روا رکھا گیا ہے کہ غیر منقولہ املاک سے متعلق اس جگہ کی عدالت میں جہاں وہ جائداد واقع ہے مقدمہ دائر کیا جائے۔ جب ایک ہی مقام پر متعدد قاضی موجود ہوں، یا جہاں ایک عام قاضی ہو اور ایک ایسا قاضی ہو جسے فوجیوں کے مقدمات سننے کے لیے مقرر کیا گیا ہو (قاضی عسکر) تو عدالت مجاز کو پسند کرنے کا اختیار مدعیٰ علیہ کو ہے، تاہم عدالت کے مجاز ہونے کے متعلق قواعد قطعی نوعیت کے نہیں، فریقین کی باہم رضامندی سے انہیں انداز کیا جاسکتا ہے۔

فریقین کا حاضر ہونا مقدمہ کی کاروائی کے لیے اصولاً ضروری شرط ہے، اسلامی قانون کے تحت کوئی فیصلہ کسی فریق کی غیر حاضری کی حالت میں نہیں ہو سکتا۔ مزید براں حاضری سے بچنے والے مدعیٰ علیہ کو حاضر ہونے پر مجبور کرنے کے مختلف طریقے مقرر ہیں۔ انتہائی اقدام کے طور پر قاضی مدعیٰ علیہ کے بجائے اس کا ایک سرکاری نمائندہ مقرر کرے گا۔

اصولاً مقدمہ کی کارروائی زبانی ہوتی ہے۔ ہر چند کہ فریقین کو اپنے دلائل تحریری طور پر پیش کرنے کی اجازت ہے تاہم جب تک کہ فریق مقدمہ حاکم کے سامنے اس کے صحیح ہونے کا زبانی اقرار نہ کر لے اس کے تحریری بیان کو سند نہ مانا جائے گا۔

کسی دعویٰ کے جواب اور رد کے لیے اصطلاح "دفع" استعمال کی جاتی ہے۔ پھر اس لفظ کو وسعت دے کر ہر جواب کو، جو ایک فریق اپنے مقابل فریق کے کسی مخالف استدلال کو رد کرنے کے لیے دے، "دفع" کہنے لگے۔

دعوی کا بار ثبوت مدعی پر ہوتا ہے۔ قانونی ثبوت کے طریقے یہ ہیں: اقبال یا اقرار، گواہی (شہادت)، حلف (یمین)، طرز تحریر (خط) اور قانونی قرائن۔

اثبات دعوی کی تیسری دلیل قسم (یمین) ہے۔ اگر مدعی شہادت (بینہ) پیش نہ کر سکے تو وہ مدعی علیہ سے قسم لینے کا مجاز ہے، لیکن قسم فوجداری مقدمات میں جائز نہیں۔ اگر مدعیٰ علیہ اپنے بری الذمہ ہونے کی قسم کھا لے تو مدعی کا دعوی خارج کر دیا جائے گا۔ اس پر تمام فقہا متفق ہیں، لیکن اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد مدعی گواہی پیش کر سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک شہادت قبول ہوگی، کیونکہ شہادت اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی گواہی قسم لینے کے بعد قابل قبول ہوگی بشرطیکہ اسے قسم لینے سے قبل یہ علم نہ ہو کہ اس کے پاس گواہ موجود ہے۔ البتہ مذہب ظاہری کے نزدیک قسم لینے کے بعد مدعی کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔

شہادت کی ایک خاص شکل تواتر ہے۔ تواتر کے معنی یہ

ہیں کہ کثیر التعداد اشخاص گواہی دیں (ایک عام مسلمہ رائے کے مطابق یہ تعداد اتنی بڑی ہو جس سے عقلی طور پر فریب اور جھوٹ کا امکان زائل ہو جائے۔ تواتر کی صورت میں یہ ضروری نہیں کہ گواہی کی سخت شرطوں کا اعتبار کیا جائے۔

فیصلہ کی حسب ذیل صورتیں ہوں گی: ایسے مقدمے میں جہاں فریقین، جن میں سے ہر ایک کسی چیز کے واحد مالک ہونے کا دعوی کرتا ہے، اپنے اپنے دعوے کے ثبوت میں باقاعدہ قابل قبول دلائل پیش کر دیں تو قاضی کا فرض ہوگا کہ یہ فیصلہ کردے کہ یہ دونوں اس چیز میں برابر کے حصہ دار اور مالک ہیں، یا ایک رائے یہ بھی ہے کہ ایسی صورت میں قرعہ اندازی ضروری ہوجائے گی اور جس کے نام قرعہ نکلے گا اسے اس چیز کا مالک قرار دیا جائے گا (مگر یہ فریقین کی رضامندی سے ہوگا)۔

قاضی القضاۃ کی عدالت میں مرافعہ کے لیے گنجائش ملتی ہے، لہٰذا عدالتوں کے درجات اور مرافعہ اسلام میں روا ہیں۔

مآخذ: (۱) کتب فقہ میں "باب الدعوی"؛ (۲) ابن عبدالرحمٰن: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، مصر ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۸؛ (۳) مجلّہ، دفعہ ۱۶۱۳ بعد؛ (۴) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۵) البستانی: دائرۃ المعارف، بذیل مادہ؛ (۶) صبحی محمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بار دوم، ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۲ء، ص ۲۲۳ تا ۲۶۱، اردو ترجمہ از مولوی محمود احمد رضوی، لاہور بدون تاریخ، ص ۲۵۳ تا ۳۰۲؛ (۷) عبدالرحیم: The Principles of Muhammandan Jurisprudence لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۳۶۴ تا ۳۸۲، اردو ترجمہ از مولوی مسعود علی، ص ۴۰۶ تا ۴۳۰۔

○

دُوْسَہ: (دوسہ)، لفظی معنی روندنا، ایک رسم، جو پہلے قاہرہ میں صوفیوں کے طریقہ سعدیہ کے شیخ ادا کیا کرتے تھے۔ یہ رسم قاہرہ کے ایک مشہور ولی اللہ کے سلطان حنفی مولد یا محافل میلاد کے موقع پر دن کے وقت ادا کی جاتی تھی، ایک ایسی ہی رسم شیخ البکری، جو مصر کے طریقوں کے امام تھے الدشطوطی کے مولد کی موقع پر رات کے وقت ادا کرتے تھے۔ اس رسم کو لین Lane نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مختصر طور پر اس رسم کی کیفیت یہ ہے کہ طریقہ مذکورہ کے تین سو مرید زمین پر اوندھے منہ لیٹ جاتے تھے اور شیخ گھوڑے پر سوار ہو کر ان کے اوپر سے گزرتا تھا۔ لوگوں کے عقیدے میں طریقے کی خاص کرامت یہ تھی کہ اس سے کسی کو کبھی کوئی بدنی نقصان نہیں پہنچا اور ادھر اس جسمانی رابطے کے ذریعے شیخ کی برکت (= "نسبت") اس کے مریدوں میں ہر ایک کو پہنچ جاتی تھی۔ یہی رسم اور مقامات پر بھی ادا کی جاتی تھی۔ دوسرے طریقوں میں شیخ کے پاؤں یا محض اس زمین کی خاک، جس پر سے شیخ گزرا ہو، بدن پر ملنے سے "برکت" حاصل ہوتی تھی۔ مصر میں دوسہ کی ابتدا ٹھیک معلوم نہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ جب سعدالدین الجبراوی، بانی طریقہ سعدیہ، کے فرزند شیخ یونس مصر میں آئے تو ان کے مریدوں نے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے کوئی ایسا طریقہ جاری کریں جو اپنی کرامت کی وجہ سے ان کے مرتبہ ولایت کا ثبوت ہو۔ اس پر انہوں نے کہا کہ میرے راستے میں شیشے کے گول چکنے برتن پھیلا دو پھر وہ گھوڑے پر سوار ہو کر ان برتنوں پر سے گزر گئے اور ان میں سے ایک برتن بھی نہ ٹوٹا۔ یہ بات ان کے جانشینوں سے نہ ہو سکی، اس لیے شیشے کے برتنوں کے بجائے آدمیوں کو اوندھا لٹایا جانے لگا (محمد رشید رضا: تاریخ... محمد عبدہ، ۲: ۱۴۷ بعد و بار دوم، ۲: ۱۳۹ بعد)۔ شیخ یونس کی بابت بعض لوگوں نے کہا کہ وہ باب النصر کے باہر مدفون ہیں (Goldziher، کتاب مذکور؛ خطط جدیدہ، ۲: ۷۲)۔ سعدالدین کو عام طور پر ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا بزرگ بتایا گیا ہے، لیکن یہ تاریخ غیر یقینی ہے اور غالبا ان کو کسی حد تک شیخ یونس الشیبانی کے ساتھ، جو ایک "مجذوب" اور یونسی طریقے کے بانی تھے، ملتبس کر دیا گیا ہے (المقریزی: خطط، بولاق ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۴ء، ۲: ۴۳۵) دوسہ کی رسم کو مصر کے مفتی اعظم کے فتوی دینے کے بعد کہ یہ "بدعت قبیحہ" ہے اور اس میں مسلمانوں سے تحقیر کا برتاؤ ہوتا ہے، ۱۸۸۱ء میں خدیو محمد توفیق نے بند کرا دیا۔ اس کے بعد کچھ زمانے تک مذکورہ بالا محافل میلاد کے بعد صبح کو سعدیہ طریقے

کے پیرو اپنے شیخ کے دروازے کے آگے لیٹ جاتے تھے کہ وہ ان پر پاؤں رکھ کر گزرے، مگر پھر اس کی بھی ممانعت کر دی گئی۔

مآخذ: جو حوالہ جات متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں ان کے علاوہ: (۱) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدہ، ۴: ۱۱۲۔

○

دہریہ: دہر سے منسوب، وہ گروہ جو دہر کو قدیم مانتا ہے اور اسی کو حوادث کا باعث جانتا ہے۔ کشاف اصطلاحات الفنون کی رو سے یہ لفظ اسم جمع ہے اور بہیئت مجموعی ایک فرقے کا مظہر ہے۔ ان مفاہیم نے آگے چل کر اس کے مفہوم کے ارتقائی مدارج پر اثر ڈالا اور اس لفظ کا ایک فلسفیانہ مفہوم متعین ہوگیا جو اصلی معنی سے بالکل مختلف ہے۔ یہ بے دین کہتے ہیں: "ہماری تو یہی دنیا کی زندگانی ہے اور بس کہ یہیں مرتے ہیں اور یہیں جیتے ہیں اور زمانہ ہی ہم کو مار دیتا ہے۔ اس وقت تک اس کا کوئی فلسفیانہ مفہوم مقرر نہیں ہوا تھا، البیضاوی اور الجلالین کی تفاسیر کے مطابق دہر سے مرور زمانہ مراد ہے۔ الزمخشری نے ۴۵[الجاثیہ]: ۲۴ کی تفسیر کرتے ہوے اس سے زمانے کی گزرنے والی مدت (دہرٌ یمرٌ) مراد لی ہے (الکشاف، ص ۲۴)، اور سورۃ ۷۶[الدہر]: ۱ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس سے زمانے کی طویل مدت کا ایک وقفہ مراد ہے (دیکھیے وہی کتاب، ۴: ۶۶۵)۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ "زمانے کی ایک طویل مدت" کا مفہوم غالب ہوتا چلا گیا اور آخر کار زمانے کی غیر متناہی مدت کو دہر کہنے لگے (لین، بذیل مادہ دہر؛ نیز دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۴۸۰)۔ رسائل اخوان الصفاء کی طبع جدید ۱۳۷۶ھ/ ۱۹۵۷ء، ۳/ ۹: ۴۵۵ میں اس کا تلفظ دہریہ لکھا ہے۔ اس خیال کو ماہرین لسانیات کی تائید حاصل ہے اور انہوں نے اسے ان تغیرات کے تحت داخل کیا ہے جو اسماے نسبت کے حرکات و سکنات میں ہوتے رہتے ہیں (السیبویہ، طبع Derenbourg، ۲: ۶۴، ۱۹ تا ۲۱)۔

البیضاوی کی تشریح کے مطابق مادی دنیا کے ساتھ اس کے معنوی تعلق کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ اس کا کہنا ہے کہ دہر بنیادی طور پر وہ عرصہ زمانی ہے جس میں سے دنیا گزر رہی ہے اور جو رفتار زمانہ پر غالب ہے، آگے چل کر اس لفظ کو دہریہ کے عقیدے کی تعبیر کے لیے استعمال کیا گیا۔ اس لحاظ سے اسم نسبت یعنی دہری کے دو فلسفیانہ مفہوم ہو سکتے ہیں: اس سے ایک تو وہ شخص مراد ہے جو دنیا کو ماضی اور حال دونوں میں قدیم اور دائمی جانتا ہے اور اس عقیدے کی رو سے قیامت اور آخرت کی زندگی سے انکار کرتا ہے، اس کے دوسرے معنی ملحد یعنی اس شخص کے ہیں جو صحیح عقیدے سے انحراف کرتا ہے۔ ادب میں یہ لفظ سب سے پہلے اس مفہوم میں الجاحظ کی کتاب الحیوان (قاہرہ ۱۳۲۵ھ/ ۱۹۰۶ء تا ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۷ء) میں استعمال ہوا ہے اور دہری کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔ "دہری وہ شخص ہے جو رب الارباب (اللہ)، خلق، ثواب و عذاب، دین اور قانون سب سے انکار کرتا ہے، اپنی نفسانی خواہشات کے سوا کسی اور چیز کی طرف توجہ نہیں کرتا اور بدی صرف اس چیز میں ہے جو اس کے خواہشات کی تکمیل میں حائل ہو۔ اس کے نزدیک انسان، پالتو جانوروں اور وحشی درندوں میں کوئی فرق نہیں اور مسئلہ صرف لذت و الم کا ہے، خیر اس کے نزدیک صرف وہ چیز ہے جو اس کے مفاد کے حصول میں مدد دے، چاہے اس میں ہزار آدمیوں کی جان بھی چلی جائے (کتاب الحیوان، ۷: ۵ تا ۶)۔ دہریوں کے ان مسلمہ اصول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ اوھام العوام کو تسلیم نہیں کرتے، فرشتوں اور شیطانوں کے وجود کے قائل نہیں، خوابوں اور ساحروں کی قوت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے (الجاحظ: کتاب مذکور، ۲: ۵۰)، لیکن ان میں سے بعض عقلی قیاسات کی بنا پر بظاہر مسخ یعنی آدمی کے جانور کی شکل میں بدل جانے کے قائل معلوم ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ۴: ۲۴)۔

ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر البغدادی اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں دہریہ کا شمار مسلمان فرقوں میں نہیں کرتا، لیکن منکرین خدا کے زمرے میں بار بار ان کا ذکر کرتا ہے۔ خصوصاً ان فلسفیوں کے ساتھ جو افلاک و نجوم کو ایسا پانچواں طبقہ قرار دیتے تھے جو فساد و ھلاک سے محفوظ ہے اور قدم عالم کا قائل تھا (طبع بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۲، ۱۰۶)۔ وہ انہیں عیسائیوں کا مماثل بھی قرار دیتا ہے، لیکن اس کی وجہ بیان نہیں

کرتا (ص ۱۵۷)۔

الغزالی بھی دہریہ کو فلسفیوں کا ایک گروہ بتاتا ہے جنھوں نے صدیوں تک خیالات کی ایک نوع کو پھیلایا، جس سے متاثر ہونے والے کسی نہ کسی تعداد میں ہر زمانے میں ملتے ہیں۔ وہ ان کے متعلق ہمیشہ ایک سے خیالات ظاہر نہیں کرتا۔ (المنقذ من الضلال باب ۳، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۹۶ تا ۹۷)۔ دہریہ کی طرف ذیل کے نظریات منسوب کیے گئے ہیں: وہ کسی ایسے سبب سے منکر ہیں جو مسبب الاسباب بھی ہو (ص ۶۵، س ۳ تا ۴)، عالم قدیم ہے اس کا کوئی سبب ہے نہ خالق، سبب فقط حوادث جدیدہ کا ہوتا ہے (ص ۱۳۳، س ۶ اور ص ۲۰۶، س ۵)۔ عالم میں فلاسفہ کے صرف دو گروہ ہیں۔ اول اھل الحق اور دوم دہریہ (ص ۱۳۳، س ۶)۔ حقیقت یہ ہے کہ کچھ فلسفی ایسے بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، لیکن وہ ایک صانع کا کارنامہ ہے۔ الغزالی کے نزدیک اس بات میں بدیہی تضاد ہے (ص ۱۳۳، س ۶ ببعد)۔ ابن سینا نے اس بحث کو بار بار چھیڑا ہے اور اسے اپنے استدلال کی قوت پر یقین ہے۔ الغزالی اس استدلال سے مطمئن نہیں۔ وہ فلاسفہ اور دہریہ کا موازنہ و مقابلہ کرتے ہیں (ص ۹۵ س ۶)۔ وہ اس استدلال کو مبہم قرار دیتے ہیں جس سے فقط یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ اللہ خالق عالم ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس نے پہلے سے عالم کی تخلیق کا کوئی منصوبہ تیار نہ کیا ہو، بلکہ عالم بطور ایجاب اس سے صادر ہوا ہے۔ کم و بیش یہی نظریہ ہے جس کا ابن سینا قائل تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر اللہ نے عالم کو کسی پہلے سے تیار کیے ہوے منصوبے کے مطابق پیدا کیا تو اس کا فعل ایک خارجی عامل کا محتاج ہوا اور یہ بات قابل تسلیم نہیں۔

ابن حزم اور الشہرستانی نے اس لفظ کی جو تعریف کی ہے اس کی رو سے دہریہ محض ایک فرقہ ہے۔ ابن حزم قدم عالم کو دہریہ کا عقیدہ بتاتا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ عالم پر کوئی حکمران نہیں۔ اس کے مقابلے میں دوسرے تمام فرقوں کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم حادث اور مخلوق (محدث) ہے (کتاب الفصل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۹)۔ ابن حزم دہریہ کی ان پانچ دلیلوں کا ذکر کرتا ہے جن کی رو سے دہریہ کو "القائلون بالدہر" کہتے ہیں (ص ۱۱، س ۹)۔ ان دلائل کو ترتیب وار رد کرنے کے بعد ابن حزم اپنے پانچ دلائل، جو ان کے معارض ہیں، پیش کرتا ہے اور پھر اس بحث کو اس کے آگے کے باب میں جاری رکھتا ہے جو تمام کی تمام ان لوگوں سے بحث کے لیے وقف ہے جو عالم کو قدیم کہنے کے باوجود اس کا ایک قدیم خالق بھی مانتے ہیں۔

الشہرستانی اپنی کتاب الملل والنحل کا دوسرا باب، جس میں فلاسفہ کے گروہوں کا بیان ہے، ان لوگوں کے بیان سے شروع کرتا ہے جو اس عالم محسوسات کے علاوہ کسی اور عالم کو نہیں مانتے۔ یہ گروہ "الطبیعیون والدھریون" یعنی ان لوگوں کا ہے جو طبیعہ (نیچر) کے قائل ہیں اور دہر پر اعتقاد رکھتے ہیں اور کسی عالم معقول کو ثابت شدہ نہیں مانتے۔ (۱۷۹۸ء ایک عثمانی فرمان میں انقلاب فرانس کے دہری نظریے کو رد کیا گیا ہے اس کے لیے دیکھیے امیر حیدر احمد شہاب: تاریخ احمد پاشا الجزار، طبع شبلی اور خلیفہ، بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۵ ببعد)، مادیت کا مسئلہ ہندوستان میں بڑے شدید انداز میں اٹھایا گیا۔ ضمیر اور نیچر کے تصورات کا گہرا اثر قبول کر کے سر سید نے اصول طبیعہ کو دینی اقدار کا معیار قرار دے دیا۔ علما نے اس نظریے کی سخت مخالفت کی اور اس کے رد میں کتابیں لکھیں۔

۱۲۹۸ھ/ ۱۸۷۸ء ہی میں جمال الدین الافغانی نے فارسی میں اس کا ایک سخت رد لکھا اور اسے بطور ضمیمہ اپنی کتاب الرد علی الدہریین (Refutation of the materialists) میں شائع کیا، اس کا ترجمہ اردو میں ۱۸۸۳ء میں کلکتے میں چھپا۔ اصل نسخے میں اس کے نام میں لفظ النیشریین شامل تھا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک دہری کے معنی کیا تھے اور اس لیے اس کا ترجمہ "نیچری مادہ پرست" کیا گیا۔ اس مختصر سی تصنیف میں جمال الدین اس نظریے کا سلسلہ یونانی فلاسفہ تک پہنچاتے ہیں اور وہ اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جن سے الغزالی کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

ایک طرف تو مادیت پھیلتی چلی جارہی تھی، خصوصاً یورپ کی کتابوں کے عربی ترجموں کے ذریعے اور دوسری طرف اس کے خلاف ایک تحریک پیدا ہو رہی تھی۔ ان دو متخالف

تصورات کی تاریخ نزاع ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس کے لیے بہت زیادہ جستجو اور تحقیق ضروری ہے، لیکن اس کی یہاں گنجائش نہیں۔ ان مختلف تصانیف میں جن کا ذکر اوپر ہوا مادیہ اور مادیون کے الفاظ ہمیشہ دہریہ اور دہریون کے معنی میں استعمال کیے گئے ہیں۔ انجام کار دہریہ اور دہریہ اور دہریوں کے الفاظ ختم ہو گئے اور ان کی جگہ زیادہ صحیح الفاظ نے لے لی۔ مصر میں جو الفاظ استعمال ہو رہے ہیں ان میں یہ الفاظ نظر نہیں آتے۔ دوسرے ممالک کے متعلق ہماری معلومات مکمل نہیں ہیں، لیکن ہم برصغیر پاک و ہند کے متعلق ضرور یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہاں کی تصانیف میں یہ الفاظ اب زیادہ استعمال نہیں ہوتے اور اگر ہوتے بھی ہیں تو قدرے غیر معین مفہوم میں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

دیۃ (دیت): خوں بہا، زر نقد یا مال کی وہ معین مقدار جو کسی کو قتل کرنے یا ظالمانہ طور پر کسی کو جسمانی ضرب پہنچانے کی صورت میں واجب الادا ہو۔ یہ ذاتی بدلہ لینے کا قائم مقام ہے۔ دیت کو، نسبۃً بہت شاذ طور پر "عقل" بھی کہتے ہیں۔

محدود مفہوم، یعنی اس مفہوم میں، جو قانون میں زیادہ تر لیا جاتا ہے، دیت وہ معاوضہ ہے جو قتل کے عوض واجب الادا ہو اور جسم کو دوسری قسم کا ضرر پہنچانے کے عوضانے کو خصوصی طور پر "ارش" کہتے ہیں۔

آئین دیت کی تاریخی اصل زمانہ قبل اسلام کے رواجی دستور میں پائی جاتی ہے جب کہ یہ عرب کے معاشرتی نظام کے ساتھ لازم و ملزوم تھا۔

اسلام نے اس رواج کی اصل بنیاد میں مداخلت نہیں کی، قرآن مجید کی مختلف عبارتیں اس کی صراحۃ تصدیق کرتی ہیں، لیکن ان آیات میں بعض ترمیمات پائی جاتی ہیں، جن میں سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ قتل خطا میں بھی دیتہ ادا کرنا واجب قرار دیا گیا۔

دوسری جانب اس قدیم دستور کے وحی قرآنی میں آجانے کا اثر یہ ہوا کہ وہ لا محالہ ایک معین قانون کی صورت میں آگیا اور آیندہ نظری طور پر اس میں اصلاح و ترمیم کی گنجائش نہ رہی۔

دیت کہیں اختیاری ہے کہیں واجب اختیاری دیت تو وہاں ہوتی ہے جہاں ضرر رسانی کا عمدا ارتکاب کیا گیا ہو۔ قتل عمد کی صورت میں ارادے کی تعریف چند قیود سے مقید کی گئی ہے: نمایاں قید یہ ہے کہ قتل کا ارتکاب ایسے آلے سے کیا گیا ہو جو بذاتہ مہلک ہو۔ اگر یہ آلہ جان سے مارنے کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اس قتل کو قتل شبہ عمد قرار دیا جائے گا اور اس صورت میں دیت اختیاری نہیں رہتی۔ مالکی مذہب میں قتل کی اس تفریق کو نہیں مانا گیا۔ وہ کہتے ہیں جب قتل کا ارادہ ثابت ہو جائے تو خواہ مارنے کے لیے کوئی سا آلہ استعمال کیا جائے، دیت اختیاری رہے گی۔

لیکن چند صورتیں ایسی ہیں جہاں قتل عمد میں قصاص کا حق نہیں دیا جاتا اور ان صورتوں میں دیت اختیاری نہ رہے گی، مثلاً بچے کا قتل، یا ایسا قتل جس میں موت فوری اور براہ راست حملے کے اثر سے واقع نہ ہوئی ہو وغیرہ۔ قتل عمد کی اس صورت کے سوا جہاں حق قصاص ثابت ہو جاتا ہے، دیگر صورتوں میں دیت واجب ہے۔

مختلف مسالک میں اس مسئلے کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے کہ اختیاری قصاص کی جگہ دیت قبول کرنے کا حق فقط مقتول یا اس کے ورثہ کا ہے یا اس اختیار کے نافذ ہونے میں قاتل کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

اگر فریقین میں اس کے خلاف کوئی باہمی سمجھوتا نہ ہو جائے تو دیت کی مقدار کا ایک معین اور محدود پیمانہ مقرر ہے۔ اصولا اس میں مختلف صورتوں میں مختلف عمر اور جنس کے اونٹوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے۔ قتل نفس کی صورت میں اونٹوں کی تعداد سو مقرر ہے جو برابر تعداد کے پانچ گروہوں میں منقسم ہے: ۲۴ سالہ، ۲۳ سالہ، ۲۲ سالہ مادہ اونٹ اور ۲۱ سالہ نر اونٹ، لیکن اس تقسیم میں مختلف فقہی آرا کے اعتبار سے اگر قتل عمد یا شبہ عمد ہے تو دیت کی قیمت میں زیادتی کر دی جائے (دیت مغلظہ)، یعنی چار پہلی انواع میں نر اونٹ کے بجائے صرف مادہ اونٹ دینا پڑیں گے۔

ہر اس صورت میں بھی جہاں کسی پورے عضو کے

کاٹ دینے یا جسمانی یا ذہنی وظیفے کے مختل کر دینے کا نتیجہ اتفاقی موت ہو پوری دیت واجب الادا ہوگی۔ اگر موت نہ واقع ہو تو دیت ہر ضائع شدہ عضو کے مناسب ہوگی' ایک بازو' ٹانگ' آنکھ یا اس کے ڈھیلے کے بدلے کامل دیت کا نصف واجب الادا ہوگا' پلکوں کے ضائع کر دینے کے عوض چوتھائی دیت دینا ہوگی' ہاتھ یا پاؤں کی ایک انگلی کاٹ ڈالنے کے بدلے دیت کا دسواں حصہ دینا ہوگا' ایک دانت کے عوض دیت کا بیسواں حصہ واجب الادا ہوگا وغیرہ۔

باقی ماندہ جسمانی ضرر کے لیے دیت یا ارش مقرر ہے جس کی مقدار دیت قتل کا کوئی حصہ مقرر کی جاتی ہے' (دیکھیے ۲۲۲' بذیل مادہ)۔

دیت یا ارش کی یہ مقداریں جن کا اوپر ذکر ہوا پوری پوری اس صورت میں واجب ہوتی ہیں جب ضرر رسیدہ شخص مسلم مرد اور رتبے میں آزاد ہو۔ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہوتی ہے۔ مالکیہ' جن کے اس مسئلے میں شافعیہ بھی پیرو ہیں' کہتے ہیں کہ آدھی دیت انھیں صورتوں میں ہوگی جہاں دیت پوری دیت کے تیسری حصے سے بڑھی ہوئی ہو' لیکن مثال کے طور پر جہاں جرم کی نوعیت پوری دیت کے فقط چوتھائی حصے کی متقاضی ہو تو عورت کے لیے بھی وہی چوتھائی دیت دینا ہوگی جو مرد کے لیے مقرر ہے۔

ذمی اور مستأمن (وہ غیر مسلم اجنبی جو اسلامی علاقے میں عارضی طور پر اجازت لے کر آیا ہو وہ اجنبی غیر مسلم جو اجازت سے نہ آیا ہو اس کے لیے کوئی دیت مقرر نہیں) کے لیے اکثر فقہا کی رائے میں شرح دیت ایک تہائی یا نصف دیت ہے' اگرچہ حنفی مساوی شرح کے قائل ہیں۔ ہر صورت میں دیت' جبھی واجب الادا ہوگی جب ارتکاب جرم مسلم علاقے میں ہوا ہو۔

اگرچہ اصل قاعدے کی رو سے دیت میں اونٹ دینا چاہییں' لیکن سونے کے سکوں میں (۱۰۰۰ دینار) یا چاندی کے سکوں میں (۱۰۰۰۰ یا ۱۲۰۰۰ درہم' اس میں اختلاف رائے ہے جس کی بنا بلاشک و شبہہ سونے اور چاندی کے سکوں کی شرح مبادلہ مختلف ہونے پر ہے) ادا کرنا بھی بالکل انھی کے برابر ہے۔

شروع سے دیت کے ادا کرنے کی ذمے داری مجرم کے سارے قبیلے پر عائد ہوتی تھی اور ان حالات میں اس کے قبیلے کو عاقلہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس بات سے دیت کی رقم بہت زیادہ ہونے کی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ اجتماعی ذمے داری کا قاعدہ نظری حیثیت سے تو ضرور قائم رکھا گیا' لیکن آہستہ آہستہ لوگ اس کی صحیح اہمیت کا احساس کھو بیٹھے اور آخر کار بالکل مفقود ہوگیا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جرم بالعمد میں اس کو سراسر نظر انداز کیا گیا ہے۔ عاقلہ کی ذمے داری جو پہلے اولین درجہ رکھتی تھی' خود مجرم کی ذمے داری کے سامنے ماند پڑگئی۔ اس کی وقعت ایک ایسے خیراتی کام سے زیادہ نہ رہی جو ایک مفلس قرضدار کی مدد کے لیے عمل میں لایا جائے۔ اس کے بعد ترقی یافتہ اسلامی معاشرے میں قبیلے کی ذمے داری کا خاتمہ مان لیا گیا تو عاقلہ کی جگہ حکومت نے ذمے داری سنبھال لی' مگر اس کی ذمے داری بھی آخر کار ختم ہوگئی' جس جرم کے ارتکاب میں بہت سے مجرم شریک ہوں تو دیت کی رقم ہر شخص پر اس کے حصہ کے مطابق مساوی عائد ہوگی۔

دیت کی موجودہ صورت: موجودہ زمانے میں دیت کا نظام دو خاص شکلوں میں' مقامی حالات کے مطابق' باقی نظر آتا ہے:

زیادہ ترقی یافتہ اور سیاسی حیثیت سے زیادہ منظم قوموں میں بھی دیت دراصل اس لیے باقی رہی کہ اس کی نوعیت مذہبی حکم کی سی ہوگئی تھی۔ اس کی مخصوص مثال حکومت عثمانیہ میں ملتی ہے۔ اگرچہ وہاں انیسویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب زمانہ حال کے مطابق قانون کی اصلاح ہو چکی تھی اور نقصان رسیدہ کے معاوضے کا قانون (معاوضے کے صحیح معنوں کے لحاظ سے) نافذ کر دیا گیا تھا اور اس کے مطابق قانون عامہ باقاعدہ معمول بہ ہو چکا تھا' پھر بھی اہل مقدمہ کے قصاص کا اور آگے چل کر دیت کے مطالبے کا حق باقی رکھا گیا۔ خاص طور پر ۱۸۶۳ء کے قانون تعزیرات میں' سرکاری طور پر دیت کی مقدار دو سو چوبیس ترکی پونڈ معین کی گئی تھی۔

بعض ممالک' جیسے شام میں عدالتیں اگرچہ قانون کی ظاہرا و باطنا پابند ہیں اور دیوانی اور فوجداری قوانین زمانہ حال

کے تقاضے کے مطابق ۱۹۴۹ء سے جاری ہیں پھر بھی وہ دیات ادا کرنے کا فیصلہ کرتی ہیں جس کی مقدار قتل انسان کی صورت میں یکمشت رقم ہوتی ہے اور اس کی کمی بیشی قتل عمد یا قتل خطا کے لحاظ سے معین کی جاتی ہے۔

قانون دیت کی تمدنی حکمت کے لیے رک بہ قصاص۔

مآخذ : (۱) شیخ زادہ: مجمع الانہر، طبع احمد بن عثمان، ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء، ج ۲: ص ۶۱۴ بعد؛ (۲) دردیر برالدسوقی یعنی حاشیہ مختصر الخلیل، ص ۱۴، ۲۵۸ بعد؛ (۳) ابن عبدالرحمن الدمشقی: رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ، طبع عبدالحمید، قاہرہ، ص ۲۵۵ بعد؛ (۴) ابن الھمام: فتح القدیر، قاہرہ، ۸: ۲۴۴ بعد؛ (۵) ابن قدامہ: المغنی، بار سوم، طبع رشید رضا، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۷ء، ۷: ۶۳۶ بعد، ۸: ۱ بعد؛ (۶) خرشی: شرح مختصر الخلیل، ۸: ۲ بعد؛ (۷) امام الشافعیؒ: کتاب الام، قاہرہ ۱۹۰۳ء، ۶: ۲ بعد؛ (۸) ابو حیف: الدیتہ، (فرانسیسی سے عربی ترجمہ)، قاہرہ ۱۹۳۲ء۔

○

☆ ☆ ☆
☆ ☆
☆

ذ

ذِکر : ذکر بالقلب کے معنی ہیں "یاد کرنا اور یاد رکھنا" اور ذکر باللّسان کے معنی ہیں "نام لینا یا بیان کرنا" اور صوفیہ کی اصطلاح میں ذکر اللہ کی حمد و ثنا خاص طور پر سانس لیتے ہوے اور جسم کو ایک انداز سے حرکت دیتے ہوے معینہ کلمات کو معینہ طریقے کے ساتھ بار بار باواز بلند یا دل میں دھرانے کا نام ہے۔ کلمات کو باواز دھرایا جائے تو اسے ذکر جلی اور دل میں دھرایا جائے تو اسے ذکر خفی کہتے ہیں۔ اس میں بڑا اختلاف ہے کہ دونوں میں کون سا ذکر افضل ہے۔ ایک حدیث میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ذکر کرنے والوں کو ذکر کی جزا کے طور پر جنت عطا کردیتا ہے، دوزخ سے پناہ دے دیتا ہے اور ان کے گناہ بخش دیتا ہے، حتی کہ کوئی بڑا گنہگار بھی اس مجلس میں شریک ہو تو اس مجلس کی برکت سے اس کے گناہ بھی اللہ تعالیٰ بخش دیتا ہے۔

جب دور ما بعد کے درویشی سلسلہ ھاے طریقت پیدا ہوے اور ان کے آداب و مشاغل معین ہوگئے تو ذکر ہر طریقے (سلسلے) کے اہم ارکان میں سے ایک رکن قرار پایا۔ یہ اذکار لَاَ اِلٰہَ اِلَّا اللہُ، سُبْحَانَ اللہِ، اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ، اَللہُ اَکْبَرُ، اَسْتَغْفِرُ اللہَ ایسے کلمات اور اللہ تعالیٰ کے متعدد اسماے حسنی بکثرت دھرانے پر مشتمل ہیں۔

بعض صوفیہ ذکر کے ساتھ رقص بھی کرتے ہیں اور مختلف قسم کے ڈھول وغیرہ بھی استعمال کرتے ہیں۔ تکیے یا زاویے میں ہر جمعہ کو ذکر کی باقاعدہ محفل (حضرۃ) منعقد ہوتی ہے، جس میں تمام درویش شامل ہوتے ہیں۔

اس موقع پر لَاَ اِلٰہَ اِلَّا اللہُ، کا ذکر کیا جاتا ہے، جسے "ذکر الجلالہ" کہتے ہیں اور ہر سلسلے میں اس کا خاص "حزب" [رک بآں] یعنی وظیفہ پڑھا جاتا ہے۔ یہ "حزب" بہت سی ادعیۂ ماثورہ پر مشتمل ہوتا ہے، جو عموماً قرآن مجید سے لی گئی ہوتی ہیں اور ان میں بعض دوسری دعائیں بھی شامل کر لی جاتی ہیں۔ اس سے سادہ تر ذکر "اوقات" یا ساعات" کہلاتا ہے۔ یہ معین کلمات ہوتے ہیں، جو ہر نماز کے بعد یا کم از کم دن میں دو مرتبہ متعدد بار دھرائے جاتے ہیں۔ اس سے متعلق ایک اور اصطلاح "ورد" بھی ہے، جس کی تشریح صوفیہ نے وسیلہ قرب الٰہی یا ذریعہ وصول الی اللہ سے کی ہے۔ اہل طریقت کی ہر جماعت اپنا مخصوص ذکر یا طریقہ رکھتی ہے، جو اس کے بانی کا وضع کردہ یا ترتیب دیا ہوا ہوتا ہے۔ لفظ ذکر جن اٹھارہ معنوں میں قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے ان کے لیے (نیز اس کے معانی کی مزید توضیح کے لیے دیکھیے: تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲ ببعد. الکلاباذی نے التعرف میں ذکر کی تین اصناف بتائی ہیں: اول ذکر القلب، دوم ذکر اوصاف المذکور اور سوم شہود المذکور، یعنی مذکور کا آئینہ قلب میں مشاہدہ۔

مآخذ : (۱) جلال الدین السیوطی: اعمال الفکر فی تفصیل الذکر؛ (۲) وہی مصنف: نتیجہ الفکر فی الجہر فی الذکر؛ (۳) الدرر المنتظم فی الاسم الاعظم؛ (۴) کتاب التعلیم و الارشاد، مطبوعہ قاہرہ، ص ۶۳ تا ۶۷؛ (۵) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲ ببعد۔

○

ذِمّہ : (ع)، بمعنی عہد، کفالت، حرمت، ذمے داری، حق۔ رَجُلٌ ذِمِّیٌّ کے معنی ہیں وہ شخص جس سے کوئی عہد و پیمان کیا گیا ہو۔ اس لیے اَھلُ الْعَھد اور اَھلُ الذِّمہ مترادف الفاظ ہیں، چنانچہ ایک حدیث "یَسْعٰی بِذِمَّتِہِم اَدْنَاھُم" میں ذمہ کے معنی امان ہی لیے گئے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ قوم میں سے کوئی ایک شخص بھی کسی کو امان دے دے تو پوری قوم پر فرض ہے

کہ جسے امان دی گئی ہے اس کی حفاظت کرے اور اسے گزند نہ پہنچائے۔ چنانچہ ایک غلام نے دشمن کے ایک لشکر کو امان دے دی تھی تو حضرت عمرؓ نے اس کے وعدے کو قائم رکھا تھا۔ معاہد کو ذمی اسی لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی حفاظت، امان، ذمے داری اور معاہدے میں ہوتے ہیں۔ یہاں ذمہ سے عہد مراد ہے (لسان العرب)۔ اصطلاح میں یہ وہ ذمے داری ہے جو اسلامی حکومت اپنی غیر مسلم رعایا کی جان، مال، عزت و حرمت کے تحفظ کے سلسلے میں اپنے اوپر لیتی ہے۔ اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا کو ذمی یا اہل الذمہ کہا جاتا ہے۔ گویا یہ وہ لوگ ہیں جن کے جان و مال اور عزت و آبرو اور شہری حقوق کی حفاظت کا اسلامی حکومت نے ذمہ لیا ہے۔ یہ ذمے داری بڑی ہی مقدس ہے۔

اسلامی قانون میں غیر مسلم رعایا کی دو اقسام تجویز ہوئی ہیں: اول وہ لوگ جو کسی صلح نامے یا معاہدے کے ذریعے اسلامی حکومت کے تحت آئے ہوں۔ ایسے ذمیوں کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جن کے مطابق ان سے صلح ہوئی ہو گی اور ان کے ساتھ تمام معاملات ان شرائط کے تابع ہوں گے جو ان سے طے ہوئی ہوں اور ان شرائط سے سر مو تجاوز نہیں کیا جائے گا۔ دوسرے وہ لوگ جنہیں بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو۔ ان لوگوں کی طرف سے بیگانگی، شورش اور بغاوت کے امکانات کو ختم کرنے کے لیے قوانین بنائے جاسکتے ہیں اور یہ ہر حکومت کا فرض ہے کہ اپنی مملکت میں امن و سلامتی کی فضا قائم رکھنے کے لیے حسب ضرورت قوانین بنائے، لیکن عمومی رنگ میں کم سے کم جو حقوق اسلام نے انہیں دیے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ مذہبی آزادی: اہل ذمّہ کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ جو مذھب بھی چاہیں اختیار کر لیں، ان کے مذھب سے کچھ تعرض نہیں کیا جائے گا۔ وہ اپنی مذہبی رسوم ادا کرنے میں آزاد ہوں گے۔ ان کے عبادت خانے منہدم نہیں کیے جائیں گے اور اپنی مذہبی ضروریات کے لیے وہ نئی عبادت گاہیں بھی بنا سکیں گے۔ البتہ اگر پرانی یا نئی عبادت گاہیں شورش یا سازش کا مرکز بن جائیں اور اس کے لیے حکومت کو انتہائی تدابیر اختیار کرنی پڑ جائیں تو مسئلے کی صورت اور ہو جاتی ہے۔

حضرت خالد بن ولید نے جب حیرہ فتح کیا تو وہاں کے باشندوں کے حقوق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: میں نے انہیں یہ حق بھی دیا ہے کہ اگر کوئی بوڑھا شخص کام کاج سے معذور ہو جائے یا اس پر کوئی آفت آجائے یا جو دولت مندی کے بعد غریب ہو جائے اور اپنے ہم مذہبوں کی بھیک کا محتاج ہو، اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور جب تک وہ اسلامی مملکت میں رہے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفالت مسلمانوں کے بیت المال کے ذمے ہوگی (کتاب الخراج؛ نیز دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

۲۔ ذمیوں کے سلسلے میں اسلامی حکومت دوسری ذمے داری لیتی ہے کہ جب کوئی دشمن ان پر حملہ کرے گا تو حملہ آور کی مزاحمت کی جائے گی اور ان ذمیوں کی حفاظت کی جائے گی، (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۵۹)۔

۳۔ ذمی کی جان محفوظ رہے گی اور اس بارے میں اس کی حیثیت قانوناً دوسرے شہریوں کے برابر ہوگی، مثلاً حقوق میں سب سے مقدم قصاص کا حق ہے۔ امام شافعیؒ کی روایت ہے کہ قبیلہ بکر بن وائل کے ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا، چنانچہ حضرت عمرؓ کے فیصلے کے مطابق اس قاتل کو جان سے مار ڈالا گیا (الزیلعی: نصب الرایہ، ص ۳۳۸، مطبوعہ دہلی)۔ حضرت علیؓ نے اس فیصلے کو عملاً نافذ کیا (الزیلعی، ص ۲۸)۔

۴۔ ذمی کا مال محفوظ رہے گا، اور اس کے مال و جائداد کے حقوق مسلمان شہریوں کے برابر ہوں گے۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں کسی شخص نے گھوڑ پال سکیم کے مطابق دجلہ کے کنارے ایک رمنہ بنانا چاہا۔ حضرت عمرؓ نے وہاں کے گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اگر وہ زمین کسی ذمی کی نہ ہو اور اس میں سے ذمیوں کی نہروں اور کنوؤں کا پانی نہ گزرتا ہو تو زمین اسے دے دی جائے (البلاذری، ص ۳۵۱)۔ دراصل آغاز اسلام ہی میں یہ مسئلہ طے پاگیا تھا کہ مسلمان حکومت کی غیر مسلم رعایا کی مقبوضہ زمینیں انہیں کے قبضے میں رہیں گی (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۱۴)۔ اس بنا پر فقہ کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ اسلامی حکومت کو ذمیوں کی اراضی ان سے چھیننے کا کوئی

حق حاصل نہیں۔

۵۔ ذمیوں کی عزت و ناموس کی حفاظت کی جائے گی۔ حضرت علیؓ پر خود ان کے عہد خلافت میں ایک یہودی نے اسلامی عدالت میں دعوی دائر کر دیا تو حضرت علیؓ کو جواب دعوی کے لیے ایک عام فریق مقدمہ کی حیثیت سے عدالت میں حاضر ہونا پڑا۔ ایسا ہی واقعہ اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کو پیش آیا (العیون والحدائق' ص ۶۰)۔ حضرت عمرؓ ذمیوں کے معاملات ذمیوں کے مشورے سے طے کرتے تھے۔ جب عراق اور مصر کے بندوبست اراضی کا معاملہ پیش آیا تو انہوں نے ذمیوں کے نمائندوں کو بلا کر مال گزاری میں مشورہ لیا (المقریزی: الخطط' ۱: ۷۴)۔ ذمیوں کے متعلق کسی قسم کی تحقیر کا لفظ استعمال کرنا ناپسند خیال کیا جاتا تھا۔ عمر بن سعد حمص کے حاکم تھے۔ ایک موقعہ پر ان کے منہ سے ایک ذمی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے: اللہ تعالیٰ تجھے رسوا کرے' اس پر انہیں اس قدر تاسف اور ندامت ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں آکر ملازمت سے استعفا دے دیا اور کہا کہ میں اس ملازمت میں نہ ہوتا تو میرے منہ سے ایسے الفاظ نہ نکلتے (شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء)۔

بہر حال ذمیوں کو مذہبی آزادی اور جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت دی گئی ہے۔ یہ تمام حقوق قرآن مجید کی عمومی تعلیم اور اسوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق ہیں۔

حضرت عمرؓ نے بوقت وفات خلافت کے بارے میں جو وصیت کی اسے امام بخاریؒ کے علاوہ بہت سے مورخین نے بھی نقل کیا ہے' اس میں یہ الفاظ آتے ہیں: ذمیوں کے بارے میں بھی میں وصیت کرتا ہوں۔ ان سے جو عہد کیے گئے ہیں وہ پورے کیے جائیں' ان کی طرف سے دفاع کیا جائے اور انہیں ان کی طاقت سے زیادہ مکلف نہ کیا جائے۔

اسلام کا اصول حکمرانی یہ ہے کہ ہر شخص کو بوقت ضرورت فوجی خدمت کے لیے بلایا جاسکتا ہے' لیکن ذمیوں کے ساتھ یہ رعایت ہے کہ فوجی خدمت پر ان کے لیے لازمی نہیں' یعنی فوجی خدمت انہیں مجبور نہیں کیا جا سکتا' اس کے بدلے ان سے صرف جزیہ رکھ بان کی معمولی رقم لی جاتی ہے۔ یہ قطعاً غلط ہے کہ جزیہ ایک ایسا جبر ہے جس سے بچنے کے لیے اسلام کا قبول کرلینا بھی گوارا کر لیا جاتا تھا' پھر کمزور' بوڑھے' بچے' عورتیں' بیمار اور بے روزگار لوگوں کو جزیے سے مستثنیٰ ٹھہرایا اور جزیے کی وصولی کے وقت نرمی کا حکم دیا گیا اور ناروا سلوک اور سختی سے منع کر دیا گیا۔ جزیہ کا لفظ جزا سے ہے اور اس کے معنی خراج اور ٹیکس جو قومی خدمت سے مستثنیٰ ہونے کی بنا پر اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

شروع شروع میں یہود اور نصاریٰ ہی کا شمار ذمیوں کے زمرے میں ہوتا تھا' مگر زرتشتی اور بعد ازاں چھوٹے چھوٹے مذاہب کے پیرو بھی بالخصوص وہ جن کا تعلق وسط ایشیا سے ہے' اس میں شامل کر لیے گئے۔ زرشتیوں نے تو اوستا کو معرض تحریر میں لا کر' جو پہلے زبانی ہی ان تک پہنچی تھی' اہل الکتاب کا درجہ حاصل کر لیا' لیکن مسلمانوں نے عام طور پر اس قسم کے اقدامات کا انتظار کیے بغیر یا قطع نظر اس امر کے کہ کسی ملت میں ایسا کوئی پیشوا موجود ہے جو ان کی طرف سے معاہدات کی مسلسل پابندی کا ضامن ہو' اکثر مذاہب کے ماننے والوں کو وہی درجہ عطا کر دیا جو ان لوگوں کو حاصل تھا جنہیں فی الواقعہ ذمی کہا جاسکتا تھا۔

اسلام نے ذمیوں سے بڑی رواداری برتی۔ انہیں پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی اور ان کے عقائد' عبادات اور رسم و رواج پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی' بلکہ نئی عبادت گاہوں کی تعمیر بھی عام طور پر ممکن تھی۔

ذمیوں کو سرکاری عہدوں اور منصوبوں پر فائز ہونے کے مواقع میسر تھے۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں اہم مالی عہدوں پر ذمیوں کا تقرر ہوتا رہا۔ یہود اور نصاریٰ نے فاطمیوں کے تحت مصر میں اہم خدمات سرانجام دیں۔ ہسپانیہ میں بھی بعض موقعوں پر ایسی ہی صورت حال پیدا ہوگئی' حتی کہ مشرق میں بھی الماوردی جس کا نظریہ خلافت کا احیا تھا' ماضی کی بعض مثالوں کو پیش کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ ذمی وزارت کا عہدہ بھی سنبھال سکتا ہے۔

مآخذ : (۱) شبلی: مقالات شبلی، ۱: ۴۲ بعد؛ (۲) ابن القیم: احکام اھل الذمہ، طبع صبحی صالح، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۳) ابو یعلی: الاحکام السلطانیہ، طبع حامد الفقی، مصر ۱۹۳۸ء؛ (۴) ابو عبیدالقاسم: کتاب الاموال، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۵) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ص ۵۵، ۵۶، ۷۱ تا ۷۷؛ (۶) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النظم المالیہ، مصر ۱۹۶۱ء، ص ۱۶۴ بعد؛ (۷) صبحی صالح: النظم الاسلامیہ، بیروت ۱۹۶۵ء، ۳۶۳ تا ۳۶۵؛ نیز دیکھیے مآخذ بذیل جزیہ، خراج.

○

ذِمّیہ : رک بہ ذِمّۃ.

○

ذُوالقَرْنَین : (ع، بمعنی دو سینگوں والا)۔ اس بات پر تو تاریخ، لغت اور تفسیر سب کا اتفاق ہے کہ یہ کسی طاقتور و صاحب فتوحات بادشاہ کا نام یا لقب تھا۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوے کئی اقوال نقل کیے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ (۱) وہ دنیا کے شرق و غرب (قرنی الدنیا) تک پہنچا؛ (۲) اس کی دو زلفیں (=قرنین) تھیں، (۳) اس نے دو بڑے طاقتور ملکوں یعنی روم و فارس پر حکومت کی؛ (۴) الزمخشری کا خیال ہے کہ اسے ذوالقرنین شجاعت اور بہادری کی وجہ سے کہا گیا ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ اس کے تحت دو سلطنتیں تھیں، جن کی علامت کے طور پر اس نے اپنے تاج پر دو سینگ (قرن) بنوا لیے تھے۔ تاہم عام خیال یہی ہے کہ وہ اپنی طاقت، سطوت اور شجاعت کی وجہ سے ذوالقرنین مشہور ہوا۔ رہی یہ بات کہ وہ کونسا اور کس ملک کا بادشاہ تھا، کس زمانے میں تھا اور یہ نام یا لقب اس کا کیسے پڑا؟ یہ سب سوالات الجھے ہوے ہیں اور بجز قرائن و قیاسات کے ان میں سے کسی سوال کا قطعی جواب ممکن نہیں.

عرب میں اس سے چار مختلف شخصیتوں کی جانب اشارہ سمجھا گیا: (۱) یمن کے ملوک حمیر (جو تبع کہلاتے تھے) کے سلسلے کا ایک طاقتور بادشاہ، جس کا نام الصعب بن قرین بن الہمال بیان کیا جاتا ہے؛ (۲) ملوک حیرہ (عرب کی ایرانی سرحد) کے خاندان لخم کا فرمانروا منذر بن امری القیس، المعروف بہ منذرالاکبر۔ اس کی مدت سلطنت انچاس سال رہی۔ اس کی پیشانی کے دونوں طرف گھونگریالی زلفیں تھیں اور اس سے اس کا یہ لقب پڑا۔ اس کے علاوہ ایک آدھ اور بھی وجہ تسمیہ ہو سکتی ہے، (۳) مشہور یونانی فاتح و کشور کشا سکندر بن فیلقوس (۳۵۶ تا ۳۲۴ ق م) کو اکثر مفسرین اور مورخین نے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق بتایا ہے اور امام رازیؒ نے تو شک و شبہہ کے ساتھ نہیں بلکہ جزم و یقین کے ساتھ اسی سکندر یونانی ہی کو ذوالقرنین قرار دیا ہے: التفسیر الکبیر، البیضاوی، بحرالمحیط، معالم، مدارک وغیرہ سب میں اسی قسم کے قول نقل ہوے ہیں اور مورخوں میں الطبری اور ابن ھشام بھی اسی طرف گئے ہیں۔ یہی شرح اھل لغت نے بطور ایک مسلمہ کے درج کر دی ہے: (لسان العرب)، القاموس، تاج العروس، النہایہ، تینوں میں یہی تشریح اختیار کی گئی ہے۔ حال میں قرآن کے انگریزی مترجم و مفسر عبداللہ یوسف علی نے اپنی تفسیر کے ایک مستقل ضمیمے میں شرح و بسط کے ساتھ اسی قول کو تاریخی و جغرافیائی دلائل سے مدلل کیا ہے؛ (۴) خورس، شاہ ایران، بلکہ بانی سلطنت ایران (م ۵۲۹ ق م): اس کے نام مختلف زبانوں میں سائرس، کوروش اور کیخسرو آئے ہیں۔ سائرس فارس اور سوریا دونوں کا متفقہ بادشاہ تھا۔ وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست کشور کشا اور عادل فرمانروا ہوا ہے۔ زمانہ حال کے بعض مفسرین نے شد و مد کے ساتھ اسے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق ٹھیرایا ہے (دیکھیے ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، بذیل سورۃ الکہف) ؛ (۵) بعض مفسرین (مثلاً ابن کثیر) نے ایک اور سکندر کا نام لیا ہے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا معاصر اور موحد اور صاحب ایمان تھا اور اس مشہور سکندر یونانی سے دو ہزار سال قبل گزرا ہے، لیکن تاریخ میں اس سکندر کا تذکرہ نہیں ملتا.

قرآن مجید میں ذوالقرنین کا نام تین جگہ قریب قریب ہی آیا ہے۔ شروع جس طرح کیا ہے (۱۸ [الکہف]: ۸۳)۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ نام یا لقب قرآن کا دیا ہوا نہیں بلکہ پہلے سے موجود تھا.

اس کے متعلق الراغب اصفہانی نے بھی صرف اتنا لکھا ہے کہ ذُوالقرنین کو سب جانتے ہیں، "یاجوج ماجوج": غالبًا

منگول قبیلے تھے جو پہاڑوں کی دوسری جانب آباد تھے اور کہیں کہیں موقع پا کر یلغار کرتے ہوئے ترکوں کے درمیان گھس آتے تھے۔ در بند میں ایک آہنی دیوار سد سکندر کے نام سے مشہور چلی آتی تھی اور اس کا پھاٹک باب الحدید کہلاتا تھا۔ یہ در بند وسط ایشیا کے مشرقی علاقے میں ضلع حصار میں بخارا سے ۱۵۰ میل جنوب و مشرق میں ۳۸ درجے عرض بلد شمالی اور ۶۷ درجے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ذُوالکفل ؑ : آپ کا اسم مبارک قرآن مجید میں پیغمبروں کے سلسلے میں دو بار آیا ہے: ۲۱[الانبیآء]: ۸۵ و ۳۸[ص]: ۴۸)۔ ان دونوں مقامات پر ان کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ملتی، البتہ ان کے صبر اور نیکی کی تعریف کی گئی ہے۔ احادیث صحیحہ بھی تفصیلات سے خالی ہیں۔ ذکر جو کچھ ملتا ہے وہ یا تو عہد نامہ عتیق اور اور اس کی بعض شروح میں ملتا ہے، یا عربی کے عام تذکروں اور کتب لغت میں (بذیل مادہ کفل)

بڑی بحث نام سے متعلق ملتی ہے: کسی نے کہا کہ یہ یوشع نبی تھے، کسی نے کہا کہ الیاس نبی تھے اور کسی نے کہا کہ زکریا نبی تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے، مگر یہ قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کنعان نام کے جس ہم عصر بادشاہ کو آپ نے دعوت ایمان دی تھی اس کے لیے آپ جنت کے "کفیل" (ضامن) ہوگئے اور اسے آپ نے جنت کا کفالت نامہ (ضمانت نامہ) لکھ کر دے دیا تھا، چنانچہ اسی مناسبت سے آپ کا لقب ذوالکفل (صاحب ضمانت) پڑ گیا، لیکن راجح اور نسبۃً معتبر قول یہ ہے کہ آپ کا شمار انبیاے بنی اسرائیل میں ہے، آپ کا نام حزقیل کا معرب ہے اور زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح کا ہے۔

ذوالکفل کا سال پیدائش تخمیناً ۶۲۲ ق۔ م قرار دیا گیا ہے، ممکن ہے کہ اس سے بھی قبل کا ہو۔ والد کا نام عہد نامہ عتیق میں بوزی Buzi آیا ہے، جو بیت المقدس میں ہیکل مقدس کے مجاوروں، یا اسرائیلی اصطلاح میں کاھنوں کے خاندان سے تھے۔ ۵۹۷ ق۔ م میں جب بابل کے مشہور تاجدار بخت نصر نے فلسطین پر حملہ کیا تو ہزارہا قیدی وہاں سے لایا اور انہیں اپنے ملک میں آباد کیا۔ انہیں میں حضرت حزقیل بھی تھے۔ آپ کو نبوت اسی اسیری کے پانچویں سال عطا ہوئی، جب کہ آپ کی عمر تیس سال سے یقیناً متجاوز ہو چکی تھی۔ بعض اسرائیلی روایتوں میں آتا ہے کہ بوزی دراصل یرمیاہ نبی ہی کا دوسرا نام تھا۔ اگر یہ صحیح ہے تو آپ نبی ہی نہ تھے بلکہ نبی زادے بھی تھے۔ بابل آکر آپ کا قیام تل ابیب میں نہر کبار (Chebar) کے کنارے پر رہا، جو اس زمانے میں ایک چھوٹی سی ندی تھی، لیکن موجودہ نقشوں میں اس کا پتا نہیں چلتا۔ آپ کی زوجہ محترمہ بھی تھیں، جن کا بعد کو انتقال ہوگیا۔

آپ کی وفات کس طرح ہوئی؟ بعض اسرائیلی روایتوں کے مطابق دشمنوں نے آپ کو شہید کیا۔ انہیں روایتوں کے مطابق آپ کا مزار بغداد میں نہر نمرود کے قریب قریہ کفل میں ہے اور صدیوں تک مرجع عوام اور زیارت گاہ خلائق رہ چکا ہے، لیکن تاج العروس میں الثعلبی کے حوالے سے لکھا ہے کہ مزار ملک شام کے علاقہ نابلس میں قریہ کفل میں ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) عہدنامہ عتیق؛ (۳) تاج العروس؛ (۴) *Jewish Encyclopaedia*؛ (۵) *Encyclopaedia Biblica* (Hastings: *Dictionary of the Bible*).

○

☆ ☆ ☆

☆ ☆

☆

ر

رابطہ : رکّ بہ رباط.

○

رابعہ العدویہؒ : بصرے کی ایک مشہور عارفہ، جن کا شمار اولیا میں ہوتا ہے، قبیلہ قیس بن عدی کی ایک شاخ العتیق کی آزاد شدہ کنیز، جو القیسیہ بھی کہلاتی تھیں۔ وہ ۹۵ھ/ ۷۱۳ - ۷۱۴ء یا ۹۹ھ/۷۱۷ - ۷۱۸ء میں پیدا ہوئیں اور انہوں نے ۱۸۵ھ/۸۰۱ء میں بمقام بصرہ وفات پائی اور وہیں دفن ہوئیں۔ ان کے چند اشعار ان کی یادگار ہیں۔ تصوف کے بارے میں لکھنے والے ان کا اور ان کی تعلیمات کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔

وہ ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ بچپن میں کسی شخص نے انہیں پکڑ کر فروخت کر دیا تھا، لیکن ان کی پاک طینت نے انہیں رہائی دلوا دی اور انہوں نے گوشہ گزینی اور تجرد کی زندگی بسر کرنے کے لیے صحرا میں عزلت اختیار کرلی۔ بعد میں وہ بصرے چلی آئیں، جہاں ان کے گرد بہت سے معتقدین اور رفقا جمع ہوگئے، جو ان سے مشورہ یا دعاے خیر حاصل کرنے، یا ان کی تعلیم سے مستفید ہونے کی غرض سے ان کے پاس آتے تھے۔ ان لوگوں میں مشہور صوفی مالکؒ بن دینار، درویش صفت رباح القیسیؒ، محدث سفیان الثوریؒ اور صوفی شقیق البلخیؒ شامل تھے۔ انہوں نے انتہائی زہد و تقویٰ کی زندگی بسر کی۔ دیگر اولیا کی طرح ان سے بھی کرامات منسوب کی جاتی تھیں، مثلاً یہ کہ ان کے لیے اور ان کے مہمانوں کے کھانے کا سامان بذریعہ کرامت مہیا ہو جاتا تھا۔ جب وہ حج کرنے جا رہی تھیں تو ایک اونٹ جو راستے میں مرگیا تھا، ان کے لیے دوبارہ زندہ ہوگیا۔ گھر میں چراغ نہ ہونے کی کمی اس روشنی سے دور ہو جاتی تھی جو اس بزرگ خاتون کے اردگرد پھیلی رہتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب ان کا وقت آخر تھا، تو انہوں نے اپنے رفقا سے کہا کہ وہ ان کے پاس سے ہٹ جائیں اور خدا تعالیٰ کے قاصدوں کے لیے راستہ چھوڑ دیں۔ جونہی وہ باہر نکلے، انہوں نے انہیں کلمہ شہادت پڑھتے ہوے سنا اور فوت ہوگئیں۔ رابعہؒ کی وفات کے بعد کسی نے انہیں خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا: "جب منکر و نکیر نے آپ سے یہ سوال کیا تھا کہ تمہارا رب کون ہے؟ تو آپ نے کیا جواب دیا تھا؟" تو انہوں نے کہا: "میں نے ان سے کہا، واپس چلے جاؤ اور اپنے مالک سے کہو، اپنی ہزار در ہزار مخلوق کے ہوتے ہوے تو نے ایک ناتواں بڑھیا کو فراموش نہیں کیا۔ میں، جو تمام جہان میں صرف تجھے ہی اپنا رب سمجھتی تھی، تجھے کسی روز بھولی ہوں کہ تو مجھ سے یہ سوال کرتا ہے کہ تیرا رب کون ہے؟"

رابعہؒ کی جو دعائیں منقول ہیں ان میں ایک وہ بھی ہے جو معمولاً وہ رات کے وقت اپنے مکان کی چھت پر جا کر مانگا کرتی تھیں: "اے میرے مالک! ستارے چمک رہے ہیں اور آدمیوں کی آنکھیں نیند میں بند ہیں اور ہر کوئی اپنی اپنی خلوت میں ہے، اور میں ہوں کہ یہاں اکیلی ہوں، تیرے ساتھ"۔ توبہ کے بارے میں، جو طریقہ تصوف کی ابتدا ہے: انہوں نے کہا ہے: "کوئی آدمی کس طرح توبہ کر سکتا ہے، جب تک اس کا مالک اسے اس کی توفیق عطا نہ کرے اور اسے قبولیت نہ بخشے؟ اگر وہ تمہاری طرف رخ کرے گا تو تم بھی اس کی جانب رخ کرو گے۔" ان کا عقیدہ تھا کہ تشکر و امتنان کا جذبہ، عطا کرنے والے کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ اس چیز سے جو اس نے عطا کی۔

وہ اللہ تعالیٰ سے محبت اور انس کے بارے میں اپنے اقوال کی وجہ سے مشہور ہیں، اللہ سے محبت اور انس اللہ کے

کے عاشق کو غیر اللہ سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ ہر حبیب اپنے محبوب کے قرب کا متمنی ہوتا ہے (احیاء، ۴: ۳۵۸ حاشیہ)۔ بے غرضانہ محبت اور خدمت کا نمونہ پیش کرنے کے لیے انہوں نے اپنے ایک ہاتھ میں پانی لیا اور دوسرے ہاتھ میں آگ، اور ایسا کرنے کا سبب دریافت کیے جانے پر انہوں نے کہا: "میں بہشت میں آگ روشن کرنا چاہتی ہوں اور دوزخ پر پانی ڈالنا چاہتی ہوں تاکہ جو لوگ خدا تک پہنچنے کے لیے گامزن ہیں ان کی آنکھوں سے یہ دونوں پردے دور ہو جائیں اور ان کا نصب العین واضح ہو جائے اور وہ کسی بات کی توقع یا کسی چیز کے خوف کے بغیر اپنے مالک کی جانب رخ کر سکیں۔ اگر جنت کی امید اور دوزخ کا خوف موجود نہ ہو تو یہ ہوگا کہ ایک آدمی بھی اپنے مالک کی عبادت یا فرماں برداری نہیں کرے گا (افلا کی: مناقب العارفین، مخطوطہ، انڈیا آفس، عدد ۱۶۷۰، ورق ۱۱۴)۔

دوسرے اہل تصوف کی طرح، رابعہؒ بھی خدا سے جاملنے (وصل) کی متمنی تھیں۔ رابعہؒ بصیرت معرفت حقیقی رکھتے ہوئے ایک والہانہ محبت سے سرشار تھیں وہ ان اولین اہل تصوف میں سے جنھوں نے خالص محبت، یعنی اللہ سے محض اس کی ذات کی خاطر بے غرض محبت، کی تلقین کی اور اس تعلیم کو نظریہ کشف کے امتزاج کے ساتھ پیش کیا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

راتب : (ع، جمع: رواتب) کوئی مقررہ چیز، اسی لیے اس کو بعض (نفل) نمازوں یا وظیفوں اور دعاؤں کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ قرآن مجید میں وارد نہیں ہوا اور اصطلاح کے طور پر حدیث میں بھی نہیں ملتا۔ اس معنی کے لیے [رک بہ نافلہ]۔ اس کے دوسرے معنی ہیں ذکر، خواہ کوئی شخص تنہا کرے یا حلقہ باندھ کر جماعتی صورت میں کیا جائے۔

مآخذ : (۱) C.Snouck Hurgronje: *De Atjehers*، بٹاویا و لائڈن ۱۸۹۳۔ ۱۸۹۴ء، ۲: ۲۲۰ ببعد و انگریزی ترجمہ از O'Sullivan: *The Achehnese*، لائڈن ۱۹۰۶ء، ۲: ۲۱۶ ببعد۔

○

راحیل : (اسرائیلی روایات میں Rachel) حضرت یعقوبؑ کی بیوی، حضرت یوسفؑ اور بنیامین کی ماں کا نام ہے۔ قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں ہے۔ مشہور روایات کے مطابق راحیل لیئہ کی بہن تھیں، جو حضرت یعقوب کی بیوی تھیں۔ اسلامی روایت میں عموماً یہ خیال اختیار کیا گیا ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے راحیل سے شادی لیئہ کی وفات کے بعد کی تھی۔ یہی صورت، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، الطبری، ۱: ۳۵۵، الزمخشری البیضاوی اور ابن الاثیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ الکسائی کا تو یہ خیال ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے لیئہ اور اپنی دو کنیزوں کے انتقال کے بعد راحیل سے شادی کی تھی۔

اسرائیلی روایات، میں راحیل کی اہمیت حضرت یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کو حسن راحیل سے ورثے میں ملتا ہے۔ ان میں تمام دنیا کے حسن کا نصف، بعضوں کے نزدیک دو تہائی، یا یہودیوں کی مذہبی روایات کے قدیم داستانی حصے (Haggadiah) کے مطابق (قدوشین، ورق ۴۹ ب) دس میں سے نو حصے (الثعلبی، ص ۶۹) حسن تھا۔ اسرائیلی روایت یہ بھی ہے کہ جب یوسفؑ کو ان کے بھائی بیچ ڈالتے ہیں اور یوسفؑ راحیل کی قبر کے پاس سے گزرتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اپنے اونٹ سے اس قبر پر گرا دیتے ہیں اور اس طرح بین کرتے ہیں: "اے ماں! اپنے بچے کو تو دیکھو، میرا کرتہ چھین لیا گیا، مجھے ایک گڑھے میں پھینک دیا گیا، مجھے پتھر مارے گئے اور اب ایک غلام کی طرح بیچ دیا گیا۔" پھر وہ ایک آواز سنتے ہیں= "خدا پر بھروسا کرو۔" قدیم یہودی داستان میں یہ ایک درد انگیز منظر کہیں مذکور نہیں، مگر اس حصے کو عہد وسطی کی حکایات یعنی سفر ھیاشر (طبع Goldschmidt، ص ۱۵۰) میں جگہ مل گئی ہے۔ یہودی نژاد ایرانی شاعر شاہین (چودھویں صدی) نے اس مفہوم کو اپنی "کتاب پیدائش" میں فردوسی کی یوسف زلیخا سے اخذ کر کے اپنایا ہے۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۳۵۵ تا ۳۶۰ و ۳۷۱؛ (۲) وہی مصنف: تفسیر، ۴: ۲۱۰؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵، ص ۶۹، ۷۴؛ (۴) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱: ۹۰؛ (۵) الکسائی: قصص الانبیاء، طبع

Eisenberg' ص ۱۵۵ بعد'' ۱۶۰'۔

○

الرازی فخرالدین : ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسین' اسلام کے مشہور ترین علماے دین و مفسرین میں سے ایک سر برآوردہ عالم' جو ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء (یا شاید ۵۴۴ھ) میں بمقام رے پیدا ہوے۔ ان کے والد ضیاء الدین ابوالقاسم اپنے شہر کے خطیب تھے' اسی لیے بیٹے کا لقب ابن الخطیب ہوگیا۔ ضیاء الدین ابوالقاسم علم کلام کے بھی عالم تھے۔ السبکی' جس نے طبقات الشافعیہ (۴: ۲۸۵ تا ۲۸۶) میں ان کے مختصر حالات لکھے ہیں' فخرالدین کے اساتذہ کی فہرست میں ابوالقاسم انصاری تلمیذ امام الحرمین کا نام بھی لیتا ہے۔ ان کی اساتذہ میں ان کے والد کے علاوہ ان کے استاد فلسفہ مجدالدین الجیلی (جن کے ساتھ وہ مراغہ گئے تھے) اور استاد فقہ الکمال السمنانی بھی شامل ہیں۔

ادب اور علوم دینی کی تحصیل سے فراغت اور بقول القفطی کیمیا میں کسی قدر تحقیقات میں ناکامی کے بعد' فخرالدین خوارزم گئے' جہاں وہ معتزلہ کے خلاف مناظروں میں مسلسل مشغول رہے' جنہوں نے انہیں ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ ماوراء النہر پہنچے تو وہاں بھی ایسی ہی مخالفت کا سامنا ہوا' چنانچہ رے واپس آکر انہوں نے سلطان شہاب الدین غوری' سلطان غزنہ' سے تعلقات استوار کیے' جس نے ان پر اعزازات اور دولت کی بارش کر دی۔ بعد ازاں علاؤالدین خوارزم شاہ محمد بن تکش نے بھی ان کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا اور اس کے ساتھ وہ کچھ عرصے تک خراسان میں رہے' اس بادشاہ نے ان کی حد درجے تعظیم و تکریم کی اور ان کے لیے ایک مدرسہ بھی بنوایا۔

سمرقند' بخارا اور ہندوستان (یہاں شاید وہ کسی خاص کام سے بھیجے گئے تھے) اور متعدد دیگر مقامات کی سیاحت کے بعد وہ ھرات میں اقامت گزیں ہوگئے اور عمر کا بڑا حصہ وہیں گزارا۔ ھرات میں وہ شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب ہوے۔ کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں ان کی شان و شوکت عروج پر تھی' چنانچہ جب ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے تھے تو ان کے تین سو سے زیادہ شاگرد اور متبعین ان کے ہم رکاب ہوتے تھے۔

آغاز زندگی میں وہ تنگ دستی دیکھنے کے بعد آخر میں وہ بڑی خوش حالی سے بہرہ ور ہوے۔ انہوں نے اپنے دو بیٹوں کی شادی رے کے ایک انتہائی مالدار طبیب کی دو بیٹیوں سے کی تھی۔ اس طبیب کے انتقال پر اس کی دولت سے بھی انہیں وافر حصہ ملا۔

ان کی ذکاوت' ان کی دراک عقل' ان کے زبردست حافظے (کہتے ہیں نوجوانی میں انہوں نے الجوینی کی الشامل تمام و کمال زبانی یاد کر لی تھی)' ان کے ضابطہ پسند ذہن اور سلامت عقل و فکر نے انہیں ایک ایسا معلم بنا دیا تھا جسے سارے وسط ایشیا میں شہرت حاصل تھی' چنانچہ ہر جگہ سے لوگ گوناگوں مسائل کے بارے میں ان سے استفسار کرنے کے لیے آتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ بہترین خطیب بھی تھے۔ ان کے وعظ نے بہت سے کرامیوں کو سنی بنا دیا۔ فلسفے میں گہری مہارت اور مناظراتی مشغلے کے باوجود وہ حد درجہ متدین تھے۔ آخر عمر میں موت کو اکثر یاد کیا کرتے تھے انہوں نے اپنی وصیت میں لکھا: ''میں نے کلام کے تمام طریقوں اور فلسفے کی تمام راہوں کو آزمایا' لیکن میں نے ان میں اطمینان پایا نہ مجھے ان سے سکون قلب حاصل ہوا' یہ دولت مجھے تلاوت قرآن میں ملی'' (ابن ابی اصیبعہ' ۲: ۲۷)۔

مسلک اہل السنت والجماعت کے دفاع میں الرازی نے غیر معمولی انہماک دکھایا' جس کی وجہ سے ان کے بہت سے دشمن پیدا ہوگئے۔ معتزلہ کے علاوہ انہیں کرامیہ سے بھی واسطہ پڑتا تھا۔ کرامیہ رک باں تفسیر قرآن میں تشبیہ کے قائل تھے اور اپنے مخالفین کی تذلیل میں سب و شتم اور بہتان تراشی سے بھی احتراز نہ کرتے تھے۔ ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء میں جب وہ فیروزکوہ میں مقیم تھے تو کرامیہ نے ان کے خلاف باقاعدہ شورش برپا کر دی اور ان پر الزام لگایا کہ وہ اسلام کی تعلیمات پر ارسطو' الفارابی اور ابن سینا کی تعلیمات کو ترجیح دے کر اسلام کی صورت مسخ کررہے ہیں۔ ان پر یہ الزام بھی تھا کہ انہوں نے مخالفین اسلام کے دلائل کا اتنا طومار نقل کر دیا ہے کہ ان کی سب خطرناک دلیلیں یکجا جمع ہوگئی ہیں' جن کے جواب اطمینان بخش

نہیں.

الرازی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء میں سخت بیمار پڑے اور موت کی آمد آمد محسوس کر کے انہوں نے (بروز اتوار ۲۱ محرم/۲۶ جولائی) اپنے شاگرد ابراہیم ابن ابی بکر کو اپنی وصیت لکھوادی۔ الرازی کے بعض سوانح نگاروں کا خیال ہے کہ انہیں کرامیہ نے زھر دے دیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن العبری (Barhebraeus) اور ابن ابی اصیبعہ نے یہ افواہ بھی نقل کی ہے کہ وہ خفیہ طور پر اپنے گھر ہی میں دفن کیے گئے تاکہ عوام ان کی میت کی بے حرمتی نہ کر سکیں۔ ان دونوں روایتوں میں سے شاید کوئی بھی صحیح نہیں' کیونکہ ھرات میں الرازی کا مزار اب بھی قابل احترام سمجھا جاتا ہے۔

الرازی نے الفارابی کا غائر مطالعہ کیا تھا اور ابن سینا کی اشارات اور عیون الاخبار کی شرحیں بھی لکھی تھیں۔ فلسفے کے گہرے علم نے انہیں اس قابل بنا دیا تھا کہ مسائل فلسفہ اور مسائل دین میں تطبیق کر سکیں (دیکھیے مباحث المشرقیہ کا اکثر حصہ)' لیکن ایسا کرتے وقت انہوں نے اپنی آزادی رائے کو قائم رکھا' چنانچہ جہاں کہیں وہ ابن سینا کا تتبع نہیں کرنا چاہتے وہاں پر وہ ابن سینا پر سختی سے تنقید کرتے ہیں۔ کراوس Kraus' جو واضح طور پر الرازی کی ندرت فکر سے بہت متاثر ہے' لکھتا ہے کہ الرازی کے خیال میں مذہب اور فلسفے کی تطبیق صرف ایک افلاطونی نظام کی سطح پر کامیاب ہو سکتی ہے' جو بالآخر طماؤس Timaeus کی ایک خاص تعبیر پر مبنی ہے۔

تصنیفات: یوں تو فخرالدین الرازی کی تصنیفات کی تعداد بہت ہے اور وہ ایک دائرۃ المعارف کی وسعت رکھتی ہیں' لیکن ان کی اکثر تصانیف کلام' فلسفہ یا تفسیر سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان تصنیفات کی فہرست جن کے مخطوطے ہم تک پہنچے ہیں براکلمان (تکملہ' ۱: ۹۲۰ تا ۹۲۴' بار دوم' ص ۶۶۶ تا ۶۶۹) میں ملتی ہے' جس نے انہیں تیرہ عنوانوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) تاریخ؛ (۲) فقہ؛ (۳) قرآن؛ (۴) عقائد؛ (۵) فلسفہ؛ (۶) نجوم؛ (۷) علم خطوط الید؛ (۸) معانی؛ (۹) دائرۃ المعارف؛ (۱۰) طب؛ (۱۱) قیافہ؛ (۱۲) کیمیا اور (۱۳) معدنیات۔ علی السامی النشار نے الرازی کی علمی تخلیقات کے بارے میں ان کے سوانح نگاروں کی فراہم کردہ تمام معلومات کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی تصنیفات کو مندرجہ ذیل طور پر تقسیم کیا ہے: (۱) قرآن (تفسیر) ۵ کتابیں؛ (۲) کلام (۴۰)' حکمت و فلسفہ (۲۶)؛ (۳) عربی زبان و ادب (۷)؛ (۴) فقہ و اصول فقہ (۵)؛ (۵) طب (۷)؛ (۶) طلسمات و نیرنجات اور ہندسہ (۵)؛ (۷) تاریخ (۲) دیکھیے الرازی کے مختصر رسائل اعتقادات المسلمین والمشرکین' طبع علی السامی النشار کا مقدمہ (قاھرہ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء' ص ۲۶ تا ۳۴)' لیکن یہ فہرست کسی طرح بھی اطمینان بخش اور مکمل نہیں۔ الرازی کی تصنیفات کا غائر مطالعہ ھنوز باقی ہے۔

الرازی کی اہم ترین مطبوعہ تصنیفات کی فہرست مندرجہ ذیل ہے جس کے ساتھ ہر کتاب کے مضامین پر بھی مختصر سی نظر ڈالی گئی ہے: (۱) اساس التقدیس فی علم الکلام (قاھرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء صفحات ۱۹۷) اس رسالے کا موضوع علم باری تعالٰی کے حصول کا بالواسطہ طریقہ ہے؛ (۲) لوامع البینات فی الاسماء و الصفات (طبع امین الخانجی' قاھرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء' صفحات ۲۷۰): اسماے باری تعالٰی پر ایک رسالہ اور ان کی اہم دینی تصنیفات میں سے ایک؛ (۳) شرح الاشارات (قسطنطنیہ ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء مع شرح الطوسی)' یہ ابن سینا کی کتاب الاشارات و التنبیہات کے حصہ طبیعات و الٰہیات کی شرح ہے؛ (۴) لباب الاشارات (قاھرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء' بار دوم قاھرہ ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء' صفحات ۱۳۶)' ابن سینا کی مشہور تصنیف کا خلاصہ ہے؛ (۵) محصّل افکار المتقدمین و المتاخرین من العلماء و الحکماء المتکلمین (قدیم و جدید علما و فلاسفہ و متکلمین کے افکار کا خلاصہ)؛ (۶) العالم فی اصول الدین۔ اس کتاب کے مقدمے میں الرازی لکھتے ہیں کہ اس تالیف میں پانچ قسم کے علوم سے بحث کی گئی ہے: (۱) علم اصول الدین؛ (۲) اصول فقہ؛ (۳) فقہ؛ (۴) وہ اصول جو خلافیات کی بنیاد ہیں یا خلافیات میں مد نظر رہتے ہیں (الاصول المعتبرۃ فی الخلافیات)؛ (۵) اصول مناظرہ و مجادلہ۔ ان پانچ حصوں میں سے صرف پہلا حصہ چھپا ہے (برحاشیہ المحصل۔ دیکھیے اوپر' عدد ۵)' (۷) مفاتیح الغیب یا کتاب التفسیر الکبیر (مطبوعہ بولاق ۱۲۷۹ تا ۱۲۸۹ھ' ۶ جلدیں' قاھرہ ۱۳۱۰ھ' ۸ جلدیں' بار دوم ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۷ء' ۱۳۲۷ھ' ۸

جلدیں' تازہ ترین اور انتہائی احتیاط سے مرتبہ نسخے کے لیے دیکھیے' طبع محی الدین' قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء' جو ۳۲ اجزا میں ہے اور ہر جز تقریباً ۲۲۵ صفحات کا ہے)۔ یہ یقیناً الرازی کی اہم ترین تصنیف ہے (دیگر کتب کے لیے دیکھیے ماخذ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ: (۱) ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء' ۲: ۲۳ تا ۳۰؛ (۲) ابن القفطی: تاریخ الحکما' قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء' ص ۱۹۰ تا ۱۹۲؛ (۳) ابن خلکان' قاہرہ ۱۲۹۹ء/۱۸۸۱ء' ۱: ۶۰۰ تا ۶۰۲؛ (۴) الصفدی: الوافی' طبع Dedering' ۴: ۲۴۸ تا ۲۵۸؛ (۵) الذھبی: تاریخ الاسلام' مخطوطہ پیرس مورخہ ۱۵۸۲ء' ورق ۱۵۳ ب تا ۱۵۶ الف و بعد؛ (۶) السبکی: طبقات الشافعیہ' قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء' ۴: ۲۸۵ و ۵: ۳۳ تا ۴۰؛ (۷) ابن الساعی: الجامع المختصر' طبع مصطفیٰ جواد' بغداد ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء' ۹: ۴ تا ۶' ۱۷۱ تا ۱۷۲' ۳۰۶ تا ۳۰۸؛ (۸) ابن العبری: مختصر الدول' ص ۴۱۹؛ (۹) ابن حجر: لسان المیزان' ۴: ۴۲۶ تا ۴۲۹؛ (۱۰) طاش کوپرولی زادہ: مفتاح السعادۃ' حیدرآباد ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء' ۱: ۴۴۵ تا ۴۵۱؛ (۱۱) ایم ایم شریف: History of Muslim Philosophysy؛ (۱۲) شبلی: علم الکلام؛ (۱۳) عبدالسلام ندوی: امام رازی' اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء [نیز رک بہ تفسیر]

○

رَاہِب : (ع' جمع: رُھْبَان' رَھَابِیْن' رَھَابِنَۃ)' بمعنی سادھو' زاہد' تارکُ الدُّنیا' اسلام سے پہلے کی شاعری اور قرآن اور حدیث راہب کی شخصیت سے آشنا ہے۔ زمانۂ جاہلیت کے شعرا راہب کا ذکر کرتے ہیں' جس کے صومعہ (عبادت گاہ) کی روشنی رات کے وقت مسافر کو دور سے نظر آتی تھی اور اس کے سامنے ملجا و ماوی کا تصور لے آتی تھی۔

قرآن مجید میں راہب اور قسیس اور بعض جگہ احبار کا لفظ آیا ہے' ان الفاظ سے عیسائیوں کے مذہبی پیشوا مراد ہیں۔ ایک مقام پر یہ کہا گیا ہے کہ ربّی (قرآنی لفظ ربیون' ربی کی جمع)' یعنی یہودیوں کے علما اور راہب دوسروں کا مال ناجائز طریقے پر حاصل کرتے ہیں (۹[توبہ]: ۳۴) اور یہ کہ عیسائیوں نے خدا کے بجائے اپنے احبار اور راہبوں نیز مسیح ابن مریمؑ کو اپنا مالک و خدا سمجھ لیا ہے (۹[توبہ]: ۳۱)۔ ایک موقع پر عیسائیوں کی اس بات پر تعریف کی گئی ہے کہ وہ اپنے ہم عقیدہ بھائیوں سے محبت کرتے ہیں' اور یہ اس لیے ہے کہ ان کے درمیان مذہبی پیشوا اور راہب ہیں (۵ [المائدہ]: ۸۲))۔ حدیث میں راہب کا لفظ اکثر قصص الانبیاء' (دیکھیے البخاری' کتاب الانبیاء باب ۵۴) وغیرہ میں آیا ہے۔

اس حقیقت سے کہ قرون اولیٰ کی اسلامی تصانیف میں مختلف پرہیزگار افراد کے لیے راہب کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کی نسبت کسی طرح کی کراہت یا تنفر کا اظہار نہیں کیا جاتا تھا' رک بہ رھبانیہ۔

مآخذ : دیکھیے بذیل رھبانیہ۔

○

رِبٰوٰ : (ع' تلفظ: رِبا) لغت میں اس کے معنی ہیں "زیادتی"۔ اور فارسی و اردو میں اس کا اصطلاحی ترجمہ "سود" کیا جاتا ہے' اسے "ربٰو" اور "ربا" دونوں طرح لکھا جاسکتا ہے (الرازی: تفسیر مفاتیح الغیب' ۲: ۳۵۱' حسینیہ مصر)۔

اسلامی کتابوں میں لفظ "ربا" کا استعمال پانچ قسم کے معاملات پر کیا گیا ہے' ایک سودی قرض کے لین دین پر (۲ [البقرۃ]: ۲۷۵)؛ دوسرے "ربا الفضل" پر جس کی تشریح آگے آئے گی' تیسرے بعض مرتبہ بیع و شرا کے ہر ناجائز معاملے پر بھی "ربا" کا اطلاق کر دیا جاتا ہے' (العسقلانی: فتح الباری' مصر ۱۳۴۸ھ' ۴: ۲۵۰) اور بعض مفسرین نے سورۂ نساء کی آیت (۴[النسآء]: ۱۶۱) کو بھی اسی معنی پر محمول کیا ہے (القرطبی: الجامع لاحکام القرآن' مصر ۱۹۳۶ء' ۳: ۳۴۸)؛ چوتھے یہ لفظ نوتہ (یعنی جوابی تحفہ کے لالچ میں کسی کو تحفہ دینے) کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے' اکثر مفسرین کے نزدیک (۳۰[الروم]: ۳۹) میں یہی معنی مراد لیے گئے ہیں (ابن جریر: تفسیر جامع البیان' مصر' ۲۱: ۲۷) اور پانچویں کبھی ہر ناجائز اور حرام کام کے لیے بھی "ربا" کا لفظ مستعار لے لیا گیا ہے (علی المتقی: کنز العمال' دکن ۱۳۱۲ھ' ۲: ۲۱۴' حدیث ۴۶۳۲)۔

آخری تین معنی میں اس لفظ کا استعمال مجازی بھی ہے اور شاذ و نادر بھی' ٹھیٹھ علمی اور فقہی اصطلاح کے طور پر پہلے

دو معنی ہی مراد لیے جاتے ہیں۔

ربا النسیئہ: ربا کی سب سے پہلی اور سب سے اہم قسم "ربا النسیئہ" (قرض کا سود) ہے' اور چونکہ قرآن کریم کی آیات نے براہ راست ربا کی اسی قسم کو ممنوع قرار دیا ہے' اس لیے اسے "رباالقرآن" بھی کہتے ہیں' اور زمانۂ جاہلیت میں بھی اسی قسم کو ربا سمجھا جاتا تھا' اس لیے اس کا ایک نام "ربٰو الجاہلیہ" بھی ہے' امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اس کی جامع و مانع قانونی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: قرض کا وہ معاملہ جس میں ایک مخصوص مدت ادائی اور قرض دار پر مال کی کوئی زیادتی معین کر لی گئی ہو (الجصاص: احکام القرآن' مصر ۱۳۴۷ھ' ۱: ۵۵۷)۔

ایک حدیث میں بھی "ربا النسیئہ" کی قریب قریب یہی تعریف منقول ہے' (السیوطی: الجامع الصغیر' مصر ۱۳۵۸ھ' ۱: ۹۴' حدیث ۶۳۳۶)۔

"رباء النسیئہ" کی حرمت ان مسائل میں سے ہے جو تمام انبیا علیہم السلام کی معروف شریعتوں میں مسلم رہے ہیں۔ قرآن کریم نے بھی متعدد مقامات پر ربا کی حرمت بیان کی ہے' اسے "اللہ کے ساتھ جنگ" کے مترادف قرار دیا ہے' اور بیسیوں احادیث میں سود کا لین دین کرنے والے' اس معاملہ کو لکھنے والے اور اس پر گواہ بننے والے کے حق میں سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں' اور بعض احادیث میں اس کی شدید سے شدید الفاظ میں مذمت کی گئی ہے۔

"ربا النسیئہ" کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے اس کی رو سے قرض کے بدلے میں ہر اضافہ یا زائد رقم جو معاہدہ طے کر کے لی اور دی جائے' سود میں داخل ہے' خواہ اس کی شرح کم ہو یا زیادہ' لیکن دوسری احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کئی موقعوں پر قرض لے کر ادائی کے وقت کچھ زیادہ عطا فرمایا (مسلم: صحیح' ۲: ۳۰' اصح المطابع' دہلی)' لیکن چونکہ یہ اضافہ معاہدے میں طے شدہ نہ تھا اس لیے اسے "ربا" نہیں کہا جا سکتا (النووی: شرح صحیح مسلم' دہلی' ۲: ۳۰)۔

اسی طرح قرآن و حدیث میں ادنیٰ غور و فکر سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ "ربا کے معاملے میں یہ بات قطعی غیر متعلق ہے کہ قرض کس غرض کے لیے حاصل کیا گیا ہے' عہد رسالت اور عہد صحابہؓ میں ہر قسم کے قرض پر اضافہ وصول کرنا "ربا" کہلاتا تھا' اور اسے حرام سمجھا جاتا تھا' خواہ قرض کسی عام صرفی ضرورت کے واسطے لیا گیا ہو یا کسی تجارتی یا پیداواری ضرورت کے لیے۔ لہٰذا یہ خیال غلط ہے کہ جو قرض تجارتی اغراض کے لیے حاصل کیا گیا ہو اس پر مقروض سے معین شرح پر سود وصول کرنا "ربا" میں داخل نہیں' کیونکہ عہد رسالت میں صرفی اغراض کے لیے قرضے رائج تھے' تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا۔

وجہ یہ ہے کہ جب قرآن و حدیث اور آثار صحابہؓ کے رو سے "ربا النسیئہ" کی یہ تعریف کہ ہر "وہ قرض جس پر معاہدہ کے ذریعہ کوئی اضافہ مقرر کیا گیا ہو" متعین ہو گئی تو اس کے بعد یہ تحقیق بالکل غیر ضروری ہے کہ قرض کسی مقصد کے لیے حاصل کیا جا رہا ہے' اور اس میں تجارتی اور صرفی اغراض کا فرق نکالنا قرآن و حدیث کے مفہوم میں ایک بے دلیل زیادتی کے مترادف ہے' دوسرے یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ عہد رسالت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور عہد صحابہؓ میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا' روایات میں اس دور کے کئی تجارتی قرضوں کا ثبوت ملتا ہے' چند مثالیں درج ذیل ہیں:۔

(۱) تفسیر ابن جریر میں روایت ہے کہ بنو عمرو بن عمیر بن عوف' بنوالمغیرہ سے قرض لیا کرتے تھے (السیوطی: الدر المنثور' ۱: ۳۶۶)۔ یہ شخصی قرضے نہ تھے جنہیں صرفی کہا جائے' بلکہ اجتماعی قرضے تھے' کیونکہ قبائل عرب کی حیثیت مشترک سرمایہ کی کمپنیوں جیسی تھی' جن کے ذریعے قبیلے کے افراد مشترک تجارت کیا کرتے تھے' لہٰذا یہ قرضے شخصی ضروریات کے بجائے تجارتی اغراض ہی کے لیے ہوا کرتے تھے۔

(۲) حضرت زبیر بن العوامؓ کے بارے میں صحیح روایات سے ثابت ہے کہ وہ لوگوں کی امانتیں اپنے پاس اس شرط پر رکھتے تھے کہ انہیں یہ قرض قرار دے دیا جائے' تاکہ اس سے رقم کے مالک کا یہ فائدہ ہو کہ اس کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائے اور اپنا یہ فائدہ ہو کہ اسے تجارت میں لگا

کر اس سے نفع حاصل کیا جاسکے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی شہادت کے وقت بائیس لاکھ کی رقم چھوڑی، یہ ساری رقم کاروبار میں لگی ہوئی تھی (البخاری: الصحیح، کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۱: ۴۴۱)۔ تجارتی قرض کی واضح مثال بینکنگ کی وہ شکل ہے جو عہد صحابہؓ میں رائج تھی۔ (نیز دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

ان واقعات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں تجارتی قرضوں کا رواج موجود تھا۔

(۳) ربا الفضل: "ربا" کی دوسری اہم قسم "ربا الفضل" ہے اور چونکہ ربا کی اس قسم کی حرمت سنت سے ثابت ہوئی ہے اس لیے اسے "رباالسنۃ" بھی کہتے ہیں۔ رباالفضل دراصل اس اضافے کو کہا جاتا ہے جو کچھ مخصوص اجناس کے ہم جنس تبادلے پر لی جائے، لیکن وہ مخصوص اجناس کیا ہیں؟ اس کی مکمل قانونی تعریف ہر فقیہ کے یہاں جدا ہے۔

اس اختلاف کا اصل سبب یہ ہے کہ جس حدیث کے ذریعے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے "رباالفضل" کو حرام قرار دیا اس کے الفاظ یہ ہیں: "سونے کو سونے کے بدلے میں برابر سرابر بیچو، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر بیچو، کھجور کو کھجور کے بدلے برابر سرابر بیچو، نمک کو نمک کے بدلے برابر سرابر بیچو، جو کو جو کے بدلے برابر سرابر بیچو، لیکن جو شخص اضافے کا لین دین کرے وہ ربا کا معاملہ کرے گا، ہاں سونے کو چاندی کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست بدست ہو، اور جو کو کھجور کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست بدست ہو۔ (علی المتقی: کنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۱۵، عدد ۴۶۶۹ بحوالہ الترمذی)۔

اس حدیث میں صرف چھے چیزوں کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کا ہم جنس تبادلہ دست بدست اور برابر سرابر ہونا چاہیے، اور کمی، اضافہ یا ادھار خرید و فروخت دونوں ربا ہیں، ان چھے چیزوں کو فقہ میں "اموال ربویہ" کہا جاتا ہے۔ حدیث میں یہ تفصیل نہیں کہ یہ حکم صرف انھیں چھے چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کچھ اور اجناس بھی اسی حکم میں داخل ہیں، چنانچہ طاؤسؒ اور قتادہؒ سے منقول ہے کہ وہ "رباالفضل" کو صرف انھیں چھے چیزوں کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے۔ باقی فقہا کا کہنا یہ ہے کہ کچھ اور اجناس بھی اس حکم میں داخل ہیں، لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ کون کون سی اجناس اس حکم کے تحت آئیں گی؟ ایسے فقہا نے یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ ان چھے چیزوں میں کیا چیز مشترک ہے جسے حکم کا دار و مدار قرار دیا جائے؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ مشترک چیز "کیل" اور "وزن" ہے، یعنی یہ چیزیں برتن سے ناپ کر یا تول کر بیچی جاتی ہیں، لہٰذا ہر وہ چیز جو کیلی یا وزنی ہو، اس کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی یا ادھار ربا ہوگا۔ امام الشافعیؒ نے قدر مشترک "طعم و ثمنیت" کو سمجھا، یعنی یہ چیزیں یا خوردنی ہیں یا ان میں زر بننے کی فطری صلاحیت پائی جاتی ہے، لہٰذا ہر اس چیز کا یہی حکم ہوگا جو کھانے کے لائق ہو یا زر (Money) بن سکے۔ امام مالکؒ نے "غذائیت" اور "قابل ذخیرہ اندوزی" ہونے کو قدر مشترک سمجھا، لہٰذا یہ کہا کہ جو چیز بھی "غذا" کے کام آتی ہو یا اسے "ذخیرہ" کرکے رکھا جا سکتا ہو وہ اموال ربویہ میں شامل ہوگی۔ امام احمدؒ سے اس معاملے میں تین اقوال مروی ہیں: ایک امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے، ایک امام الشافعیؒ کے اور تیسرا یہ ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں میں سے صرف وہ اشیا اموال ربویہ میں شامل ہوں گی جن میں "طعم" (خوردنی ہونا) اور "وزن" (تول کر بیچا جانا) کی صفت بیک وقت پائی جاتی ہو (ابن قدامہ: المغنی، مصر ۱۳۶۷ھ، ۴: ۴)۔

"رباالفضل" کی حرمت در حقیقت ایک انسدادی نوعیت کا حکم ہے۔ اہل عرب میں چونکہ اشیا کے ہم جنس تبادلے کا دستور تھا اور اس میں کمی بیشی رائج تھی اور خطرہ تھا کہ یہ چیز "ربا النسیئۃ" کے ارتکاب کا پیش خیمہ بنے گی اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

ربا اور انٹرسٹ" Interest: انٹرسٹ interest ایک معاشی اصطلاح ہے، اور بکثرت ربا کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے، لیکن دونوں اصطلاحوں میں ایک علمی فرق ہے، "انٹرسٹ" جس کا اردو ترجمہ "سود" اور عربی ترجمہ "فائدہ" ہے، معاشیات میں دراصل اس صلے کو کہا جاتا ہے جو کسی عمل

پیدائش میں سرمایہ لگانے والے کو سرمایہ لگانے کے معاوضے میں ملتا ہے' خواہ وہ سرمایہ کسی شکل میں ہو' اس کے برخلاف ربا اس رقم کو کہتے ہیں جو قرض دینے والا قرض کے معاوضے میں طے کر کے وصول کرتا ہے.

اس تشریح سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جو "انٹرسٹ" بینک اپنے قرض داروں سے لیتا اور امانت داروں کو دیتا ہے وہ ربا میں داخل ہے' اسی لیے عہد حاضر کے علما میں یہ سوال زیر بحث رہا ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکنگ کا طریق کار کیا ہوگا؟ جب کہ آج کل بینکوں کا سارا نظام انٹرسٹ پر قائم ہے.

اس سوال کے جواب میں اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ تفصیلی جزئیات سے قطع نظر' اصولی طور پر غیر سودی بینکاری کی جتنی تجویزیں اب تک سامنے آئی ہیں ان میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکاری ربا کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر قائم ہوگی.

اسلام نے سود کو ممنوع قرار دے کر ان تمام خرابیوں کی بنیاد منہدم کر دی ہے۔ اسلامی نظام میں ہر روپیہ لگانے والا کاروبار اور اس کی پالیسی میں شریک ہوتا ہے' نفع و نقصان کی ذمے داریاں بھی اٹھاتا ہے اور اس طرح کسی فرد واحد کی کاروباری مرضی بے لگام نہیں ہو پاتی.

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ نیز دیکھیے مقالہ ربٰو۔ در آآآ' بذیل مادہ.

○

رِبَاط : (ع)' قلعہ بند اسلامی خانقاہ۔ مادہ ربط: "باندھنا' منسلک کرنا" ہے۔ اس لفظ کے جو مختلف معانی دیے گئے ہیں' ان میں سے ایک کی سند قرآن مجید (۸[انفال]: ۶۰) میں پائی جاتی ہے: "ان کے (= اللہ کے دشمنوں) کے خلاف جتنی قوت اور گھوڑوں کے مقامات (رباط الخیل) تمھارے لیے ممکن ہوں پوری طرح تیار کرو...."۔ اصل میں رباط وہ مقام ہے جہاں سواری کے گھوڑے اکٹھے کیے جاتے ہوں اور ان کے پچھلے پاؤں باہم باندھ کر انھیں کسی مہم کے لیے تیار رکھا جاتا ہو۔ لفظ رباط میں ہرکارے کے لیے گھوڑوں کی ڈاک چوکی یا کارواں سرائے کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ بہر حال یہ لفظ ابتدا میں ایک ایسے اہتمام کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بیک وقت مذہبی بھی تھا اور فوجی بھی اور یہ خصوصیت کے ساتھ' اسلامی دور کا سلسلہ ہے.

رباط کی تاسیس جہاد کے فریضے سے تعلق رکھتی ہے جس کا مقصد اسلامی ملکوں کا دفاع ہے۔ رباط اصلی معنوں میں اسلامی سرحد کے غیر محفوظ مقامات پر اجتماع افواج کے اڈے اور قلعے تھے۔ یورپ کی گڑھیوں کی طرح' خطرے کے موقع پر یہ مقامات نواحی دیہات کے باشندوں کے لیے جائے پناہ بن جاتے تھے۔ ان سے دیدبان کا کام بھی لیا جاتا تھا' جہاں سے حملے کی زد میں آئی ہوئی آبادی کو اور سرحد اور اندرون ملک کی محافظ فوجوں کو خبردار کیا جا سکتا تھا اور وہ مدافعین کی کوششوں میں مدد دے سکتے تھے۔ ان وجوہ سے رباط میں ایک مستحکم مورچہ بند فصیل' اقامتی کمرے (بارکیں)' اسلحہ خانہ' رسد خانہ اور خطرے سے ہوشیار کرنے کے لیے ایک برج شامل تھا۔ یہ تعمیری نقشہ جس کے ارتقا کا ذکر آگے آتا ہے ہر جگہ مکمل نہ ہوتا تھا۔ اکثر صورتوں میں رباط کو ایک دیدبان اور ایک چھوٹے سے قلعے کی حد تک محدود کر دیا جاتا' جیسا کہ بوزنطی اپنی سرحدوں پر کیا کرتے تھے۔ اس واقعے سے رباطوں کی اس غیر معمولی تعداد کی توضیح ہوتی ہے جو جغرافیہ نویسوں نے بیان کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ صرف ماوراء النہر میں دس ہزار کے قریب رباط تھے (ابن خلکان' ترجمہ de Slane' ا: ۱۵۹' عدد ۳)۔ ساحلوں پر رباط کثرت سے تعمیر کیے جاتے تھے چنانچہ فلسطین اور افریقیہ کے پورے ساحل پر رباط موجود تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آگ کے برج جو رباط سے ملحق یا علیحدہ ہوتے تھے ان کے ذریعے ایک رات میں سکندریہ سے سبتہ (Ceuta) تک پیغامات بھیجے جا سکتے تھے۔ ممکن ہے یہ مبالغہ ہو تاہم یہ معلوم ہے کہ خبررسانی کا ایک خاصا زودکار نظام سکندریہ میں موجود تھا جس کا روشنی کا منار (pharos) روایت کے مطابق رباط کا کام دیتا رہا ہے۔ اندلسی ساحل پر بھی وہاں کے رباط موجود تھے اور اسی طرح مسیحی سلطنتوں کی سرحدوں پر بھی' خصوصاً المرابطون کی آمد کے بعد' کیونکہ اس دور میں جہاد زور پکڑ گیا تھا۔ صقلیہ کی بابت ابن حوقل نے بعض عجیب معلومات درج کی ہیں جن میں پلرمو

Palermo کے قریب رباطوں کا ذکر ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مالٹا کے مجمع الجزائر میں جزیرہ گوزو Gozo میں رباتو Rabato نام کا ایک چھوٹا شہر ہے۔ دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں نے ہر جگہ ایسی عمارات بڑی تعداد میں بنائیں، خصوصاً افریقیہ میں طرابلس اور سفاقس Sfax جیسے شہروں کے نواح میں۔ ذاتی صرفے پر رباط کی تعمیر یا اس کے مورچوں کا استحکام ثواب سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح لوگوں کو دین اسلام کی خدمت کے لیے رباط میں رہنے کی ترغیب دینا، وہاں کی محافظ فوج کو رسد پہنچانا اور سب سے بڑھ کر بذات خود وہاں رہ جانا بھی کار ثواب تھا۔

المقدسی نے ساحل فلسطین سے متعلق رباطوں کے ایک اور پاکیزہ مقصد کا ذکر کیا ہے۔ ان پر آگ اس لیے روشن کی جاتی تھی کہ اس کے ذریعے ان عیسائی جہازوں کی آمد کی اطلاع مل جائے جن میں ایسے مسلمان اسیر لائے جا رہے ہوتے تھے جن کے تبادلے کا انتظام طے پاجاتا تھا۔ ہر شخص اپنے مقدور بھر اس کام میں حصہ لینے کی کوشش کرتا تھا۔ بڑی بڑی رباطوں اور بڑی تعداد میں چھوٹی رباطوں کی تعمیر لازماً ملک کے فرمانرواؤں کا کام تھا۔

اگرچہ رباطوں کی اکثریت کو سرکاری حیثیت حاصل تھی تاہم ان میں لڑنے والے جو خدمات بھی انجام دیتے تھے وہ بغرض ثواب رضا کارانہ ہی تھیں اور کسی حیثیت سے جبری معلوم نہیں ہوتیں۔ اہل رباط یعنی مرابطون وہ دین دار رضاکار تھے جو اسلام کے دفاع کے لیے وقف رہنے کی قسم کھاتے تھے۔ ممکن ہے بعض لوگ رباط میں محض خانقاہ کی حیثیت سے داخل ہوتے ہوں تاکہ زندگی کے بقیہ ایام وہاں پورے کر دیں، لیکن بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی تھی جو زیادہ یا تھوڑی مدت کے لیے ان میں ٹھیرتے تھے۔ چنانچہ محافظ فوجیں ان رباطوں میں ایک برس کے اندر کئی کئی مرتبہ تبدیل ہوجاتی تھیں۔ ارزلہ کی رباط میں محافظ افواج کا یہ تبادلہ یوم عاشورہ (۱۰ محرم) سے اور آغاز رمضان اور عیدالکبیر سے وقوع میں آتا تھا۔ اس موقع پر ایک بڑا میلہ لگتا تھا۔ خطرے کی صورت میں صحت مند اشخاص نواحی دیہات سے ڈھنڈورا پٹوا کر بلائے جاتے اور محافظ افواج کو کمک پہنچائی جاتی تھی (فلسطین حسب بیان المقدسی)۔

رباط کے اندر زندگی فوجی ورزشوں میں، پاسبانی میں اور اسی کے ساتھ عبادت گزاری میں بھی صرف کی جاتی تھی۔ مرابطون کسی بزرگ شیخ کے زیر ہدایت طویل عبادات کے ذریعے اپنے آپ کو شہادت کے لیے تیار کرتے تھے۔

سوسہ کی رباط ہمیں اس گزشتہ عہد شجاعت کی یاد دلاتی ہے جب یہ رباطیں واضح طور پر جنگجویانہ نوعیت کی حامل تھیں اور یہ سرحدی چوکیاں اسلامی ممالک کی حدود پر ایک حربی خدمت انجام دیتی تھیں۔ رباط مذکور نے اپنی یہ خصوصیت مغرب اقصیٰ میں گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی کے دوران میں برقرار رکھی، جہاں اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ کش مکش نے جہاد کی روایات کو زندہ رکھا تھا۔ ہمیں علم ہے کہ زیریں سینیگال میں ایک جزیرے پر وہ رباط بنائی گئی تھی جو لمتونہ کے بربروں کی نشو و نما کا نقطہ آغاز تھی اور اسی سے ان کا نام المرابطون[رکّ بہ المرابطون] ہوگیا اور اسی نام سے انہیں تاریخ میں شہرت ملی۔ الموحدون بھی جو المرابطون کے جانشین ہوے، اپنی رباطیں رکھتے تھے۔ ان میں سے کم از کم دو رباطیں قابل ذکر ہیں۔ تازا کی رباط ۵۲۸ھ/ ۱۱۳۳-۱۱۳۴ء میں عبدالمؤمن نے اس وقت تعمیر کرائی تھی جب وہ المرابطون کے خلاف ایسی مہم چلا رہا تھا جس سے پوری طرح جہاد کی شان ظاہر ہوتی تھی۔ رباط الفتح کو جس کا نام شہر رباط کی صورت میں اب تک سلامت ہے، اگر جہازوں کے روانہ ہونے کی بندرگاہ نہ شمار کیا جائے تو کم از کم ایک بڑا پڑاؤ ضرور ماننا پڑے گا جہاں وہ فوجیں جو سمندر عبور کر کے اندلس جانے کی تیاری کرتی تھیں، مجتمع ہوا کرتی تھیں۔

چوتھی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی سے یا غالباً اس سے بھی پہلے تصوف کے نشو و نما اور ارباب تصوف کی گروہ بندی نے ان فوجی بیوت کو خانقاہوں کی شکل دے کر ان کا ایک اور ہی مقصد بنا دیا تھا۔ رباطوں کی یہ تبدیلی ایران سے جہاں اس کا آغاز ہوا تھا، بہت جلد دنیاے اسلام میں پھیل گئی۔ مشرق میں رباطیں ایرانی خانقاہوں میں ضم ہوگئی تھیں۔

ممالک بربر بھی جہاں مشرقی تصوف کی لہر گیارھویں بارھویں صدی ہجری میں پہنچ چکی تھی لفظ رباط اسی طرح رائج

تھا، مگر اس کا اطلاق زاویے ررک ہاں پر ہوتا تھا جس میں زہاد کسی شیخ یا اس کے مزار کے گرد جمع ہو جاتے تھے۔ ابن مرزوق اس ضمن میں ضرور ایک امتیاز قائم کرتا ہے، مگر وہ بھی مبہم ہی سا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اس کے زمانے میں مؤخرالذکر معنوں میں عام طور سے مستعمل تھا۔ رباط العباد ان مذہبی اوقاف کی عمارات کا مجموعہ ہے جو تلمسان کے قریب مشہور صوفی سیدی بومدین کے مزار کے چاروں طرف بن گئی ہیں۔ تسکدلت Teskedelt کی رباط جو وھران کے جنوب مغرب میں ہے بنو ازناسن کے ایک ولی کے نام سے منسوب ہے۔ وادی سبو کی حدود پر تا فرطاست کی رباط میں دو مرینی بادشاہوں کے مقبروں کے ساتھ مسجدیں ہیں ان میں "طلبہ" (قرآن خوانوں) کے لیے حجرے بنے ہوے ہیں۔

اندلس میں جو جہاد کی آخری سرزمین تھی، ہم فرض کرسکتے ہیں کہ سرحدوں پر جابجا رباطیں بنی ہوئی ہوں گی اگرچہ نصرانیوں کی جارحانہ کارروائیوں کی وجہ سے یہ اسلامی سرحدیں برابر بدلنا پڑتی تھیں۔ الغرض اندلس میں رباطوں کی تعداد بڑھتی رہی اور ان کی یاد Rapita، Ravita، Rabida کی شکل میں مقامی ناموں میں محفوظ ہے۔ لفظ رابطہ ممالک بربر میں بھی متعارف تھا۔ اس کے معنی تھے "ایک گوشہ عزلت جس میں کوئی صالح شخص سکونت پذیر ہو اور جہاں وہ اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں میں گھرا ہوا رہتا ہو" (دیکھیے المقصد، ترجمہ ص ۲۴۰ اور مادہ زاویہ)۔ جملہ قرائن بتاتے ہیں کہ جزیرہ نمائے اندلس میں بھی رابطہ اسی نوعیت کا ہوتا تھا۔ اندلس میں رابطات کی تعداد میں اضافہ اور رباطوں کے ساتھ ان کا امکانی خلط ملط دینی تصوف کی اس عظیم الشان تحریک کے ساتھ مربوط ہے جس نے ایران سے شروع ہوکر مشرق میں خانقاہوں کو اور ممالک بربر میں زاویوں کو ایسی عمارتوں کی حیثیت دے دی تھی، جو اسلام کے دور شجاعت کی عمارات میں دینی سے زیادہ جنگی حیثیت کی حامل تھیں۔

مآخذ : (۱) ابوالعرب؛ (۲) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، طبع و ترجمہ de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۳ء؛ (۳) الادریسی: صفۃ المغرب و السودان، طبع و ترجمہ Dozy و de Goeje، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۴) ابن حوقل، مترجمہ de Slane، در J.A.، ۱۸۴۲ء، ۱: ۱۶۸؛ (۵) ابن خلکان، مترجمہ de Slane: Biographical Dictionary، ۱: ۱۵۹، عدد ۳؛ (۷) ابن مرزوق: المسند، طبع و ترجمہ E. Levi Provencal، در Hesperis، ج ۵، ۱۹۲۵ء۔

○

رَبّ : یہ لفظ عربی میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے (۱) مالک اور آقا؛ (۲) مربی، پرورش کرنے والا اور (۳) فرمانروا، مدبر، منتظم، حاکم۔ مفردات میں ہے: فی الاصل التربیة و ھوانشاء الشّیی حالًا فحالًا الی حد التّمام، چنانچہ کہا جاتا ہے: رباہ و ربّبہٗ، یعنی درجہ بدرجہ تربیت کی، پرورش کی، نشو و نما دی۔ اسی سے جدید زمانے کے مصنفین نے ارتقائی نظریے کے حق میں استدلال کیا۔ رب مطلق استعمال میں صرف خدا تعالی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر صاحب، مالک وغیرہ کے معنی میں بھی آجاتا ہے۔ ربُّ البیت، ربُّ الفرس وغیرہ۔ لفظ رب میں کثرت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے اشتقاقات کئی مرتبہ آئے ہیں (دیکھیے مفردات) اس کی جمع ارباب بمعنی الٰہ بھی ہے، عربوں کے بتوں اور دیوتاؤں کے لیے اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ قرآن مجید میں آیا ہے۔ ربان اور ربانی، ربانیون بھی ایک رائے کے مطابق اسی سے ہے (مفردات)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ پہلی مرتبہ سورۂ فاتحہ میں آیا ہے۔ ان آیتوں میں ربوبیت، رحمت اور عدالت تینوں صفات خداوندی کا ایک ترتیب کے ساتھ ذکر ہے جس کی تفسیر میں مفسرین نے بڑے وقیع نکتے پیدا کیے ہیں۔ لفظ رب قرآنی دعاؤں (ادعیہ) میں بڑی اہمیت کا حامل مانا گیا ہے۔ قرآن مجید کی سب سے پرتاثیر دعائیں اسی لفظ سے شروع ہوتی ہیں۔ وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ اس میں جملہ اثرات شفقت اور کثرت رحم کا مفہوم پایا جاتا ہے جو پکار، فریاد، اور دل کی جملہ آرزوؤں کی تکمیل کی فضا رکھتا ہے۔ ربوبیت کے معنی پالنے کے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہوچکا ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں ایک حال سے دوسرے حال تک، مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق ان

طرح نشو و نما دینا کہ شی اپنی حد کمال تک پہنچ جائے (مفردات)۔

مولانا ابو الکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں اللہ تعالی کے نظام ربوبیت پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ربوبیت اور عام بخشش و احسان میں فرق ہے۔ موخرالذکر تو کبھی کبھی کا اور جزوی اہتمام ہوتا ہے، مگر اللہ تعالی کی ربوبیت مکمل ہے اور اس میں ایک مقررہ انتظام اور ایک منضبط ترتیب و مناسبت پائی جاتی ہے، صحیح مقدار، صحیح وقت میں اور پورے نظم کے ساتھ پرورش کا انتظام ربوبیت کہلاتا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں اس انتظام کے لیے قدر اور مقدار کے الفاظ آئے ہیں (۱۵[الحجر]: ۲۱، ۱۳[الرعد]: ۸)۔ اس نظم و ترتیب اور مقدار کے علاوہ نظام ربوبیت عالمگیر ہے، جس سے ہر شے اپنی اپنی استعداد اور فطرت کے مطابق مکمل فیض حاصل کرتی ہے اور اپنی اپنی ساخت جسمانی کے مطابق تربیت پاتی رہتی ہے۔

نظام ربوبیت معنوی طور سے دو بڑی حکمتوں پر مبنی ہے: (۱) تقدیر اور (۲) ھدایت۔ تقدیر کے معنی ہیں اندازہ۔ خدا نے کائنات کی ہر چیز کی زندگی کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ ہدایت کے معنی راہ دکھانا۔ خدا نے ہر شے میں 'وجدان کا فطری الہام اور حواس و ادراک کی قدرتی استعداد" رکھی ہے، جس کے مطابق ہر شے وجدانی طور سے اپنے کمال مقدر کی طرف بڑھتی جاتی ہے۔

یہ در اصل ربوبیت الٰہی کی وحی ہے جو ہر مخلوق کے لیے راہ عمل کھول دیتی ہے۔

بہر حال نظام ربوبیت میں خدا کی طرف سے کائنات کی کفالت عمومی اور انسانوں کی کفالت خصوصی کا ایک تصور پایا جاتا ہے اور جدید زمانے کے بہت سے مصنفین (محمد علی، آزاد، سید قطب اور مودودی وغیرہ) نے اس کا رشتہ اسلامی تصور معاشیات سے ملایا ہے اور مغرب کے بہت سے نظریات کے مقابلے میں یہ ثابت کیا ہے کہ رزق اور وسائل تربیت سب خدا کے نظام ربوبیت کا حصہ ہیں لہذا ان کی تنظیم میں سب انسانوں کے یکساں حقوق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہ کفالت خدا کی طرف سے انسان کی ذمے داری ہے۔

صوفیانہ ادب میں لفظ ربوبیت خوب مستعمل ہے جہاں اسے صوفیانہ تصورات کے مطابق رحمت حق کے تصور سے وابستہ کیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) راغب: مفردات؛ (۲) لسان؛ (۳) فخر رازی: تفسیر؛ (۴) الزمخشری: کشاف؛ (۵) اشرف علی تھانوی: بیان القرآن؛ (۶) محمد علی: بیان القرآن؛ (۷) ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن (تفسیر سورۃ فاتحہ)؛ (۸) مودودی: تفہیم القرآن؛ (۹) سید قطب شہید: اسلام کا نظام عدل اجتماعی (اردو ترجمہ از نجات اللہ صدیقی)۔

○

رَجَبْ : (ع) اسلامی تقویم کے ساتویں مہینے کا نام۔ یہ مہینہ حرمت والے مہینوں میں سے ہے۔ قدیم زمانے میں اسی مہینے میں عمرہ[رک بآن] ادا کیا جاتا تھا جو ظہور اسلام سے پہلے حج کے ان لازمی ارکان میں سے تھا جو مکہ معظمہ سے متعلق تھے، اسی لیے اسے خدائی امن عام کا مہینہ سمجھا جاتا ہے اور اسی بنا پر اس جنگ کو، جو رجب کے مہینے میں قریش اور ھوازن میں لڑی گئی تھی اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے باختلاف چودہ یا بیس برس کی عمر میں شرکت فرمائی تھی، حرب الفجار کہتے ہیں۔

جیسا کہ مادہ الحرم میں بیان کیا جا چکا ہے قرآن مجید میں صرف "حرمت والے مہینے" الشہر الحرام (۲[البقرۃ]: ۱۹۴، ۵[المائدۃ]: ۹۷) کا ذکر آیا ہے اور چار حرمت والے مہینوں (اربعہ حرم (۹[التوبۃ]: ۳۶) کے نام نہیں آئے، جنہیں قرآن مجید کے اس تنہا حوالے سے روایتی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

اس مہینے نے اسلام میں شب معراج کی وجہ سے، جس کی تاریخ وقوع ۲۷ رجب قرار دی جاتی ہے، زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اسی وجہ سے رجب کی ستائیسویں شب کو لیلۃ المعراج کہتے ہیں۔ مسلمان اس تقریب کو مناتے وقت معراج کے واقعات اور روایات کا ذکر کرتے ہیں۔

مآخذ : (۱) البیرونی: آثار، طبع زخاؤ Sachau، ص ۶۰ ببعد؛ (۲) وہ تصانیف جن کا ذکر ان مقالوں اور کتابوں میں ہے جن کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔

رجم : (ع)، لغت عرب میں اس کے لفظی معنی ہیں سنگسار کرنا، پتھر مارنا، ابن سیدہ سے منقول ہے کہ رجم اصل میں رجمہ کی جمع ہے جس کے معنی موٹے اور بھاری پتھر کے ہیں، لیکن اس کے علاوہ یہ لفظ جب مصدر کے طور پر استعمال ہو تو اس کے اصلی معنی پتھر پھینکنا ہے، مگر مجازاً قتل کرنے کو بھی رجم کہتے ہیں، کیونکہ قدیم عرب جب کسی کو قتل کرنا چاہتے تو اسے پتھر مارتے چلے جاتے، حتی کہ وہ مر جاتا۔ پھر استعارے کے طور پر رجم کا لفظ گمان، ظن، توہم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے رَجْمًا بِالْغَيْبِ (۱۸ [الکہف]: ۲۲) (یعنی دیکھے بغیر وہم و گمان کی بنیاد پر بات کرنا، سب و شتم یا گالی دینا، دھتکارنا اور لعنت بھیجنا؛ اسی سے شیطانٌ رَجِیم مشتق ہے یعنی دھتکارا ہوا ملعون، کیونکہ اسے خیرات، اعمال صالحہ اور ملا اعلیٰ کی بلند منازل سے دور کیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ) رجم شرعی حدود کے سلسلے میں رجم سے مراد سنگساری (پتھر مار مار کر جان نکال دینا) کی وہ سزا (حد) ہے جو کسی محصنہ (شادی شدہ عورت) اور محصن (شادی شدہ مرد) کو زنا [رک بآں] کے ارتکاب پر دی جاتی ہے۔ احصان یا محصن اور محصنہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ بالغ ہونے پر اور نکاح صحیح انجام پانے کے بعد جب زنا شوئی کے تعلقات قائم ہوگئے ہوں تو اس کے بعد عورت یا مرد (بشرطیکہ وہ آزاد ہوں، مسلمان یا اہل الذمہ سے ہوں) غلام اور لونڈی پر رجم کی سزا لاگو نہیں ہوتی، کیونکہ اللہ کے ارشاد کی رو سے ان پر نصف سزا ہے اور رجم کا نصف ہو نہیں سکتا، البتہ کوڑے مارنے کی سزا کا نصف ہو سکتا ہے۔ اگر زنا کا ارتکاب کریں تو ان پر رجم کی حد لاگو ہوگی اور انہیں سنگسار کیا جائے گا۔ مرنے کے بعد غسل، تکفین، جنازہ اور تدفین کی رسوم ادا ہوں گی (الام، ۶: ۱۴۲ بعد، مختصر المزنی، ۵: ۱۶۶ بعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک شادی شدہ یہودی مرد اور شادی شدہ یہودی عورتوں کو زنا کا مرتکب ہونے پر رجم کی سزا دی۔ احادیث میں ایک مسلمان عورت کا قصہ بھی مذکور ہے کہ اسے سنگسار کیا گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے عہد خلافت میں ایک شادی شدہ زانیہ کو سنگساری کی سزا دی تھی (حوالہ سابق و نیز امام شافعیؒ: الام، ۶: ۱۴۲) فقہا نے زنا کی حد ثابت ہونے کے لیے دو شرائط (علاوہ بلوغ اور احصان کے) بیان کی ہیں: یا تو چار معتبر گواہ اس بات کی شہادت دیں، یا زانی یا زانیہ خود بقائمی ہوش و حواس اس بات کا اقرار و اعتراف کریں۔ گواہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ زانی اور زانیہ کا نام لے کر بتائیں کہ ہم نے فلاں مرد کو فلاں عورت کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے (الام، ۶: ۱۴۳)۔ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے فرمایا رجم یا سنگساری کی سزا از روے کتاب اللہ برحق ہے۔ محصن اور محصنہ جب زنا کا ارتکاب کریں اور گواہ اس بات کی شہادت دیں یا زانی اور زانیہ کی جانب سے اعتراف ہو تو ان پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (حوالۂ سابق)۔

اعتراف کے سلسلے میں اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ زانی یا زانیہ میں سے ایک تو ارتکاب زنا کا اعتراف کرے، مگر دوسرا اس سے انکار کرے تو اعتراف کرنے والے پر حد زنا قائم ہوگی، لیکن انکار کرنے والے پر قائم نہیں ہوگی، حتی کہ گواہ میسر آجائیں یا وہ خود اعتراف کرلے (کتاب الام، ۶: ۱۴۳ بعد)۔ اس کے برعکس اگر ایک عورت یہ کہے کہ فلاں مرد یہ کہتا ہے کہ اس نے مجھ سے زنا کیا ہے، یا کوئی مرد یہ کہے کہ فلاں عورت یہ کہتی ہے کہ اس نے مجھ سے برا کام کروایا ہے تو اس صورت میں یہ اعتراف نہیں سمجھا جائے گا اور دونوں میں سے کسی پر بھی زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی (حوالۂ سابق)۔ امام شافعیؒ نے لکھا ہے کہ اگر مرتکب زنا اعتراف کرے، پھر انکار کر دے تو اس کا انکار قابل قبول ہوگا اور حد لاگو نہیں ہوگی، حتی کہ اگر کوئی زانی یا زانیہ کوڑے برسانے یا سنگسار کرنے کے دوران میں بھی انکار کردے تو یہ انکار بھی قابل قبول ہوگا اور حد فوراً موقوف کر دی جائے گی (کتاب الام، ۶: ۱۴۴)۔

شہادت کے سلسلے میں یہ بات خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ چاروں گواہوں کی شہادت میں زمان و مکان، یعنی وقت اور جگہ میں موافقت اور مطابقت پائی جائے، اختلاف کی صورت میں شہادت مشکوک ہو جائے گی اور حد قائم نہیں ہوگی۔ اسی

طرح احصان (نکاح صحیح کے ساتھ شادی شدہ ہونے) کے سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگر کوئی زانی احصان سے انکار کرے اور اس کی بیوی اور اولاد ہو تو حد لاگو ہوگی، ورنہ نہیں۔ احناف کے نزدیک اگر ایک مرد اور دو عورتیں کسی مرتکب زنا کے بارے میں اس بات کی شہادت دیں کہ وہ محصن یا محصنہ ہے تو قابل قبول ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں (کتاب الام، ۶: ۱۴۴)۔

بعض اوقات بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے کچھ سزائیں زیادہ سخت تجویز کی ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ شریعت کے پیش نظر تو اجتماعی فوائد اور معاشرتی امن و سکون ہے۔ ان سزاؤں سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ چند بدکردار اور معاشرے میں بگاڑ اور فساد پیدا کرنے والوں کو ایسی عبرتناک سزا دی جائے کہ عوام خوف و ہراس اور دہشت کے احساس کو ختم کر کے امن و سکون اور اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں۔ معاشرے کی اجتماعی عزت و عصمت اور خاندانی نجابت و وقار کو برقرار رکھنے کے لیے زنا جیسے فواحش کا سدباب مقصود ہے۔ ایسی سزاؤں کا مقصد انتقامی نہیں، بلکہ اصلاحی و تعمیری ہے۔

مآخذ: (۱) المرغینانیؒ: الہدایہ اخیرین، لکھنؤ ۱۳۱۴ء؛ (۲) امام شافعیؒ: الرسالہ، قاہرہ ۱۳۵۸ء؛ (۳) وہی مصنف: کتاب الام، قاہرہ ۱۳۲۴ء؛ (۴) ابن حجر الہیتمی: الفتاوی الکبری، ۴: ۲۴۲، قاہرہ ۱۳۰۶ء؛ (۵) شمس الدین ابن حمزہ: فتاوی الرملی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) اسمٰعیل بن یحیٰی المزنی: مختصر المزنی، قاہرہ ۱۳۲۴ء؛ (۷) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۸) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۹) امام راغب: مفردات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۰) ابن الاثیر: النہایہ فی غریب الحدیث و الاثر، قاہرہ، ۱۳۰۶ھ، تفاسیر قرآن بذیل سورۃ النور، بالخصوص؛ (۱۱) ابن جریر الطبری؛ (۱۲) القرطبی؛ (۱۳) ابن کثیر؛ (۱۴) جمال الدین القاسمی؛ (۱۵) امیر علی: مواہب الرحمٰن (دیگر اردو تفاسیر)۔

○

الرِّدَّۃ: (ع) لغوی معنی پھیرنا، لوٹانا، اسی طرح ارتداد کے لغوی معنی ہیں پھر جانا، ہٹ جانا، لوٹ جانا، چنانچہ عرب کہتے ہیں ردہ، فارتد، یعنی اسے پھیرا تو وہ پھر گیا (یا لوٹایا تو وہ لوٹ گیا)۔ شریعت اسلامی کی اصطلاح میں الردۃ یا ارتداد سے مراد ہے اسلام سے پھر جانا اور دوبارہ کفر اختیار کر لینا (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ) رد)۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں یہ لفظ لغوی اور اصطلاحی دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے (دیکھیے المعجم المفہرس لالفاظ القرآن، بذیل مادہ، مفردات القرآن، ۲: ۶۲)۔ امام راغب (محل مذکور) نے ردۃ اور ارتداد دونوں کے معنی اسلام سے پھر جانا بتائے ہیں، لیکن کچھ باریک سا فرق بھی بتایا ہے۔

تاریخ اسلام میں خلافت صدیقی کے دوران میں الردۃ کا واقعہ مشہور و معروف ہے۔ اس زمانے میں بعض بدوی قبائل اسلام سے منحرف ہوگئے تھے، جن کے خلاف حضرت ابوبکرؓ کو اعلان جہاد کرنا پڑا۔ جزیرۂ عرب کے باشندوں کی اکثریت ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جو خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے اور کسی قسم کے سیاسی قانون کے عادی نہ تھے۔ علاوہ ازیں دین اور تہذیب سے انہیں بہرہ ور ہونے کا موقع پہلے کبھی نصیب نہ ہوا تھا۔ وہ کفر و شرک کی زندگی کو چھوڑ کر نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ انسانی طبیعت کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے قدیم مالوف طریق زندگی کی طرف والہانہ رجوع کے لیے تیار رہتی ہے۔ اسلام نے انہیں ایک سیاسی نظام، عمدہ ضابطہ اخلاق اور قوانین زندگی کا پابند بنا دیا تھا، وہ ابھی تک اسلام کے احکام، اس کے مزاج اور تقاضوں سے پوری طرح واقف نہ ہونے پائے تھے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم وفات پاگئے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد چند عرب قبائل نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا۔ دشمنان اسلام نے اس کو بہت ہوا دی۔ کچھ مدعیان نبوت بھی آ نمودار ہوئے۔ اس قسم کے عناصر مل کر قبائل کے ارتداد کا باعث ہوئے، یہاں تک کہ سارا جزیرہ عرب ایک آتش فشاں کی طرح پھٹ پڑا اور چاروں طرف الحاد و ارتداد اور دین قیم سے انحراف کا غلغلہ بلند ہونے لگا (الطبری: تاریخ، ۳: ۲۱۲؛ صادق عرجون، ص ۱۲۳ ببعد)۔

اس موقع پر ایک ایسے حکمران کی ضرورت تھی جو حزم

و تدبر کے ساتھ قطعی ارادے اور فیصلہ کن عزیمت کا مالک ہو اور اس کے علاوہ وہ اسلام پر پختہ ایمان اور اللہ کی نصرت پر پورا یقین بھی رکھتا ہو۔ خدا نے دین اسلام کی خاطر خلیفہ رسول اللہ حضرت ابوبکرالصدیق رضی اللہ عنہ کی شخصیت میں ایسا ہی حکمران مہیا کردیا تھا۔ ایک ایسے زمانے میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے باعث صحابہ (جن میں عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی بھی شامل تھے) کے ہوش و حواس گم تھے اور روم و ایران کے حملوں کا خطرہ در پیش تھا، حضرت ابوبکرؓ انتہائی جرءت و تدبر کے ساتھ خارجی خطرات اور داخلی فتنوں کے مقابلے میں ڈٹ گئے (الصدیق ابوبکر، ص ۸۱ بعد؛ تاریخ خالد بن ولید، ص ۹۲).

مرتدین تین قسم کے تھے: ایک تو وہ تھے جنہوں نے اسلام کو ترک کر کے اپنے پرانے مذہب کفر و شرک کو اپنا لیا، دوسرا گروہ ایسا تھا جو دین اسلام کو چھوڑ کر جھوٹے مدعیان نبوت کی پیروی کرنے لگا تھا اور اپنا نیا مذہب اختیار کر لیا تھا، مرتدین کا تیسرا گروہ ایسا تھا جو اسلام سے کلی طور پر تو منحرف نہ ہوا، لیکن اس نے ارکان اسلام میں سے ایک رکن زکوۃ کا انکار کیا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ نے سب کے خلاف جہاد کا حکم دے دیا (الطبری: تاریخ، ۳: ۲۲۷ بعد، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۲)،

فتنہ الردۃ کے پس منظر میں تین بڑے اسباب کارفرما تھے: سب سے پہلا اور اہم سبب تو یہ تھا کہ دور افتادہ قبائل عرب کے بدووں کے دل میں اسلام نے پوری طرح گھر نہیں کیا تھا اور وہ حقیقتِ اسلام اور اس کی تعلیمات سے پوری طرح واقف نہیں ہوے تھے۔ ان میں سے ایک طبقہ ان لوگوں کا بھی تھا جنہوں نے جزیرۂ عرب میں فتنۂ یہود کی سرکوبی اور فتح مکہ سے متاثر و مرعوب ہو کر طوعاً و کرھاً نئے نظام زندگی کو قبول کر لیا تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اچانک وفات کے بعد ان کے کمزور عقائد متزلزل ہوگئے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ عرب کا ہر قبیلہ اپنے آپ کو قیادت و سیادت کا حق دار تصور کرنے لگا تھا اور چاہتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد یہ شرف قبیلہ قریش سے نکل کر اسے میسر آجائے، چنانچہ بعض قبائل کے قائدین تو نبوت کے جھوٹے دعوے کرنے سے بھی باز نہ آئے۔ فتنۂ ارتداد کا تیسرا سبب یہ تھا کہ روم و ایران کی سلطنتوں کے سرحدی علاقوں میں جو عرب قبائل آباد تھے وہ یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ منظم حکمرانی صرف روم و ایران کا کام ہے، عربوں کے لیے یہ ممکن نہیں اور اگر عرب میں منظم حکمرانی کی کوئی کوشش ہوئی تو اسے رومی و ایرانی کچل دیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے آخری ایام میں روم و ایران کی طرف سے حملے کے جو خطرات نمودار ہوے تھے ان سے بھی جاہل عربوں کے اس خیال کو تقویت ملی تھی (الصدیق ابوبکر، ص ۸۳ بعد)۔ بہر حال خلیفۂ اسلام نے کئی لشکر تیار کر کے مرتدین کے مقابلے کے لیے روانہ کیے اور سنہ ہجری کا گیارھواں سال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ میں فوت ہوے) ابھی ختم نہ ہونے پایا تھا کہ خلیفۂ رسول اللہ بیرونی و اندرونی فتنوں کا قلع قمع کرنے کے بعد ایران، عراق اور شام پر فاتحانہ یلغار کے قابل ہوگئے تھے (الطبری، ۳: ۲۱۷ بعد، ۲۲۷ بعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۴؛ الصدیق ابوبکر، ص ۱۱۰ بعد).

مآخذ : (۱) محمد حسین ہیکل: الصدیق ابوبکر، قاہرہ ۱۳۶۲ھ؛ (۲) العقاد: عبقریۃ الصدیق، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) وہی مصنف: عبقریۃ خالد، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) ابو زید شبلی: تاریخ خالد بن ولید، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۵) صادق ابراہیم عرجون: خالد بن ولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۶) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۷) ابن الاثیر: الکامل، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) ابن ہشام: السیرۃ النبویہ، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۹) الواقدی: کتاب المغازی، او کسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ ردہ.

○

رسول : (ع، جمع: رسل) لغوی معنی: جو اپنے بھیجنے والے کے احوال و واقعات کی مطابقت کرے (لسان العرب، بذیل مادہ ر س ل)؛ عام استعمال میں یہ لفظ قاصد، ایلچی یا پیغام لانے والے کے لیے بولا جاتا ہے، شریعت اسلامی کی اصطلاح میں رسول سے مراد اللہ کا وہ برگزیدہ بندہ ہے جسے اللہ تعالی انسانوں تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے مبعوث فرماتا ہے،

قرآن مجید نے رسالت کا بہت واضح مفہوم پیش کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مادہ ر س ل)۔

الوالعزم رسول (۴۶[الاحقاف]:۳۵) پانچ ہیں: حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم (تھانوی، ص ۵۸۴؛ نیز دیکھیے الکشاف، ۴: ۳۱۲) اور یہی صاحب شریعت بھی ہیں۔ ان کے علاوہ قرآن مجید نے حضرت لوط، حضرت اسمٰعیل، حضرت موسیٰ، حضرت شعیب، حضرت ھود، حضرت صالح اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کو بھی رسول کا لقب دیا ہے۔

رسول اور اس کی امت کے درمیان ایک قریبی تعلق ہوتا ہے۔ وہ اللہ کا پیغام اپنی امت کو پہنچاتا ہے۔ سب سے پہلے وہ خود وحی الٰہی پر ایمان لاتا ہے۔ اس کے ماننے والے (= مومن) بھی اللہ کے بھیجے ہوئے کلام اور احکام پر ایمان لاتے ہیں۔ رسول خود بھی احکام الٰہی پر عمل کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو بھی احکام الٰہی پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔

اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انبیا بشری گناہ سے پاک تھے۔ رسول اپنے منصب اور عقل و فکر کے اعتبار سے عام انسانوں سے بہت بلند ہوتا ہے۔ مہبط وحی ہونے کے باعث وہ زمام قیادت و سیادت اپنے ہاتھ میں لے کر انسانی فلاح کے لیے روحانی بنیادوں پر انقلاب بپا کرتا ہے۔ رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کی تلقین کریں۔ اللہ واحد کی عبادت کی دعوت دیں۔ انسانی معاشرے میں عدل و تقویٰ کو استوار کریں۔ جن جن قوموں نے رسولوں پر ایمان لانے سے انکار کیا وہ مبتلائے عذاب ہوئیں اور آخرت کا عذاب اس کے علاوہ ہے۔ رسول کا وجود مستقل ھدایت اور روشنی ہوتا ہے۔ وہ اپنی تعلیم اور اپنے عمل سے لوگوں کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اللہ کے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی توصیف قرآن مجید میں کئی مقامات پر کی گئی ہے، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دنیا کے لیے روشنی کا مینار ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے رسول ہیں جو لوگوں کے سامنے اللہ کی آیات تلاوت کرتے ہیں، ان کو کتاب و حکمت (=سنت) کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کو شرک و گناہ کی گندگی سے پاک و صاف کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ رسول دنیا میں نیکی اور اچھائی پھیلاتے ہیں اور تزکیۂ نفوس کر کے لوگوں کو پاکباز اور نیک کردار بناتے ہیں۔ رسول بذریعۂ الہام اطلاع پا کر احوال آخرت اور موت کے بعد کے کوائف و حالات اور جنّت و دوزخ کی خبریں بھی بتاتے ہیں۔ وہ یہ تلقین بھی کرتے ہیں کہ اعتدال و توازن قائم رکھا جائے اور عدل و انصاف کی راہ اختیار کر کے ظلم و تعدی کو ختم کیا جائے۔ ہر رسول نے اپنے زمانے میں غریبوں اور مسکینوں کو اٹھایا، ان کی دستگیری اور داد رسی کی اور اپنے عہد کی طاغوتی قوتوں سے ٹکر لی۔ اسلام میں رسول کی اطاعت فرض ہے اور سنت رسول حجت شرعی اور اسلامی فقہ کا دوسرا اہم مآخذ ہے۔

مآخذ: (۱) علی بن محمد الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۰۶۹ء، ص ۱۱۵؛ (۲) عبدالنبی احمد نگری: جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، طبع حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۲: ۱۳۵ و ۳: ۳۹۳؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۸۴، ۱۳۵۸؛ (۴) الجوینی: کتاب الارشاد، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۵) ابوبکر محمد بن الطیب بن الباقلانی: کتاب التمہید، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۶) ابن تیمیہ: الجواب الصحیح، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، بدو اشاریہ؛ (۷) عضدالدین الایجی: کتاب المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۸) ابوالحسن علی الندوی: النبوۃ و الانبیاء فی ضوء القرآن، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۹) الشریف المرتضیٰ: تنزیہ الانبیاء، نجف ۱۹۶۰ء۔

○

رِضَاعُ: (ع)، رِضَاع اور رِضَاعَت کے لغوی معنی ہیں ماں کا دودھ پینا۔ فقہی اصطلاح میں اس سے مراد وہ دودھ پینا ہے جس کی بنا پر دودھ کے رشتہ داروں کا باہمی نکاح ناجائز ہو جاتا ہے۔ قیاس ہے کہ رضاعی رشتہ داری کا تصور پہلے سے قدیم عربوں میں موجود تھا۔ دیگر شہادتوں کے علاوہ اس کا ثبوت ان احادیث سے بھی ملتا ہے جن میں قرآنی احکام رضاعت کی وضاحت کی گئی ہے۔ سورہ النساء میں جن رشتے دار عورتوں سے نکاح ناجائز ہے ان میں رضاعی ماں اور رضاعی بہن بھی

شامل ہے (سورۃ [النسآء]: ۲۳)۔ سورہ بالا میں خونی رشتوں کے علاوہ بعض اور رشتے بھی محرمات کے دائرے میں شامل ہیں' احادیث میں رضاعی رشتوں کے مسائل کی بنا اس اصل پر رکھی گئی ہے کہ رضاع نکاح سے مانع ہے۔ چنانچہ اس کی تائید میں حدیث میں بارہا ایک عبارت آئی ہے کہ حرمت نکاح کے بارے میں رضاعی اور خونی رشتوں کی حیثیت بالکل ایک سی ہے۔ وہ منفرد مثال جو اس اصول کے لیے (کہ برادر رضاعی کی لڑکی سے نکاح ممنوع ہے) فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے' آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف مرفوع ہے۔ اس کی رو سے رشتۂ مناکحت بھی رضاعی رشتے میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں جو قرآن مجید کی مذکورہ آیت کی تفسیر کرتی ہے رضاعی رشتے کو ان موانع میں سے شمار کیا گیا ہے جو مصاهرت کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ اس حرمت کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ لقاح (باپ کا مادۂ منویہ جس سے ماں کا دودھ پیدا ہوتا ہے) ایک ہی ہے۔ رضاعی رشتہ پیدا کرنے کے لیے رضاعت کی کمیت کی تعیین ایک پرانا نزاعی مسئلہ ہے۔ بعض احادیث کی رو سے کبھی کبھار ایک آدھ چسکی یا ایک دفعہ دودھ پی لینا کافی نہیں۔ بعض علما کا خیال ہے کہ کم از کم سات دفعہ دودھ پیا جائے۔ بعض یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اس سے بچے کے بدن کو حقیقتہً بالیدگی حاصل ہو۔ اس کے برعکس متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دس رضعات پر رضاعت کا حکم نازل کیا گیا تھا۔ پھر انہیں منسوخ کر کے پانچ کر دیا گیا۔ یہ روایت جس سے بلا شبہہ اس رائے کی تائید مقصود ہے قابل اعتبار نہیں (کنز العمال' ج ۳: عدد ۳۹۲۳ ببعد)۔ کئی احادیث کی رو سے رضاعی رشتہ ثابت کرنے کے لیے صرف رضاعی ماں کا حلفی یا غیر حلفی بیان یا شہادت یا صرف ایک عورت کی شہادت یا ایک زائد مرد یا زائد عورت کی شہادت کافی ہے۔ اس شاذ صورت کے خلاف' جس کی بظاہر ایک وقت اجازت تھی' بعض اور احادیث میں شہادت کے عام طریقے کے مطابق دو مردوں یا ایک مرد یا دو عورتوں کی شہادت درکار ہے۔ ان مسائل پر قدیم فقہا نے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے۔ اکابر علما کی رائیں الشوکانی: نیل الاوطار (مصر ۱۳۴۵ھ' ۷: ۱۱۳ ببعد) میں مذکور ہیں۔ نہایت

اہم نیا اختلافی نقطہ جس پر بعد کے زمانے میں بحث و تمحیص ہوئی اس عرصے کی تعیین ہے جس میں ایک بچے کا رضاعی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ کبھی رضاعت کا سارا زمانہ دودھ چھڑانے تک' کبھی بچپن کا سارا عہد بغیر معین تحدید کے' کبھی دو یا اڑھائی یا تین یا سات سال کی معین مدت۔ دو سال کے عرصے کی تائید میں قرآن (۲ [البقرۃ]: ۲۳۳) کا حوالہ دیا جاتا ہے: "مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں"۔ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہتا ہے" (تفصیل کے لیے دیکھیے الشوکانی: کتاب مذکور' ۷: ۱۲۰)۔ اہل سنت کے چاروں مسلک اس بات پر متفق ہیں کہ رضاعی رشتہ ایک طرف تو مرد اور اس کی نسل سے اور دوسری طرف انا' اس کے رضاعی اور خونی رشتے داروں سے قائم ہو جاتا ہے' لیکن مرد اور اس کے رضاعی بھائی بہنوں کے اجداد اور جناحی رشتے داروں نیز انا اور اس کے رضاعی بچے کے اجداد اور جناحی رشتہ داروں سے کوئی رشتہ قائم نہیں ہوتا۔ احناف اور مالکی کسی کم از کم عرصہ کی تعیین کے قائل نہیں' البتہ شافعیوں کے یہاں کم از کم پانچ دفعہ دودھ پلانے کی تعیین ہے۔ رضاعت کی مدت مالکیوں کے ہاں (بشرطیکہ دودھ پیشتر نہ چھڑا دیا جائے) اور شافعیوں اور حنبلیوں کے ہاں دو سال اور احناف کے ہاں اڑھائی سال ہے۔ ظاہری بھی رضاعت بعد از بلوغ کو جائز سمجھتے ہیں۔ رضاعی رشتے کے قیام کے لیے شافعی چار عورتوں کی شہادت کو' مالکی دو کی' بشرطیکہ واقعہ خاصی شہرت حاصل کر چکا ہو اور احناف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو کافی سمجھتے ہیں (بدائع الصنائع' ۱: ۱۴)۔

زمانہ قبل از اسلام سے اب تک شرفائے مکہ میں بچوں کے لیے بدوی انا رکھنے کی رسم چلی آ رہی ہے۔ ابتدائے اسلام میں روٹی اور کپڑے کے عوض بچوں کو دودھ پلانے کا جو رواج تھا یہ رسم اس کا لازمی نتیجہ ہے' جو بذات خود قانونی تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی۔

مآخذ : (۱) کتب تفاسیر (عربی و اردو)' بذیل (۲ [البقرۃ]: ۲۳۳) اردو تفاسیر میں بالخصوص تفسیر مواہب الرحمٰن' جلد ۲' بذیل آیت مذکور؛ (۲) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ'

بذیل مادہ الرضاع؛ (۳) شروح کتب حدیث، بالخصوص ابن حجر: فتح الباری اور الشوکانی: نیل الاوطار؛ نیز دیکھیے کتب فقہ، کتاب الرضاعہ۔

○

الرفاعی، احمد بن علی ابوالعباس : طریقہ

رفاعیہ کے بانی، جنھوں نے ۲۲ جمادی الاولی/۲۳ ستمبر ۱۱۸۳ء (بہ تصحیح ۱۱۸۲ء) کو ام عبیدہ (ضلع واسط) میں وفات پائی۔ بعض مستند مؤرخوں نے ان کی تاریخ ولادت محرم ۵۰۰ھ/ ستمبر ۱۱۰۶ء بیان کی ہے اور بعض نے رجب ۵۱۲ھ/اکتوبر۔ نومبر ۱۱۱۸ء اور "قریات حسن" مقام پیدائش ظاہر کیا ہے، جو ضلع بصرے کا ایک موضع ہے۔ چونکہ یہ مقامات اس خطے میں واقع ہیں جو البطائح کہلاتا ہے، اس لیے الرفاعی کی دوسری نسبت البطائحی بھی ہے۔ الرفاعی کی نسبت عموماً ان کے ایک بزرگ رفاعہ سے سمجھی جاتی ہے، لیکن بعض کے نزدیک رفاعہ کسی بزرگ کے بجائے قبیلے کا نام ہے۔

اگرچہ بعض بیانات کے مطابق الرفاعی کی ولادت باپ کے مرنے کے بعد بیان کی جاتی ہے، تاہم اکثریت کی روایت کے مطابق اس کے باپ کی تاریخ وفات ۵۱۹ھ اور مقام وفات بغداد ہے اور اس وقت احمد (الرفاعی) کی عمر سات سال تھی۔ اس کے بعد ان کی پرورش ان کے ماموں منصور البطائحی نے کی، جو بصرے کے نواح میں نہر دقلہ پر سکونت رکھتے تھے۔ اس منصور کو (جن کا ذکر شعرانی کی لواقح الانوار، ۱: ۱۷۸ میں ہے) ایک مذہبی فرقے کا امام ظاہر کیا گیا ہے، جسے احمد (الرفاعی) نے (اگر اس کے پوتے کی روایت صحیح ہے، قلائد، ص ۸۸) الرفاعیہ کہا ہے۔ غرض منصور نے اپنے بھانجے کو تعلیم کے لیے واسط میں ایک شافعی علامہ ابوالفضل علی الواسطی اور ایک ماموں ابوبکر الواسطی کے پاس بھیج دیا۔ الرفاعی کی تعلیم ستائیس برس کی عمر ہونے تک جاری رہی۔ تب انہیں ابوالفضل کی طرف سے "اجازہ" اور اپنے ماموں منصور کی طرف سے خرقہ ملا۔ منصور نے انہیں ہدایت کی کہ وہ ام عبیدہ میں قیام کریں، جہاں معلوم ہوتا ہے ان کی ماں کے خاندان کی جاگیر تھی اور ان کے نانا یحییٰ النجاری الانصاری دفن تھے۔ اگلے سال، یعنی ۵۴۰ھ، میں منصور کا انتقال ہو گیا اور وہ اپنے فرقے (مشیخہ) کی مشیخت سے اپنے بیٹے کو محروم کر کے اسے احمد (الرفاعی) کے لیے چھوڑ گئے۔

بظاہر احمد الرفاعی کی سرگرمیاں امّ عبیدہ اور ان نواحی دیہات تک محدود رہیں، جن کے نام جغرافیہ نویسوں کو معلوم نہیں۔ ام عبیدہ کا ذکر یاقوت نے نہیں کیا، گو مراصد الاطلاع کے ایک نسخے میں یہ نام ملتا ہے۔ ابوالہدیٰ نے الرفاعی کے مریدین اور خلفا کی کثیر تعداد بیان کی ہے اور ان کے شاہانہ ٹھاٹھ اور ان عالیشان عمارات کا ذکر کیا ہے جن میں وہ اپنے مریدوں اور خلفا کی مدارات کیا کرتے تھے، لیکن متذکرہ بالا حقیقت کی بنا پر اس کا یہ بیان ناقابل اعتبار ٹھیرتا ہے۔

الرفاعی کے متبعین الرفاعی سے کوئی رسالہ منسوب نہیں کرتے، لیکن ابوالہدیٰ نے حسب ذیل تالیفات و رسائل الرفاعی سے منسوب کیے ہیں: (۱) مجلسان، دو مواعظ جو الرفاعی نے ۵۷۷ھ (۳ رجب) اور ۵۷۸ھ میں دیے؛ (۲) دیوان القصائد؛ (۳) مجموعۃ من الادعیۃ والا وراد والا حزاب؛ (۴) مجموعہ ملفوظات، جو بعض اوقات وعظ کی حد تک طویل ہوگئے اور بکثرت تکرار کی وجہ سے ان کا حجم بڑھ گیا، مگر ان تحریروں کی صحت شک و شبہہ سے بالا قرار نہیں دی جاسکتی۔

شذرات الذہب (۴: ۲۶۰) میں بیان کیا گیا ہے کہ جو حیرت انگیز خوارق رفاعیوں کے ساتھ منسوب کیے گئے ہیں، مثلاً جلتے تنور پر بیٹھنا، شیر پر سوار ہونا، وغیرہ (جن کا ذکر لین Lane: Modern Egyption، ۱: ۳۰۵ میں آیا ہے)، ان سے بانی طریقہ واقف نہ تھے۔ ان چیزوں کا رواج مغول کے حملے کے بعد ہوا۔ خواہ کوئی صورت بھی ہو یہ خوارق الرفاعی کی ایجاد نہ تھے، اس لیے کہ اسی قسم کی باتیں چوتھی صدی ہجری میں التنوخی نے بیان کی ہیں۔ جو روایات الذہبی نے بیان کی ہیں (جنہیں السبکی نے طبقات، ۴: ۴۰، میں دہرایا ہے) وہ اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو ہندوستانی عقیدہ اہنسا سے ملتا جلتا ہے، یعنی جاندار مخلوقات، حتیٰ کہ جوں اور ٹڈی تک کو مار ڈالنے یا دکھ دینے پر راضی نہ ہونا۔ الرفاعیؒ کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فقر اور زہد اختیار کرنے اور

معترت و گزند کے مقابلے میں مدافعت نہ کرنے، یعنی عدم تشدد کی تعلیم دی تھی۔ اپنے ہم عصر شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کے ساتھ الرفاعی کے تعلقات کی نسبت متضاد روایات پائی جاتی ہیں۔ بہجۃ الاسرار میں ایسی اسناد کے ساتھ، جو بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہیں، الرفاعی کے دو بھتیجوں اور ایک ایسے شخص کی روایت پر جس نے الرفاعی کو ام عبیدہ میں ۵۷۶ھ میں دیکھا تھا، یہ بیان درج کیا گیا ہے کہ جب شیخ عبدالقادرؒ نے بغداد میں اعلان کیا کہ ان کا قدم ہر ولی کی گردن پر ہے تو الرفاعی کو ام عبیدہ میں یہ کہتے ہوے سنا گیا کہ "اور میری گردن پر بھی"؛ تاہم اغلب یہ ہے کہ ان دونوں نے ایک دوسرے سے بے نیاز رہ کر اپنا اپنا کام کیا ہو گا۔

الرفاعی کے خاندان کی تفصیلات الفاروقی: النفحۃ المسکیۃ سے نقل کی گئی ہیں، جو ان کے ایک مرید عمر کا پوتا تھا۔ اس کے بیان کے مطابق الرفاعی نے پہلے منصور کی بھتیجی خدیجہ سے شادی کی۔ اس کے انتقال کے بعد خدیجہ کی بہن ربیعہ سے اور اس کی وفات پر نفیسہ بنت محمد بن القاسمیہ سے عقد کیا۔ الرفاعی کی بہت سی لڑکیاں اور تین لڑکے تھے، یہ سب باپ کے سامنے وفات پا گئے۔ اس سلسلے کی گدی پر ان کے بعد ان کے بھانجے علی بن عثمان بیٹھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں؛ نیز دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۱: ۱۶۹۔

○

رقیہؓ : بنت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم۔ حضرت رقیہؓ حضرت خدیجہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دوسری صاحبزادی اور تیسری اولاد تھیں (دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶؛ نیز رکّ بہ فاطمہؓ)۔

حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا حضرت زینبؓ کی بعد ۳۳ عام الفیل میں، مکہ معظمہ، میں اپنی والدہ ماجدہ کے مکان میں پیدا ہوئیں، جو بیت اللہ کے قریب الحجر میں واقع تھا۔ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا سن مبارک تینتیس سال تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر وحی نازل ہوئی تو حضرت رقیہؓ کی عمر سات سال تھی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نبوت سے قبل مکہ معظمہ کے ممتاز تاجروں میں سے تھے۔ ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ کا بھی اسلام سے پیشتر تمام مکے میں دولت و ثروت اور پاکیزہ نفسی کے لحاظ سے شہرہ تھا، اس لیے حضرت رقیہؓ کے لیے مناسب اور موزوں گھرانہ تلاش کیا گیا۔ ابولہب کے دو لڑکے تھے، ان میں سے عتبہ کے ساتھ حضرت رقیہؓ کی منگنی اور پھر نکاح ہو گیا (ابن سعد، ۸: ۲۴)، لیکن یہ رشتہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا۔

عتبہ کی طرف سے طلاق مل جانے یا نکاح سے بے تعلق ہو جانے کے بعد حضرت رقیہؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ۳ بعثت میں ہوا۔ اس وقت ان کی عمر دس سال تھی۔

ہجرت حبشہ: حضرت رقیہؓ کی عمر بارہ برس کی تھی کہ رجب ۵ بعثت میں ان کو اپنے شوہر نامدار کے ساتھ حبشہ کا سفر پیش آیا۔ یہ پہلا قافلہ تھا جو حق و صداقت کی خاطر وطن اور اعزہ و اقارب کو خیرباد کہہ کر جلا وطن ہوا۔ حضرت رقیہؓ کے قیام حبشہ کا ذکر رجال و تاریخ کی تمام کتابوں میں آیا ہے (دیکھیے ابن ہشام، ص ۲۰۸)۔ حضرت رقیہؓ نے حبشہ میں ۵ بعثت تا ۱۲ بعثت تقریباً آٹھ سال قیام فرمایا۔ ۸ بعثت میں وہ پندرہ سال کی ہو چکی تھیں۔ اس سال یا اس کے کچھ بعد ان کا ایک بچہ ساقط ہوا (ابن سعد، ۸: ۲۴)۔

۱۰ بعثت میں ان کی عمر کا سترھواں سال تھا کہ ان کی والدہ ماجدہ حضرت خدیجہؓ نے ماہ رمضان میں بمقام مکہ وفات پائی۔ حضرت رقیہؓ کو اس حادثۂ جانکاہ کی خبر بہت دیر میں ہوئی ہو گی کیونکہ وہ بہت دور تھیں۔ سفر کی حالت میں ماں کا داغ مفارقت دینا ان کے لیے بہت ہی روح فرسا تھا۔

تقریباً ۱۱ بعثت میں جب کہ ان کی عمر اٹھارہ سال تھی حضرت رقیہؓ کے ہاں لڑکا پیدا ہوا۔ انہوں نے اس مبارک مولود کا نام اپنے دادا عبداللہ بن عبدالمطلب کے نام پر عبداللہ رکھ دیا۔ نانا نے اپنے پیارے نواسے کو سال ڈیڑھ سال کے بعد دیکھا۔ حضرت عثمانؓ کی کنیت ابوعبداللہ انہیں حضرت عبداللہ سبط رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نام نامی پر ہے۔

۱۲ بعثت میں، جبکہ حضرت رقیہؓ انیس برس کی ہو چکی تھیں، حبشہ سے واپس آئیں۔ کفار مکہ کے اسلام لانے کی غلط خبر حبشہ پہنچ گئی تھی جسے سن کر مہاجرین چل کھڑے ہوئے، لیکن کچھ رہ بھی گئے۔ جو مکہ معظمہ آگئے تھے انہوں نے تھوڑے عرصے بعد ۱ھ میں مدینہ منورہ کو ہجرت کی، جو رہ گئے تھے وہ کئی برس کے بعد ۷ھ میں آئے۔

ہجرت مدینہ: حضرت عثمانؓ ان مہاجرین میں تھے جو حبشہ سے مکہ معظمہ چلے آئے اور پھر مدینہ منورہ کی ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، باب ۷)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجرت کے بعد مدینہ منورہ پہنچیں۔

مدینہ منورہ میں حضرت عثمانؓ نے حضرت اوسؓ بن ثابت انصاری (برادر حضرت حسانؓ) کے مکان میں قیام فرمایا تھا (ابن ھشام، ص ۳۲۳)۔ یہ بنو نجار سے تھے۔ حضرت رقیہؓ بھی وہیں آکر ٹھیریں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت رقیہؓ کے درمیان مثالی مفاہمت پائی جاتی تھی، اسی لیے عرب میں ضرب المثل کے طور پر یہ مقولہ رائج تھا: میاں بیوی کے جوڑوں میں سب سے بہتر جوڑا، جو کسی انسان کی آنکھ نے دیکھا، وہ حضرت رقیہؓ اور ان کے شوہر حضرت عثمانؓ ہیں (شرح المواھب اللدنیہ، ۳: ۱۹۸)۔ حسن معاشرت کی اس سے بڑھ کر کیا مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

حضرت رقیہؓ کا سن شریف اکیس سال کا تھا۔ ۲ ہجری اور رمضان المبارک کا مہینا تھا کہ آپ کے دانے (خسرا) نکل آئے۔ یہ زمانہ غزوۂ بدر کی تیاریوں کا تھا۔ ۱۲ رمضان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم صحابہ کرامؓ کو لے کر بدر کی طرف چلے۔ ۱۷ رمضان کو معرکہ پیش آیا (ابن سعد و الطبری)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھر میں ان کی تیمارداری کے لیے ان کے شوہر حضرت عثمانؓ (البخاری، کتاب المغازی، ب ۱۳، ۱۹) اور حضرت اسامہؓ بن زید (الاصابہ، ۴: ۲۹۸) کو چھوڑ گئے تھے۔ جس دن حضرت زیدؓ بن حارثہ فتح کی خوشخبری لے کر مدینہ منورہ پہنچے اسی روز حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا تھا۔

(کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، باب ۷، مناقب عثمانؓ)۔ الاصابہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہؓ کی وفات حضرت زیدؓ کی آمد سے پہلے ہوئی تھی، چنانچہ جب وہ مدینے پہنچے تو حضرت رقیہؓ کی تدفین عمل میں آرہی تھی۔

حضرت رقیہؓ کی علالت کا زمانہ تقریباً بیس دن ہے۔ وفات کی تاریخ بالتصریح مذکور نہیں، تاہم بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہؓ نے ۱۹ رمضان یک شنبہ کے دن انتقال فرمایا (الطبری، ۱/ ۳: ۸۳، ۸۴، ۱۲۸۲، ۱۳۱۸)۔

اولاد: حضرت رقیہؓ اٹھارہ برس کی تھیں کہ ان کے ایک صاحبزادے پیدا ہوئے۔ ان کا اسم مبارک حضرت عبداللہ تھا۔ ان کی ولادت حبشہ میں ۱۱ بعثت میں، ہجرت سے دو سال پہلے، ہوئی۔ مدینے کی ہجرت کے وقت یہ صاحبزادے دو سال کے تھے۔ تقریباً چار سال کی عمر تھی کہ آپ کی مادر مہربان حضرت رقیہؓ نے رمضان ۲ھ میں انتقال فرمایا۔ اس کے بعد تقریباً نو ماہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آغوش تربیت میں پلے اور خالہ (حضرت ام کلثومؓ) پرورش کرتی رہیں۔ جب ربیع الاخر ۳ھ میں حضرت ام کلثومؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ہوا اور جمادی الآخرہ میں وہ رخصت ہو کر سسرال آئیں تو حضرت عبداللہؓ ان کے ساتھ پدر بزرگوار کے مکان میں آئے۔ خالہ نے، جو اب ماں بھی تھیں، پورے ایک سال تک انہیں بڑے ناز و نعمت سے پالا۔ جمادی الاولی ۴ھ میں کہ چھٹے سال کا سن شریف تھا، مرغ نے آنکھ میں چونچ ماری، جس کے صدمے سے چہرۂ مبارک پر ورم آگیا اور بیمار پڑ کر انتقال فرماگئے۔

مآخذ: (۱) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات (طبع زخاؤ)، ۸: ۲۴ بعد؛ (۳) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۲۹۲ بعد؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۴۵۶؛ (۵) ابن حجر: الاصابہ، ۴: ۲۹۷؛ (۶) الذھبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۷۱ بعد؛ (۷) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، ۱: ۲۷۴؛ (۸) ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، ص ۱۶؛ (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۰۱؛ (۱۱) الطبری، ۳: ۲۴۳۰؛ (۱۲) ابن ھشام:

السیرۃ (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۲۱، ۲۰۸ بعد، ۲۲۱؛ (۱۳) الزرقانی: شرح المواہب اللدنیہ، بمواضع کثیرہ۔

○

رکعۃ : رکّ بہ صلاۃ۔

○

رکوع : رکّ بہ صلاۃ۔

○

رَمَضَان : (ع)، مادہ ر م ض سے، جو سخت گرمی اور تپش کی طرف اشارہ کرتا ہے، ہجری تقویم کا نواں مہینہ اس نام کی وجہ تسمیہ پر اہل لغت نے بحث کرتے ہوے لکھا ہے کہ جب ابتدا میں مہینوں کے نام وضع کیے گئے تو یہ مہینا سخت گرمی کے موسم میں آیا ہوگا، یا اس لیے کہ روزوں (صوم) کی وجہ سے روزہ دار بھوک اور پیاس کی حدت اور شدت محسوس کرتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔

رمضان ہی وہ بابرکت مہینا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے "رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن مجید نازل کیا گیا" (۲ [البقرۃ]: ۱۸۵) اس مہینے کے بڑے فضائل ہیں، اس مہینے میں ایک رات (لیلۃ القدر) ایسی آتی ہے جو ہزار راتوں سے افضل و بہتر ہے (۹۷ [القدر]: ۳)۔ فضائل و احکام کی تفصیلات کے لیے رکّ بہ صوم۔

مآخذ : (۱) الزمخشری: الکشاف، بذیل آیت، ۲ [البقرۃ]: ۱۸۵؛ (۲) البیضاوی، تفسیر، بذیل آیت؛ (۳) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ رمضان؛ (۴) الراغب: المفردات، بذیل مادہ ر م ض؛ (۵) احادیث کے لیے دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ رمضان۔

○

روح : رکّ بہ نفس۔

○

رَهْبَانِیَّۃ : (ع)، خانقاہی زندگی، اسم فاعل راہب [رکّ بآں] یہ اصطلاح مادہ رھب سے مشتق ہے۔ یہ لفظ قرآن حکیم میں صرف ایک بار آیا ہے (۵۷ [الحدید]: ۲۷)۔ امام راغب نے مفردات میں ترھّب کے معنی تعبّد کیے ہیں، یعنی عبادت گزاری میں خوف سے کام لینا، رھبانیت اسی تعبّد، یعنی فرط خوف سے عبادت گزاری میں غلو کا نام ہے، اسی سے رھبان کا لفظ ہے۔ اسی وجہ سے اسلام میں شادی کے قابل مردوں اور عورتوں کے لیے نکاح ضروری قرار دیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے اسلام رھبانیت کا قائل نہیں۔

جب حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بیوی نے اپنے شوہر کی بے التفاتی اور بے توجہی کی شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی (بیوی) کی حمایت کی اور فرمایا رھبانیت ہمارے لیے تجویز نہیں کی گئی (احمد بن حنبل، ۶: ۲۲۶؛ الدارمی، نکاح، باب ۳)۔ ذیل کی حدیث اس سے عام تر ہے "اپنے آپ کو تکلیف نہ دو اور خدا تمھیں تکلیف نہ دے گا" بعضوں نے اپنی جانوں کو تکلیف دی ہے، خدا نے انھیں تکلیف نہیں دی ہے، ان کے اخلاف صومعوں اور خانقاہوں میں ہیں۔ یہ ایک ایسا رواج ہے جو ہم نے ان کے لیے تجویز نہیں کیا ہے (ابو داؤد، کتاب الادب، باب ۴۴)۔

اس طرح اسلام نے رھبانیت کو رد کر کے اس کے بجاے جہاد کا حکم دیا ہے: "ہر پیغمبر نے کسی نہ کسی قسم کی رھبانیت کی تعلیم دی ہے، مگر اس امت کی رھبانیت جہاد ہے" (احمد بن حنبل، ۳: ۲۶۶)۔ اسلام ایک کامل ضابطۂ حیات ہے، اس میں ترک دنیا نہیں، بلکہ معاشی اور معاشرتی زندگی اور ارتفاقات کے بارے میں مفصل احکام دیے ہیں۔

مآخذ : (۱) تفاسیر (۵۷ [الحدید]: ۲۷)؛ (۲) ابن سعد، طبقات، طبع Sachau، ۳/۱: ۲۸۷؛ (۳) الزمخشری: الفائق، حیدر آباد، ۱۳۲۴ھ، ۱: ۲۶۹؛ (۴) ابن الاثیر: نہایہ، بذیل مادہ۔

ز

زاویہ : دراصل کسی عمارت کا کونا، جو شروع میں کسی چھوٹی مسجد یا عبادت خانے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ مشرق کے اسلامی ممالک میں اب بھی اس لفظ کے یہی معنی ہیں اور یہ کسی بڑی (یا جامع) مسجد سے فرق دکھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف شمالی افریقہ میں "زاویہ" کی اصطلاح نے اپنا وسیع تر مفہوم قائم رکھا ہے اور اس کا اطلاق ایسی عمارت یا مجموعۂ عمارات پر ہوتا ہے جو کسی خانقاہ اور مدرسے کے مشابہ ہوں۔ کسی زاویئے میں مندرجہ ذیل حصے کلی یا جزوی طور پر پائے جاتے ہیں: نماز کے لیے ایک حجرہ مع محراب، کسی مرابط یا شریفی ولی کا مقبرہ، جس کے اوپر قبّہ ہو، ایک کمرہ، جو تلاوت قرآن کے لیے مخصوص کیا گیا ہو، ایک مکتب یا مدرسہ قرآن خوانی، آخر میں زاویئے کے مہمانوں، یعنی زائرین، مسافروں اور طالب علموں کے حجرے۔ زاویئے سے متصل عموماً ایک قبرستان ہوتا ہے، جس میں ان لوگوں کی قبریں ہوتی ہیں جنھوں نے اپنی زندگی ہی میں وہاں دفن کیے جانے کی وصیت کی ہو۔ دوما Daumas کہتا ہے: "مختصر یہ کہ زاویہ ایک مذہبی مدرسہ اور مفت کا اقامت خانہ ہوتا ہے اور ان دو باتوں میں یہ قرون وسطی کی خانقاہ (Monastery) سے بہت کچھ مشابہ ہے"۔

معلوم ہوتا ہے قرون وسطی کے بعد زاویئے کے مفہوم میں، کم از کم المغرب میں وہاں کے خاص مذاق کے مطابق، کسی حد تک تبدیلی ہوگئی ہے۔ اس کے برخلاف مشرق میں اس لفظ نے بہت جلد ایک خاص مفہوم پیدا کر لیا اور اس کا اطلاق محض چھوٹی چھوٹی مساجد پر ہونے لگا، وہاں اسے دیر، خانقاہ اور تکیے کی معین اصطلاحات کے بدل کے طور پر استعمال نہیں کرتے۔ یہ اصطلاحیں خاص طور پر ان خانقاہوں کے لیے مستعمل ہیں جو اپنے قیام کے لیے عجمی تصوف کی مرہون منت ہیں۔ بخلاف اس کے المغرب میں تیرھویں صدی عیسوی کے قریب زاویئے کی اصطلاح بظاہر رابطہ، یعنی ایسے تکیہ درویش کے ہم معنی ہوگئی جہاں کوئی عبادت گزار بزرگ عزلت گزین ہو کر اپنے شاگردوں اور مریدوں کے درمیان زندگی بسر کرتا ہو (الہادی: *المقصد*، مترجمہ G.S.Colin، در *AM*، ۲۶ (۱۹۲۶ء): ۲۴۰، بذیل مادہ)، لیکن زاویئے یا رابطے کو ہمیشہ بعینہٖ رباط نہیں سمجھنا چاہیے، جو ایک اور کام کے لیے ہوتا تھا اور جس کی نوعیت زیادہ تر فوجی تھی۔ بہر حال اس سلسلے میں ہمیں ابن مرزوق تلمسانی (م ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء) کے بیان کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس نے مرینی سلطان ابوالحسن علی کے متعلق ایک کتابچہ *المسند الصحیح الحسن* لکھا ہے، جس کا بیالیسواں باب ان زوایا کے لیے وقف کیا گیا ہے جو اس سلطان نے تعمیر کرائے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ زاویہ وہی چیز ہے جسے مشرق میں رباط یا خانقاہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ زاویئے کی قسم کے پہلے تکیے بہت جلد ترقی کر گئے اور صرف دنیا سے کنارہ کشی کرنے والوں کا گوشہ عافیت ہی نہیں رہے، بلکہ مذہبی اور درویشانہ زندگی کے مرکز بھی بن گئے، جہاں سے تصوف کو عوام الناس کے قریب تر لانا ممکن ہو گیا، جو اب تک بلا شرکت غیرے شہری عالموں کی ملکیت تھا۔ اب یہ زاویئے مرجع عوام ہوگئے اور دینی درس گاہیں اور کسی حد تک ایسے اقامت خانے بن گئے جن میں روحانی تعلیم کی تکمیل کے مسافر طلبہ بلا خرچ آ کر ٹھیر جاتے تھے۔

غرناطہ کے ملوک بنو نصر سے پہلے ہمیں اندلس میں کہیں زاویے نہیں ملتے۔ ان کا تعلق اسی زمانے سے ہے جس میں مرینی سلطان ابوالحسن کے زاویے تعمیر ہوے اور ان کی تاسیس میں بھی لازماً انھیں ضروریات کو ملحوظ رکھا گیا ہوگا۔

آج کل شمالی افریقہ کے اہم ترین زاویے، خواہ شہروں

میں ہوں خواہ دیہات میں (جہاں ان کے گرد ہمیشہ چھوٹی چھوٹی بستیاں آباد ہوتی رہی ہیں)، مرابطون یا شرفی درویشوں کے فرقوں کی بڑی اقامت گاہیں یا ان کی شاخیں ہیں۔

المغرب کے ایسے خطوں میں جو مرکزی حکومت کے صدر مقام سے دور ہیں، زاویئے اپنے مذہبی اور ذہنی اثرات کے علاوہ، دیہاتی آبادی پر براہ راست سیاسی اثر بھی ڈالتے رہے ہیں۔ اس کی سب سے نمایاں مثال (وسطی مراکش میں ام ربیع کے کنارے، تادلہ کے ضلع میں) زاویہ الدّلا ہے، جہاں کے سربراہوں نے سعدی خاندان کے زوال کے بعد (سترھویں صدی کے نصف آخر میں) پرآشوب زمانے سے فائدہ اٹھایا اور اس ضلع کے بیشتر حصے میں، جو فاس کے تابع تھا، اپنا دنیوی اقتدار بڑھا لیا۔ قریب تر زمانے میں تاُزروالتْ کے ایلغ اور وسطی اطلس کے اَحنصَال نامی بربر زاویوں کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

ماخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

زَبُور : (ع)، جمع زُبُر، الزّبر: لکھنا، زبور بمعنی مزبور یعنی لکھی ہوئی چیز، وہ کتاب جو جلی خط میں لکھی ہوئی ہو، لیکن عرف عام میں زبور کا لفظ اس آسمانی کتاب کے لیے مخصوص ہو چکا ہے جو حضرت داؤد علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ یہ خیال کہ عبرانی یا سریانی مادہ زمر اور اس کا اشتقاق مزمور، عربی میں زبر اور مزبور ہو گیا اور اسی سے زبور ہے (جیفرے، ص ۱۴۹)، بداہۃً غلط ہے، کیوں کہ عربی میں زبر اور زمر، دونوں مادے اور اس سے مشتق مزبور اور مزمور موجود ہیں، جبکہ عبرانی و سریانی میں صرف زمر اور مزمور ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ ابدال، عبرانی اور سریانی میں ہوا ہے۔

سورۃ النحل میں ہے کہ رسولوں کو البینات والزبر دے کر بھیجا گیا (۱۶ [النحل]: ۴۴؛ ۲۶ [الشعرآء]: ۱۹۶)، یہاں زبر کے معنے کتابیں ہیں۔ دوسرے مقامات پر وَالزُّبُرِ وَ الْكِتٰبِ الْمُنِيْرِ آیا ہے (۳ [آل عمران]: ۱۸۴؛ ۳۵ [فاطر]: ۲۵)۔

امام راغب فرماتے ہیں: "بعض کا قول ہے کہ زبور اس کتاب کا نام ہے جو صرف عقلی حکمتوں کو شامل ہو، اس میں شرعی احکام نہ ہوں اور کتاب وہ ہے جس میں احکام اور حکمیں ہوں۔ حضرت داؤدؑ کی زبور میں کوئی حکم شرعی نہ تھا"، گویا صحیفۂ حکمت ہونے کی رعایت سے اسے زبور کہا گیا۔

زمانۂ جاہلیت اور اسلام کے ابتدائی عہد کے اشعار میں لفظ زبور بکثرت استعمال ہوا ہے۔ جاہلی شعرا نے اسے شاہی فرمان کے معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ الفرزدق کے ہاں یہ لفظ اسی مفہوم میں ملتا ہے (النقائض، قصیدہ ۷۵، شعر ۱)۔

جاہلی شعرا کے ہاں یہ لفظ زبور کی صورت میں ملتا ہے اس کی جمع زبر بھی آئی ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے مزامیر کو قرآن مجید میں زبور کہا گیا ہے۔ ۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۵ میں صحیفہ داؤدؑ کا ایک حوالہ بھی دیا گیا جو کہ زبور ۳۷/۲۹ میں ملتا ہے۔ موجودہ صحیفہ پانچ دیوانوں کا مجموعہ ہے، اس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے علاوہ دوسرے عبرانی شعرا کا کلام بھی شامل ہے۔ اس طرح الہامی اور غیر الہامی کلام مخلوط ہو گیا ہے۔ قرآن مجید نے زبور صرف حضرت داؤد علیہ السلام کے کلام کو کہا ہے۔

قرآن مجید میں وَاٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا (۴ [النسآء]: ۱۶۳) میں جس زبور کا ذکر ہے مفسرین کے نزدیک اس سے مراد داؤد علیہ السلام کا صحیفہ ہے۔ البتہ بعض کوفی مفسرین کی رائے میں اسے بطور جمع زبور (پیش کے ساتھ) بمعنی "فرامین" پڑھنا چاہیے۔ الطبری اس خیال کی تردید کرتا ہے (الطبری: تفسیر، ۶: ۱۸)۔ احمد بن عبداللہ بن سلام مولی خلیفہ ہارون سے یہ منقول ہے کہ زبور سے مراد وہی مزامیر ہیں جو یہود و نصاریٰ کے ہاں متداول ہیں، جن کی تعداد ڈیڑھ سو ہے۔

زبور کے ترجمے کا ایک جز جو دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کا تحریر کردہ ہے اور جو مسیحی عربی ادب میں قدیم ترین سمجھا جاتا ہے اور جسے B. Violet نے دمشق میں دریافت کیا تھا، اس میں زبور ۷۸، آیات ۲۰ تا ۳۱، ۵۱ تا ۶۱ کا عربی ترجمہ یونانی جلی (Majuscular) حروف میں لکھا گیا ہے۔ الکندی نے اپنی تصنیف الرسالہ (تصنیف تقریباً ۲۰۴ھ/ ۸۱۹ء) میں اور ابن قتیبہ نے، جیسا کہ ابن الجوزی نے الوفاء میں بیان کیا ہے، زبور کی آیات کا لفظی ترجمہ نقل کیا ہے۔ تورات [رک بآں] کی طرح زبور میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ

و آلہ وسلم کی تشریف آوری کی پیشینگوئیاں موجود ہیں۔ ابن تیمیہ کے نزدیک مزامیر کی متعدد آیات کے مصداق سرور کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہیں۔ علی بن ربن نے بھی بشارت داؤدؑ دربارہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے باب میں اسی قسم کے حوالے جمع کیے ہیں۔ دوسری طرف ابن حزم نے مزامیر پر سخت نکتہ چینی کی ہے اور بائبل کی دوسری کتابوں پر بھی۔ ان کا قول ہے کہ ان کی بہت سی عبارتیں موضوعہ ہیں جنھیں وہ غلط ترجمے کی بنا پر ملحدانہ قرار دیتے ہیں۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن مجید؛ (۲) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) امام راغب: مفردات، بذیل مادہ؛ Arthur Jeffery: The foreign vocabulary of Quran

○

الزُبیرؓ بن العَوَّام: بن خُوَیلد بن اَسَد بن عبدالعُزّٰی بن قصی بن کلاب، ابو عبداللہ الملقب بہ الحواری۔ ان کی والدہ حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب تھیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پھپی تھیں، چنانچہ رشتے میں وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ابن عم (پھپا کے بیٹے) اور حضرت خدیجہؓ بنت خویلد کے بھتیجے تھے۔

حضرت زبیرؓ السابقون الاولون میں سے تھے۔ حدیث کے مطابق وہ پانچویں شخص تھے جنھوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی۔ وہ بچپن ہی میں (بعمر آٹھ سال) حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت پر ایمان لے آئے تھے۔ وہ ان دس حضرات میں سے ہیں جن کے جنتی ہونے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بشارت دی تھی۔

ان کی ازواج میں سے حضرت اسماءؓ بنت ابی بکرؓ اپنے اس عزم اور ہمت کی وجہ سے مشہور ہیں جس کا اظہار انہوں نے اپنے بیٹے عبداللہؓ کے بارے میں کیا تھا۔ ان کے بطن سے زبیر کے دوسرے بیٹے عروۃ پیدا ہوے۔ حضرت زبیرؓ کے تیسرے بیٹے، جنھوں نے تاریخ اسلام میں نمایاں کارنامے دکھائے، مصعبؓ تھے۔

حضرت زبیرؓ انتہائی مصائب اور تکالیف کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دامن سے وابستہ رہے۔ انہوں نے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں شرکت کی۔ ہجرت مدینہ کے بعد آپ کا رشتۂ مؤاخات ابن مسعودؓ اور بعض روایات کی رو سے طلحہؓ یا کعبؓ بن مالک کے ساتھ باندھا گیا۔ بعد ازاں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زندگی میں تمام بڑی بڑی لڑائیوں میں حصہ لیتے اور داد شجاعت دیتے رہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو الحواری کا لقب ان خدمات کے سلسلے میں عطا فرمایا تھا جو انہوں نے بنو قریظہ [رک باں] سے جنگ کے دوران میں بطور مخبر انجام دی تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس موقع پر یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: "ہر نبی کا ایک حواری ہوتا ہے اور میرا حواری الزبیر ہے"۔ غزوۂ خندق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو بنو قریظہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے تین مرتبہ بھیجا اور اسی جنگ کے موقع پر انہوں نے تیراندازی کے خوب جوہر دکھائے۔ فتح مکہ کے دن حضرت زبیرؓ کے ہاتھ میں دو جھنڈے تھے۔ ان کا شمار بڑے بہادر اور دلیر صحابہ کرام میں ہوتا ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۱)۔ انہوں نے جنگ جمل کے موقع پر شہادت پائی۔ اس وقت ان کی عمر مختلف مؤرخین نے ۶۰ اور ۶۷ کے درمیان بتائی ہے۔

احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نظروں میں ان کی بڑی وقعت تھی۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک بار جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان سے گفتگو کے دوران میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: "تجھ پر میرے ماں باپ قربان"۔ کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں ایک ریشمی قبا عطا کی تھی جسے وہ جنگ کے وقت پہنا کرتے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۳)۔ حضرت زبیرؓ بڑے مالدار اور مخیر تھے۔ ان کے ایک ہزار مملوک تھے، جو انہیں خراج ادا کرتے تھے اور وہ خراج کا سارا روپیہ خیرات کر دیتے تھے، پھر بھی وفات کے بعد لاکھوں روپوں کی جائداد اور نقدی چھوڑ گئے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۲)۔ ان کی وصیت کے لیے دیکھیے ابن سعد ۳/۱: ۷۵ ببعد؛ البخاری، کتاب الخمس، باب ۱۳۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۲) الواقدی، مترجمہ Wellhausen، برلن ۱۸۸۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houthsama، بمدد اشاریہ؛ (۴) الطبری، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۳/ ۱: ۷۰ تا ۸۰؛ (۶) البلاذری، بمدد اشاریہ؛ (۷) المسعودی، مروج، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۳: ۵ بعد، شمارہ ۲۷۷۴؛ (۹) ابن الاثیر: اسد الغابہ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۱۹۶ بعد؛ عبارات حدیث کے لیے: (۱۰) A.J.Wensinck: مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ۔

○

زکوٰۃ: (ع)، مادہ ز ک و، زکا، زکاء و زکوًا، بمعنی بڑھنا، پھلنا پھولنا۔ زکوٰۃ کے اصل معنی نمو (بڑھنے اور افزونی) ہیں۔ علاوہ ازیں لغت میں زکوٰۃ کے معنی طہارت اور برکات بھی ہیں۔ شریعت میں اس سے مراد شرائط مخصوصہ کے ساتھ کسی مستحق آدمی کو اپنے مال کے ایک معین حصے کا مالک بنا دینا ہے۔ صدقۃ التطوع کے برعکس زکوٰۃ صدقۃ مفروضہ (لازمی) ہے اور ارکان خمسہ اسلام میں ایک اہم رکن ہے۔ اسے زکوٰۃ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں برکت کی امید ہوتی ہے اور اس سے نفس پاکیزہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کسی نہ کسی صورت میں سابقہ امتوں میں بھی رائج تھی۔ عہد نامہ قدیم میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔

زکوٰۃ کا لفظ عام صدقات (انفاق) کے معنوں میں ابتدائے اسلام ہی سے مروج ہوگیا تھا، لیکن اس کا پورا نظام آہستہ آہستہ فتح مکہ کے بعد قائم ہوا۔ ۸ ہجری میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح مل جاتی ہے۔ بہر حال محرم ۹ھ میں زکوٰۃ کے تمام قوانین و احکام مکمل ہو کر نافذ ہو گئے تھے۔

نصاب: مال کی وہ خاص مقدار ہے جس پر شریعت نے زکوٰۃ فرض کی، مثلاً اونٹ کے لیے پانچ اور پچیس وغیرہ عدد، بکری کے لیے چالیس اور ایک سو اکیس وغیرہ کا عدد، چاندی کے لیے دو سو درہم یعنی ساڑھے باون تولے اور سونے کے لیے بیس مثقال یعنی ساڑھے سات تولے۔

زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لیے مسلمان ہونے کی شرط ہے۔ کافر پر زکوٰۃ نہیں۔ اسی طرح آزاد، بالغ اور عاقل ہونا، دارالسلام میں رہنا اور زکوٰۃ کی فرضیت سے باخبر ہونا، نیز ایسی چیز کے نصاب کا مالک ہونا جو ایک سال تک قائم رہتی ہو، مذکورہ مال پر ایک سال کامل گذر جانا (سال گذرنے کے بغیر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی)، اس مال کا قرض (حق اللہ و حق العباد) سے بری ہونا، اس مال کا اپنی ضرورتوں سے زائد ہونا، مال کا خود اپنے یا اپنے وکیل کے قبضے میں ہونا، مال میں ان تین وصفوں میں سے ایک وصف کا پایا جانا: (۱) نقدیت؛ (۲) سوم، (سوم= سائمہ جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ سائمہ کے معنی وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کے گزر کرتے ہیں، گھر میں نہیں کھاتے انہیں گھر میں کچھ نہیں دیا جاتا، وہ غیر ممنوع چراگاہ سے گھاس چرتے ہوں، دودھ کے لیے یا افزائش نسل کی غرض سے رکھے گئے ہوں)؛ (۳) نیت تجارت، یہ شرط بھی ہے کہ اس مال پر کوئی دوسرا حق مثل عشر یا خراج کے نہ ہو، کیونکہ ایک مال پر دو حق فرض نہیں ہوتے، لہذا جس مال پر عشر یا خراج ہوگا اس پر زکوٰۃ فرض نہ ہوگی۔

زکوٰۃ کا مال مستحقین کو دیتے وقت نیت بھی ضروری ہے کہ یہ مال خدا کی خوشنودی کے لیے دے رہا ہوں۔ زکوٰۃ کے مال پر مستحق کو قابض کر دینا بھی ضروری ہے اور یہ بھی لازم ہے کہ زکوٰۃ مستحقین ہی کو ملے۔

زکوٰۃ چار قسم کے اموال پر فرض ہے: (۱) سائمہ (چرنے والے) جانوروں پر؛ (۲) سونے چاندی پر؛ (۳) ہر قسم کے تجارتی مال پر؛ (۴) کھیتی اور درختوں کی پیداوار پر، (اگرچہ اصطلاحاً اس قسم کو عشر کہتے ہیں)۔ ان اقسام کے نصاب اپنے اپنے ہیں۔ چاندی سونے اور تمام تجارتی مال میں چالیسواں حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے جس کے ساڑھے باون تولے اور بقول بعض ۳۶ تولے ساڑھے پانچ ماشے بنتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ، کراچی ۱۹۶۳ء؛ عبدالشکور: علم الفقہ، جلد چہارم، کراچی ۱۹۶۵)۔ اس سے کم چاندی پر زکوٰۃ نہیں۔ سونے کا نصاب بیس مثقال ہے، جس کے ساڑھے سات تولے (اور بقول بعض پانچ تولے ڈھائی ماشے) بنتے ہیں۔ اس پر چالیسواں ۱/۴۰

حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ سونے چاندی کی قیمت بڑھتی رہتی ہے۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت سونے چاندی کی جو قیمت ہو، اس کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت نقد رقم کے بجائے سونے یا چاندی کی زکوٰۃ اسی جنس میں بھی ادا کی جاسکتی ہے۔ تجارتی مال کا نصاب بھی یہی ہوگا۔ تجارتی مال وہ مال ہے جو فروخت کرنے کی نیت سے لیا ہو۔ اس کا نصاب مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگا، یعنی اگر کل مال کی قیمت ساڑھے باون تولے چاندی یا ساڑھے سات تولے سونے کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو سال گذر جانے پر اس کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ دینا فرض ہے۔

چاندی سونے میں اگر کسی اور چیز کی ملاوٹ ہے، اگر وہ غالب نہیں تو وہ کالعدم ہوگی۔ اگر غالب ہے تو اس میں زیر نصاب جنس کی مالیت کی زکوٰۃ ہوگی (دیکھیے مفتی محمد شفیع و عبدالشکور، کتب مذکورہ)۔

سائمہ جانوروں کے بارے میں شرط ہے کہ وہ جنگلی نہ ہوں اور یہ کہ تجارت کی نیت سے پالے جائیں۔ پانچ اونٹوں یا ان سے زائد پر زکوٰۃ فرض ہے۔ تفصیل کے لیے رکّ بہ زکوٰۃ، در ۱۱۱، بذیل مادہ)۔

اگر حاکم وقت عادل مسلمان ہے تو اسے ہر قسم کے مال کی زکوٰۃ لینے کا حق ہے۔ وہ لوگوں کو زکوٰۃ لے کر مستحقین میں صرف کرے گا، لیکن اگر وہ ظالم یا غیر مسلم ہے یا زکوٰۃ کو مستحقین میں صرف نہیں کرتا تو لوگوں کو چاہیے کہ دوبارہ زکوٰۃ نکالیں اور خود مستحقین میں تقسیم کریں۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ نہ دیتا ہو تو حاکم وقت کا فرض ہے کہ اسے قید کر دے اور اسے مجبور کرے۔ (مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کی بحث آگے آتی ہے)۔ اسی طرح اگر حلال مال میں حرام ملا دے تو سب کی زکوٰۃ دینی پڑے گی۔

عشر کے واجب ہونے میں کسی نصاب کی شرط نہیں۔ غلہ (یا پیداوار، درختوں کا پھل کم ہو یا زیادہ، سب پر عشر ۱/۱۰ واجب ہے، بشرطیکہ ایک صاع سے کم نہ ہو۔ اس میں ایک سال تک باقی رہنے کی قید بھی نہیں۔ یہ ہر پیداوار پر واجب ہے، خواہ پیداوار سال میں دو مرتبہ ہو یا ایک مرتبہ۔ عشر کے ادا کرنے والے کے لیے بالغ عاقل ہونے کی شرط بھی نہیں۔ پہاڑ اور جنگل کی پیداوار میں بھی عشر ہے۔ مسلمان پر عشر ہی لگانا چاہیے، خراج نہیں، کیونکہ عشر عبادت ہے اور خراج محصول، لیکن اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہو جائے گا۔ زمین کی تین قسمیں ہیں: عشری، خراجی اور تفصیلی۔ ان کے لیے الگ الگ احکام ہیں [رکّ بہ عشر، خراج]۔ زکوٰۃ اور عشر کا بیت المال الگ اور خراج اور جزیے کا الگ ہوتا تھا۔ جس شخص کو زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے مقرر کیا جاتا تھا اسے ساعی کہتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے گھروں میں جا کر زکوٰۃ وصول کرتا تھا۔ اسے زکوٰۃ کے مال سے تنخواہ دی جاتی تھی۔ عام شاہراہوں پر بیٹھ کر تاجروں سے رقم وصول کرنے والے کو عاشر کہتے ہیں۔ یہ امام وقت یا حاکم وقت کی طرف سے مقرر ہوتا تھا۔

زکوٰۃ کی تاکید کا ایک بہت بڑا ثبوت یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے دور خلافت میں منکرین زکوٰۃ سے جہاد کیا اور صحابہ کرامؓ نے ایسے لوگوں کو مرتد خیال کیا۔ انہوں نے فرمایا خدا کی قسم جو صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا اس سے میں ضرور لڑوں گا (بحوالہ صحیح بخاری)۔

پہلے ذکر آچکا ہے کہ زکوٰۃ کے احکام بتدریج نازل ہوئے۔ تفصیلی احکام نازل ہونے سے پہلے حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضروریات سے جو بچ جائے، خرچ کر دیا جائے (العفو کے یہی معنی ہیں)۔ تفسیر مظہری میں بھی لکھا ہے کہ تفصیلی احکام سے پہلے صحابہ کی یہ عادت تھی کہ ضروریات سے جو کچھ بھی بچ جاتا تھا وہ صدقہ کر دیتے تھے۔ بعد میں سورۃ التوبہ کی آیت متعلقہ نازل ہونے پر اس کی وصولی اسلامی حکومت کا فریضہ قرار پائی (یہ جزئیات تفسیر قرطبی اور الجصاص: احکام القرآن میں بھی مذکور ہیں)۔

نصاب زکوٰۃ بھی بڑی عقلی اور تمدنی بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے اور اس میں انسانی ضرورتوں اور مجبوریوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔

دور حاضر میں زکوٰۃ کے تمدنی مصالح پر نہایت پر مغز بحثیں ہوئی ہیں۔ ابوالاعلی مودودی نے اسلام اور جدید معاشی

نظریات میں اسے "اجتماعی سوشل سیکورٹی" کا ایک نظام قرار دیا ہے جس کے ذریعے معاشرے کے نادار لوگوں کے لیے کفالت عمومی کا بندوبست کیا گیا ہے۔ یہی خیال سید قطب شہید نے اپنی کتاب اسلام کا عدل اجتماعی میں ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید اسلامی ریاست میں' کفالت عمومی کے اس خدائی قانون سے' افلاس اور ناداری کا تشفی بخش حل ہو سکتا ہے (نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ اور اسلام میں تقسیم دولت کا اصول)۔

مآخذ: تفصیلی جزئیات کے لیے دیگر تفاسیر قرآن اور کتب احادیث کے علاوہ دیکھیے (۱) الجصاص: احکام القرآن؛ (۲) کتب فقہ و حدیث: عبدالشکور فاروقی: علم الفقہ' جلد ۴' زکوٰۃ؛ (۳) الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ' مبحث زکوٰۃ وغیرہ۔

○

زَکَرِیَّا: علیہ السلام (غیر عربی اسما میں سے ہے' ابو یحییٰ' حضرت زکریاؑ و یحییٰؑ انبیاے بنی اسرائیل میں سے ہیں اور ان کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے (۳ [آل عمران]: ۳۷ تا ۳۸)' (۶ [الانعام]: ۸۵)۔ (۱۹ [مریم]: ۲' ۷) اور (۲۱ [الانبیاء]: ۸۹) میں حضرت زکریا علیہ السلام کا ذکر آتا ہے۔ وہ اور ان کے فرزند حضرت یحییٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ معاصر تھے۔ انبیاے بنی اسرائیل میں زکریا نام کے دو نبی ہوے ہیں' ان میں سے ایک زکریا بن برخیا ہیں جو انبیاے تورات میں سے تھے۔ ان کا ظہور ایران کے بادشاہ دارا بن گشتاسپ کے عہد میں ہوا' دوسرے زکریا ابو یحییٰؑ ہیں' جو حضرت مریمؑ کے خالو اور حضرت عیسیٰؑ کے معاصر تھے۔ اول الذکر زکریا کا تذکرہ قرآن مجید میں نہیں' لیکن مجموعہ تورات کے صحیفہ زکریا میں ان کا ذکر موجود ہے۔ دونوں میں تقریباً چار سو سال کا عرصہ حائل ہے (قصص الانبیاء' ص ۳۶۸' قصص القرآن' ۲: ۳۶۶ بعد)۔

حضرت زکریاؑ اولاد سلیمانؑ بن داؤدؑ میں سے تھے (تفسیر المراغی' ۳: ۱۳۸)' "لاوی" ہونے کی حیثیت سے وہ ہیکل کے کاہنوں یا خادموں میں شامل تھے۔ ہیکل کا کاہن (یہ کاہن عربوں کے کاہنوں سے بالکل الگ اور ارفع ہوتے تھے) یا خادم ہونا بنی اسرائیل میں ایک بہت معزز عہدہ تصور ہوتا تھا (قصص الانبیاء' ص ۳۶۸؛ قصص القرآن' ۲: ۳۶۶ بعد)۔ حضرت زکریاؑ کے والد کے بارے میں مختلف روایات ہیں: زکریا بن اَدَن' زکریا بن شُبری' زکریا بن لَدُن' اور بعض نے زکریا بن برخیا بھی لکھا ہے اور انجیل برناباس سے بھی اس آخری قول کی تائید ہوتی ہے (فتح الباری' ۶: ۳۶۶') قصص القرآن کے مؤلف الثعلبی نے زکریا بن یوحیا بھی لکھا ہے۔ حضرت زکریاؑ اور حضرت مریمؑ کے والد عمران بن ماثان ہم زلف تھے (الطبری' ۱: ۵۸۵)۔ زکریا کی بیوی کا نام ایشاع بنت فاقوذہ اور عمران کی بیوی کا نام حَنّہ بنت فاقوذہ تھا۔

انجیلوں میں بھی ان کا تذکرہ آتا ہے (دیکھیے انجیل لوقا باب ۱' آیت ۵ تا ۶)۔

گزشتہ تفاصیل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ صحیفہ زکریا میں مذکور شخصیت اور قرآن مجید میں جس ہستی کا ذکر ہے' دونوں الگ الگ ہیں اور دونوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ حائل ہے۔ حضرت زکریاؑ اور ان کے ہم زلف عمران بن ماثان (والد مریمؑ) کا اولاد سلیمان بن داؤد میں سے ہونا بھی اہل کتاب اور اہل اسلام دونوں کی روایات کی بنیاد پر ثابت اور مسلم ہے۔ الطبری (۱: ۵۸۵) کے بیان کے مطابق حضرت زکریاؑ کے فرزند حضرت یحییٰؑ کی پیدائش بابل پر سکندر کے حملے کے تین سو تیس سال بعد اور حضرت مسیحؑ کی ولادت سے صرف چھے ماہ قبل ہوئی۔ ابن الاثیر نے بہ وضاحت لکھا ہے کہ سب سے پہلے حضرت یحییٰؑ نے نبوت مسیح کی تصدیق کی اور انہیں بپتسما بھی حضرت یحییٰؑ ہی نے دیا تھا۔ حضرت یحییٰؑ اور زکریاؑ کا قتل رفع مسیح سے ایک سال قبل ہوا (الکامل' ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۰)۔ ابن الاثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ بابل سے واپسی کے بعد بنی اسرائیل نے بیت المقدس کی تعمیر کی اور اللہ تعالی نے ان کے پاس اپنے رسول بھیجے' مگر انہوں نے سب کو یا تو قتل کیا یا تکذیب کی۔ آخری انبیاے مرسلین زکریاؑ' یحییٰؑ اور مسیحؑ تھے جن میں سے دو اول الذکر قتل کیے گئے (الکامل' ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۴)۔

قرآن مجید میں حضرت زکریاؑ کا قصہ دو جگہ زیادہ تفصیل سے آیا ہے' ایک جگہ کفالت مریمؑ کے ضمن میں' جہاں ارشاد

ربانی کے مطابق حضرت مریمؑ کی والدہ اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے خانۂ خدا میں حاضر ہوتی ہیں اور اپنی بچی کو خدمت کے لیے وقف کرنا چاہتی ہیں۔ ہیکل کے کاہنوں میں سے ہر ایک کی خواہش تھی کہ وہ حضرت مریم کی کفالت اپنے ذمے لے۔ حضرت زکریاؑ چونکہ ان کے خالو تھے اس لیے انہوں نے اس استحقاق کا دعوی کیا، مگر فیصلہ قرعہ اندازی سے ہوا (۳ [آل عمران]: ۴۴ تا ۴۳) اور حضرت زکریاؑ کی کفالت و نگرانی میں ان کی تربیت ہوئی۔ حضرت زکریاؑ جب بھی ان کے عبادت والے کمرے میں داخل ہوتے، بے موسمی پھل پاتے اور تعجب سے پوچھتے تو وہ فرماتیں کہ یہ سب کچھ اللہ کے ہاں سے آتے ہیں۔ تب حضرت زکریاؑ کو اپنے بے اولاد ہونے کا احساس ہوا اور پیری (وہ اس وقت بقول ابن کثیر ستر برس کے اور الثعلبی کے بیان کے مطابق ۹۰، ۹۲ یا ۱۲۰ سال کے تھے؛ دیکھیے قصص القرآن، ۲: ۳۶۹ تا ۳۷۵) کے باوجود اولاد کی خواہش پیدا ہوئی اور وہیں انہوں نے اللہ سے دعا کی جس کی قبولیت کی بشارت اور علامات سے انہیں آگاہ کر دیا گیا (۳ [آل عمران]: ۳۴ تا ۴۳)؛ دوسری جگہ سورۂ مریمؑ کے شروع میں ذکر آیا ہے، جہاں یہی قصہ مذکور ہے۔

حضرت زکریاؑ کی شہادت کے سلسلے میں ابن الاثیر (الکامل، ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۴) نے بیان کیا ہے کہ بعثت مسیحؑ سے جو احکام تورات منسوخ ہوے ان میں سے ایک بھتیجی سے نکاح بھی تھا۔ بنی اسرائیل کا ایک بادشاہ ھیرودتس اپنی ایک بھتیجی سے نکاح کرنا چاہتا تھا۔ حضرت یحییٰؑ چونکہ شریعت عیسوی پر ایمان رکھتے تھے، اس لیے مانع آئے: تب بادشاہ کے حکم سے انہیں عبادت خانے میں ذبح کر دیا گیا۔ اس واقعے سے حضرت زکریاؑ بھاگ کر ایک باغ میں پہنچے اور ایک درخت کے تنے میں پناہ لی؛ بادشاہ کے آدمیوں نے درخت کو حضرت زکریاؑ سمیت آرے سے چیر دیا۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی زکریاؑ اپنی روزی کمانے کے لیے بڑھئی کا کام کرتے تھے (فتح الباری، ۶: ۳۶۶ ببعد؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۸)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الزَّمَخْشَری: ابو القاسم محمود بن عمر، مشہور ایرانی الاصل عالم فقہ و کلام و لسانیات، ۲۷ رجب ۴۶۷ھ/۸ مارچ ۱۰۷۵ء میں خوارزم میں پیدا ہوا اور ایک طالب علم کی حیثیت سے مختلف مقامات کا سفر کرتا ہوا مکے پہنچا، جہاں اس نے کچھ عرصہ ابن وَثّاس کے شاگرد کی حیثیت سے اقامت اختیار کی اور اسی وجہ سے اس کا لقب جار اللہ (اللہ کا ہمسایہ) قرار پایا، لیکن معلوم ہوتا ہے وہ اس سے پہلے ہی ادبی شہرت حاصل کر چکا تھا، کیونکہ سفرحج کے دوران میں جب اس کا گزر بغداد سے ہوا تو مشہور علوی عالم ھبۃ اللہ بن الشَّجَری نے اس کا خیر مقدم کیا تھا۔ علم کلام میں اس نے معتزلہ کی پیروی کی۔ ایرانی الاصل ہونے کے باوجود وہ عربی زبان کی فضیلت کا علمبردار تھا اور اپنی مادری زبان (فارسی) میں صرف مبتدیوں کو پڑھاتا تھا۔ وہ عرفہ (۹ ذوالحجہ ۵۳۸ھ / ۱۴ جون ۱۱۴۴ء) کو خوارزم کے شہر جرجانیہ میں فوت ہو گیا۔ جب ابن بطوطہ (مطبوعہ پیرس، ۳: ۶) جرجانیہ پہنچا تو اس کا مقبرہ ابھی وہاں موجود تھا۔

الزمخشری کی اہم ترین تصنیف قرآن مجید کی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل ہے جو ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء میں مکمل ہوئی۔ باوجودیکہ اس کا نقطۂ نظر معتزلی ہے اور ابتدا ہی میں وہ اپنے اس عقیدے کا اعلان کرتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے، پھر بھی راسخ العقیدہ مسلمانوں میں خاصی مقبول ہوئی۔ اس کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ مصنف کی توجہ زیادہ تر عقائد کی فلسفیانہ تفسیر پر ہے؛ دوم: خالص نحوی تشریحات کے علاوہ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے قرآن کے ادبی محاسن کی طرف توجہ دلائی ہے اور یوں عقیدہ اعجاز قرآن کی حمایت کی ہے؛ سوم: تفسیر کے لغوی پہلو کا اس نے خاص طور پر خیال رکھا ہے اور قرءت کی پوری پوری تحقیق کی اور اپنی تشریحات کی تائید میں قدیم شاعری کے حوالے کثرت سے دیے ہیں۔ ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ اس میں یہ خامی ہے کہ وہ حدیث سے کم سے کم استفادہ کرتا ہے۔ بہر حال ان وجوہ سے کشاف کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور ادب میں اس کا درجہ اس زمانے میں بھی مسلم تھا جب البیضاوی نے عقائد صحیحہ کی روشنی میں گویا اس کا رد لکھا تھا اور کوشش کی کہ نحوی تشریحات کی صحت اور مختلف

قراء توں کے حوالوں میں الزمخشری سے بھی آگے بڑھ جائے۔ المغرب میں بھی، جہاں الزمخشری کے عقائد سے مالکیوں کے جذبات کو خاص طور پر ٹھیس لگتی تھی، ابن خلدون نے اسے دوسرے مفسرین پر فضیلت دی ہے، تاہم یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخے مشرق کی نسبت المغرب میں بہت کم دستیاب ہوے ہیں۔ الکشاف کو سب سے پہلے W. Nassau lees، مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحی نے شائع کیا (کلکتہ ۱۸۵۶ء دو جلد) اور پھر یہ بولاق (۱۲۹۱ھ) اور قاہرہ (۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ) میں طبع ہوئی۔

قواعد عربی میں الزمخشری کی تصنیفات میں سے المفصّل کو جو ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء تا ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں لکھی گئی، خوب خوب شہرت حاصل ہوئی، کیونکہ یہ کتاب مختصر ہونے کے باوجود بڑی جامع ہے اور اس کا اسلوب بیان بے حد صاف اور واضح ہے۔ اسے بروخ J.B.Broch نے Christiania سے ۱۸۵۹ء اور ۱۸۷۹ء میں شائع کیا۔ GAL، ۱: ۲۹۱' میں اس کی جن شرحوں کا ذکر ہے ان میں سب سے زیادہ مشہور ابن یعیش (م ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء) کی شرح (طبع G.Jahn، لائپزگ ۱۸۸۲ء، دو جلدوں میں) ہے۔

علم النحو میں ایک رسالہ المفرد و المؤلف فی النحو کے علاوہ، جس کی اشاعت محدود تھی اور جس کا پتا صرف مخطوطات استانبول، کوپرولو، شمارہ ۱۳۹۳ و لالہ لی [= لالے لی] شمارہ ۳۷۴۰ (دیکھیے Rescher، در M S O S.، ۱۴: ۳۱) سے چلا، اس نے ایک مختصر رسالہ الانموذج فی النحو کے نام سے بھی لکھا تھا، جو بے مقبول ہوا۔ نحوی معمّوں میں ایک تصنیف اور علم عروض میں ایک اور تصنیف کے لیے دیکھیے GAL، ۱: ۲۹۱ و تکملہ، ۱: ۵۱۱۔ یہاں الشنفری کے قصیدے لامیۃ العرب کی شرح اعجب العجب شرح لامیہ العرب کا ذکر بے محل نہ ہوگا، جو المبرد کی شرح کے ساتھ ۱۳۰۰ھ میں استانبول (جوائب) سے، الگ خالی متن ۱۳۲۴ھ میں قاہرہ سے اور بعض دوسری شرحوں کے ایک سلسلے کے ساتھ ۱۳۲۸ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی (دیکھیے معجم المطبوعات، عمود ۹۷۴؛ براکلمان: GAL، ۱: ۱۰۷ ببعد)۔

الزمخشری نے مقدمۃ الادب اور فارسی میں اس کی شرح لکھ کر اہل علم کے لیے عربی زبان کا ایک وسیع ذخیرہ الفاظ مہیا کر دیا۔ یہ کتاب سپہ سالار اتسز = [آتسز] بن خوارزم شاہ کے نام معنون کی گئی تھی۔ الزمخشری کی اساس البلاغہ، دو جلدیں، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۳۴۱ھ (دارالکتب المصریہ) و لکھنؤ ۱۳۱۱ھ، قدیم زبان کی لغت اور اپنی باقاعدہ تقسیم و ترتیب کے اعتبار سے بے حد ممتاز درجہ رکھتی ہے۔ لغت حدیث کے سلسلے میں الزمخشری نے کتاب الفائق (حیدرآباد ۱۳۲۴ھ) لکھی، اس کی جغرافیائی لغت کتاب الامکنۃ و الجبال والمیاہ (طبع M. Salverda de Grave، باہتمام T.G.J.Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۶ء)، البتہ الدر الدائر المنتخب فی کنایات و استعارات و تشبیہات العرب کا صرف ایک جز ہی لائپزگ Vollers، شمارہ ۸۷۳/i) میں دستیاب ہوتا ہے حال ہی میں الدر الدائر المنتخب.... کا ایک عمدہ ایڈیشن بہجۃ الحسنی کی تحقیق و تصحیح سے بغداد میں طبع ہوا۔

عربی زبان کے بارے میں الزمخشری کو جو حیرت انگیز معلومات حاصل تھیں ان کے لیے مشہور و مقبول امثال کے ان مجموعوں کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا جو اس نے تالیف کیے۔ اس کی کتاب المستقصٰی فی الامثال، جو حیدرآباد سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے، قدیم ضرب المثال کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ کتاب متعدد قلمی نسخوں میں استانبول کے علاوہ کئی اور مقامات میں بھی موجود ہے، علاوہ ان کے جن کا ذکر GAL، ۱: ۲۹۲' میں آتا ہے۔ الزمخشری نے خود بھی امثال کے تین مجموعے مرتب کیے تھے اور اس سلسلے میں وہ خاص احتیاط اور صنعت کلام کے ہر اسلوب کو بروے کار لایا تھا: (۱) نوابغ الکلم عربی متن، طبع C.Barbier de Meynard، در JA، سلسلہ ۷، ۶: ۳۱۳ ببعد)؛ قاہرہ ۱۲۹۲ھ؛ دیگر مصادر سے پھر اضافوں کے ساتھ ربیع کا خلاصہ محمد بن الخطیب قاسم (م ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء، دیکھیے GAL، ۲: ۴۲۹) نے بھی روض الاخیار کے نام سے تیار کیا (بولاق ۱۲۷۹ھ، ۱۲۸۸ھ، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱۳۰۶ھ، ۱۳۰۷ھ)؛ (۳) اطواق الذہب، وی انا ۱۸۳۵ء۔

الزمخشری نے مکالموں کے انداز میں متعدد اخلاقی رسائل بھی تصنیف کیے۔ ان کا آغاز "یا اباالقاسم" یعنی خود اپنے

آپ کو خطاب کرتے ہوے کیا گیا ہے۔ ان کی شہرت مقامات (اس لفظ کے قدیم معانی کے مطابق) کے نام سے ہوئی اور وہ النصائح الکبار بھی کہلاتے ہیں۔ ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں ایک شدید علالت سے صحت یاب ہونے پر الزمخشری نے ان میں بالکل مختلف قسم کے پانچ اور رسائل کا اضافہ کر دیا، جو صرف و نحو، عروض اور ایام عرب سے متعلق تھے (مطبوعہ مع شرح مصنف، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۵ھ۔ کتاب نزہۃ المتأنس و نہزۃ المقتبس بھی ادبی تصنیف ہے، جو فقہ اللغۃ کی قسم کی ایک کتاب ہے اور آیا صوفیا (شمارہ ۴۳۳۱) میں محفوظ ہے (دیکھیے Rescher، در *Z D M G*، ۶۴: ۵۰۸).

الزمخشری کی نظموں میں سے، جن کا ایک دیوان مرتب ہو چکا ہے (فہرست قاہرہ، بار دوم، ۳: ۱۳۱)۔ اس کے استاد ابو مضر کا مرثیہ العزی کی مضنون (طبع یہودا، ص ۱۶ بعد) میں چھپ گیا ہے۔

حدیث میں اس نے صرف دو کتابیں تصنیف کیں: (۱) مختصر الموافقۃ بین آل البیت و الصحابۃ؛ مخطوطہ در کتاب خانہ احمد تیمور، دیکھیے *R A D*، ۱۰: ۳۱۳؛ (۲) خصائص العشرۃ الکرام البررۃ، دیکھیے Ahlwardt، مخطوطات برلن، شمارہ ۹۶۵۶، *Hesperis*، ۱۲: ۱۱۷، ۱۹۹.

مآخذ: (۱) الانباری: نزہۃ الالباء، ص ۴۶۹ تا ۴۷۳؛ (۲) ابن خلکان: وفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲: ۱۰۷؛ (۳) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، ۷: ۱۴۷ تا ۱۵۱؛ (۴) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۸۸؛ (۵) طاش کوپرلی زادہ: مفتاح السعادۃ، ۱: ۴۳۱؛ (۶) محمد عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیہ، ص ۸۷؛ (۷) جمیل بک: عقود الجوہر، ۱: ۲۹۴ بعد؛ (۸) ابن تغری بردی، طبع Popper، ۳: ۳۴، ص ۷ تا ۱۷؛ (۹) Brockelmann: *GAL*، ۱: ۲۸۹ بعد؛ تکملہ، ۱: ۵۰۷ تا ۵۱۳؛ (۱۰) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، عمود ۹۷۳ بعد؛ الصاوی الجوینی: منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن، قاہرہ.

○

زَمْزَم: اس کے بارہ ناموں میں سے ایک رکضۃ جبریل بھی ہے، مکّہ معظمہ کا متبرک کنواں جسے بئر اسمٰعیل بھی کہتے ہیں۔ یہ حرم شریف میں کعبے کی جنوب مشرقی سمت میں اس مقدس مقام کے بالمقابل واقع ہے جہاں حجر اسود نصب ہے۔ یہ کنواں ایک سو چالیس فٹ گہرا ہے اور اس کا پانی صحت بخش ہے، حجاج اسے پیتے ہیں اور بطور تبرک گھروں میں لے جاتے ہیں۔ عربی میں زمزم کے معنی ہیں "وافر پانی" اور زمزم کے معنی ہیں "چھوٹے چھوٹے جرعوں میں پینا" نیز "دانت بھینچ کر بولنا"۔

اسلامی روایات کی رو سے اس کنویں کی ابتدا کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے ملتا ہے۔ اسے اللہ تعالیٰ نے حضرت ہاجرہؑ اور آپ کے فرزند حضرت اسمٰعیلؑ کی جان بچانے کے لیے جاری کیا تھا، جب وہ صحرا میں فرط تشنگی سے جاں بلب ہو رہے تھے۔ حضرت ہاجرہؑ نے سب سے پہلے اس کے ارد گرد پتھر کی دیوار تعمیر کی تاکہ اس کا پانی محفوظ ہو جائے اور ادھر ادھر بہہ نہ جائے۔ یہ امر یقینی ہے کہ انتہائی قدیم زمانے میں بھی لوگ اس کنوئیں کو مقدس سمجھتے تھے۔ زمانۂ جاہلیت میں ایرانی بھی یہاں آیا کرتے تھے، جیسا کہ زمانہ قدیم کے ایک شاعر کے مصرع سے پتا چلتا ہے۔ ایک دوسرے شاعر کا قول ہے کہ آل ساسان کا جد امجد ساسان بن بابک اس کی زیارت کے لیے گیا تھا۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: "حضرت ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ اور اسمٰعیلؑ کی والدہ کو لے کر نکلے۔ ساتھ پانی کا ایک مشکیزہ تھا۔ ام اسمٰعیلؑ مشکیزے سے پانی پیتی تھیں اور اس سے بچے کے لیے دودھ بنتا تھا۔ یہاں تک کہ حضرت ابراہیمؑ اس جگہ پہنچے جہاں اب مکّہ ہے اور ایک جھاڑی کے نیچے بچے کو رکھ دیا۔ پھر حضرت ابراہیمؑ اپنے گھر واپس آنے لگے۔ واپسی پر حضرت ہاجرہؑ نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا کہ آپ ہمیں یہاں اللہ تعالیٰ کے حکم سے چھوڑے جا رہے ہیں حضرت ابراہیمؑ نے اثبات میں جواب دیا۔ ام اسمٰعیلؑ نے کہا پھر اللہ تعالیٰ ہمیں ضائع نہیں کرے گا۔ لوٹ کر آئیں اور مشکیزے سے پانی پیتی رہیں اور بچے کے لیے دودھ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پانی ختم ہوگیا۔ دل میں کہا: جا کر دیکھوں، شاید کوئی نظر آجائے۔ کوہِ صفا پر چڑھیں، کوئی نظر نہ آیا۔ وادی میں

پہنچیں تو دوڑ کر کوہ مروہ پر آئیں۔ اسی طرح سات پھیرے کیے (اس کی یادگار میں صفااور مروہ کے درمیان حاجی سات بار سعی کرتے ہیں)۔ اس کے بعد ایک آواز آئی۔ ام اسمٰعیلؑ نے کہا: اگر نیکی تمھارے پاس ہو تو میری فریاد رسی کرو۔ دیکھا تو جبرئیلؑ نے اپنی ایڑی کو زمین پر مارا تو پانی بہنے لگا۔ ام اسمٰعیلؑ متحیر ہو کر پانی جمع کرنے لگیں۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ ام اسمٰعیلؑ اگر پانی کو اپنے حال پر چھوڑ دیتیں تو پانی جاری رہتا (البخاری: الصحیح، کتاب الانبیاء)۔

کسی زمانے میں نائلہ بت زمزم پر رکھا ہوا تھا (ابن ہشام، طبع مصطفیٰ السقا ۱۹۳۶ء، ۱: ۸۴)۔ اسی زمزم اور بعض دوسرے کنوؤں کا پانی حاجیوں کو پلانے کے لیے قریش نے السقایا کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کر رکھا تھا (ابن ہشام، ۱: ۱۳۱، عبدالمطلب کے بعد زمزم کن لوگوں کے زیر تصرف رہا اس کے لیے دیکھیے الازرقی: اخبار مکہ، ۱: ۷۰)۔ زمانۂ جاہلیت میں بنو جرہم نے اسے پاٹ دیا تھا اور اپنا سارا خزانہ بھی اسی میں ڈال دیا تھا، لیکن المسعودی کے رائے میں بنو جرہم بڑے تنگدست تھے، اس لیے جو خزانہ اس میں دفن کیا گیا تھا وہ بنو جرہم نہیں بلکہ ایرانی لائے ہوں گے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دادا عبدالمطلب نے(چوتھی صدی کے وسط میں موجود تھے)اس کنویں کو پھر سے دریافت کر کے کھدوایا اور اس کے گرد اینٹوں کی دیواریں تعمیر کرا دیں۔ انہیں اس میں سے دو طلائی ہرن، کچھ تلواریں اور زرہ بکتر بھی دستیاب ہوئیں۔ تلواروں سے تو انہوں نے خانہ کعبہ کا دروازہ بنوایا اور اس پر سونے کی پتریاں لگوا دیں، جس میں ایک طلائی ہرن کام آیا۔ دوسرا طلائی ہرن انہوں نے حرم پاک میں رکھوا دیا۔ کنویں کا پانی مکے کے باشندوں میں تقسیم ہوتا تھا۔(عبدالمطلب کو کس طرح رؤیا میں زمزم کو دوبارہ جاری کرنے کی طرف متوجہ کیا گیا اس کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ۱: ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰؛ عہد اسلامی میں زمزم کے حالات کے لیے دیکھیے اخبار مکہ، ۱: ۳۴۳)۔

۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جو اس سے پہلے کبھی رونما نہیں ہوا تھا اور وہ یہ کہ چاہ زمزم چھلک کر بہہ نکلا اور متعدد حاجی اس میں ڈوب گئے۔[فی الوقت حکومت سعودیہ نے چاہ زمزم میں متعدد طاقت ور ٹیوب ویل نصب کر رکھے ہیں۔ جن کے ذریعے زمزم کا پانی ہمہ وقت کثیر مقدار میں دستیاب ہے، بلکہ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی میں آنے والے زائرین کے لیے بھی مہیا کیا جاتا ہے](الازرقی: اخبار مکہ، ۱: ۶۹، ۴۳۶)۔

مآخذ : (۱) آ، لائیڈن، بار اول، بذیل کعبہ؛ (۲) المسعودی، طبع و ترجمہ Barbier de Meynard، بمدد اشاریہ؛ (۳) متعدد ابن ہشام: سیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۴) الازرقی: اخبار مکہ، بمدد اشاریہ؛ (۵) یاقوت: معجم البلدان؛ (۶) ابن خلدون، ۲: ۳۶۔

○

زِنَا : (ع)، زنا کے معنی ہیں وہ تکلیف یا تنگی جو پیشاب کی شدت کے باعث محسوس ہوتی ہے۔ شریعت اسلامی میں زنا سے مراد ایسی عورت کے ساتھ صحیح اور مکمل قسم کے جنسی تعلقات ہیں جو (۱) شرعاً صحیح نکاح کے ذریعے مرد کی زوجیت میں نہ ہو؛ (۲) اپنی مطلقہ بائنہ ہو؛ (۳) عقد فاسد سے نکاح میں لایا ہو، مثلاً بغیر گواہوں کے عقد ہوا ہو؛ (۴) محرمات میں سے ہو، حتی کہ نکاح کے بعد بھی محرمات سے مجامعت یا جنسی تعلقات زنا میں شامل ہیں۔ تمام شرائع ساویہ اور ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں کے نزدیک زنا حرام ہے۔ زنا چونکہ دیگر معاشرتی خرابیوں کے علاوہ عصمت اور انسانی حسب و نسب پر دست درازی ہے، اس لیے اس کی حد (یعنی سزا) بھی اشد الحدود (سب سے سخت) ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تین گناہوں کو اکبر الکبائر (سب سے بڑے کبیرہ گناہ) قرار دیا جن میں شرک اور قتل اولاد کے علاوہ زنا بھی ہے (مغنی المحتاج، ۴: ۱۴۳ تا ۱۵۵؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۲۴)۔

قرآن مجید میں اس فعل قبیح سے شدید نفرت کا اظہار کیا گیا ہے اور اس کے لیے تین مختلف الفاظ استعمال ہوئے ہیں، ان میں سے ایک زنا ہے (۱۷[بنی اسرآئیل]: ۳۲)، دوسرا لفظ

فاحشہ (بدکاری، جمع فواحش، ۴ [النسآء]: ۱۵)، تیسرا لفظ البغاء (۲۴ [النور]: ۳۳) ہے جس کے معنی ہیں عصمت فروشی یا بدکاری کا پیشہ۔ ان آیات قرآنی میں اس مسئلے کے مختلف پہلو واضح کر دیے گئے ہیں۔ سورۃ الفرقان (۲۵: ۶۸) میں اہل ایمان کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ زنا کے فعل بد سے بھی بچتے ہیں۔ سورۃ بنی اسرائیل (۱۷: ۳۲) میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جو احکام دیئے ہیں ان میں سے ایک زنا سے دور رہنے کا بھی حکم ہے سورۃ الممتحنہ (۶۰: ۱۲) میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ جب مومنات آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بیعت کرنے کے لیے آئیں تو انہیں زنا سے بچنے کی بھی تلقین کیجیے۔ سورۃ النور (۲۴: ۱۹) میں ان لوگوں کے لیے دنیا و آخرت میں عذاب الیم کی وعید آئی ہے جو اسلامی معاشرے میں بدکاری کو پھیلانے کے مرتکب ہوتے ہیں۔ سورۃ الطلاق (۶۵: ۱) میں ارشاد ہوا ہے کہ اگر کوئی مطلقہ عدت کے دوران بدکاری کا ارتکاب کرے تو اس کے حقوق ساقط ہوجاتے ہیں۔ سورۃ النور (۲۴: ۳۳) میں بھی اللہ تعالیٰ نے عصمت فروشی اور بدکاری کی لعنت سے منع فرمایا ہے۔ سورۃ النور (۲۴: ۳) ہی میں زانی کو مشرک اور زانیہ کو مشرکہ کے برابر ٹھیرا کر زنا کو بھی شرک کی طرح اکبرا لکبائر قرار دیا گیا ہے (روح المعانی، ۱۹: ۷۸)۔

زنا کی سزا: زنا کی حد یا سزا (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) کے سلسلے میں بھی قرآن مجید کی حکمت تدریج پوری طرح کارفرما ہے۔ سب سے پہلے تو یہ حکم ہوا کہ زانی اور زانیہ کو اذیت اور تنگی دی جائے اور اگر وہ تائب ہو کر نیک بن جائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے۔ ساتھ ہی ان عورتوں کو موت تک گھروں میں مقید رکھنے کا حکم ہوا جن کے بدکار ہونے پر چار گواہ شہادت دے چکے ہوں (۴ [النسآء]: ۱۵ تا ۱۶)، پھر سورۃ النور میں زانی اور زانیہ کو درے مارنے کا حکم ہوا (۲۴ [النور]: ۲ تا ۳)۔

اس مسئلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بھی بہت سی احادیث مروی ہیں جو اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہیں۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا: اگر کنوارا مرد اور کنواری عورت زنا کریں تو ان کی سزا سو سو درے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور اگر شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت زنا کریں تو سو درے اور سنگساری یا رجم [رک بآں] کی سزا ہے (مسلم: الصحیح، ص ۱۳۱۶)۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی لکھا ہے کہ قتل میں قصاص، زنا میں رجم اور سرقے میں قطع ید ہماری طرح ہم سے پہلے کی آسمانی شریعتوں میں معمول تھا، تمام انبیاے کرام اور تمام امتوں نے اس پر عمل کیا ہے (حجۃ اللہ البالغہ، ۲: ۱۱۸)۔ علامہ الالوسی کے مطابق "صحابہ کرام" اسلاف، علماے امت اور ائمہ مسلمین کا اس بات پر اجماع ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے (روح المعانی، ۱۸: ۷۸ ببعد)۔ یہی بات علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں کہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ماعز بن مالک کو رجم کی سزا دی تھی۔ جبکہ اس نے چار مرتبہ آپ کے سامنے اقرار کیا تھا۔ بنو جہینہ کی ایک حاملہ عورت نے زنا کا اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حکم دیا کہ بچہ پیدا ہو جائے تو اس عورت کو سنگسار کیا جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک یہودی اور یہودیہ کو بھی رجم کی سزا دی اور فرمایا کہ تورات میں بھی اس جرم کی سزا یہی ہے، لیکن یہود نے بعد میں اس حکم کو قائم نہ رکھا اور تحریف کی (مسلم، ص ۱۳۱۸، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۶)۔

فقہاے اسلام نے اس مسئلے کے تمام پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے کے اہم مباحث یہ ہیں: (۱) اثبات زنا کی صورت؛ (۲) زنا کے مرتکبین کی حیثیت کے اختلاف سے احکام میں کیا اختلاف پیدا ہوتا ہے؛ (۳) حد زنا (یعنی کوڑے مارنے اور سنگسار کرنے) کی کیفیت؛ (۴) تحریم زنا اور اس کی سخت سزاؤں میں کیا حکمت ہے۔ اثبات زنا کی تین صورتیں ہیں: (۱) شہادت، یعنی جب چار ایسے مرد جن کا عادل و صادق ہونا ظاہر و باطن میں ثابت ہو، اس بات کی گواہی دیں کہ فلاں مرد یا عورت کو ہم نے اس طرح زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے جس طرح سرمے کی سلائی سرمہ دانی میں داخل کی جاتی ہے۔ قاضی وقت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ گواہوں سے زنا کی ماہیت، کیفیت، مقام، وقت اور زانی و زانیہ کی تعیین کے سلسلے میں واضح الفاظ

میں بیان لے (حدایہ اولین، ۱: ۴۸۵)؛ (۲) اثبات زنا کی دوسری صورت اقرار ہے، اس میں حنفی فقہا کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اقرار چار مرتبہ ہو اور مختلف چار مجالس میں ہو (حدایہ، ۱: ۴۸۸ بعد)۔ شیعی فقہا بھی حنفیوں کی تائید کرتے ہیں (فقہ الامام جعفر الصادق، ۶: ۲۵۶ تا ۲۷۴)، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اقرار صرف ایک مرتبہ کافی ہے (کتاب الام، ۶: ۱۱۹ بعد)، (۳) زنا کے اثبات کی تیسری صورت حمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت صرف عورت کے ساتھ مختص ہے (المغنی، ۹: ۲)۔

جب زنا ثابت ہو جائے تو اس کی حد کا مسئلہ شروع ہوتا ہے۔ اگر زانی یا زانیہ کنوارے ہیں تو حنفی فقہا کے نزدیک قرآن مجید کی آیت (۲۴[النور]: ۲، ۳) کے مطابق صرف سو سو درے لگائے جائیں گے (حدایہ اولین، ۱: ۴۸۵ بعد)، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بعض روایات میں بیان شدہ سزا کے مطابق سو سو دروں کے علاوہ ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کرنا چاہیے۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف مرد کو جلا وطن کیا جائے گا، عورت کو نہیں (التشریع الجنائی الاسلامی، ۱: ۶۳۹)۔اگر زانی یا زانیہ شادی شدہ ہوں تو خوارج کو چھوڑ کر تمام فقہائے اسلام کے نزدیک ان پر رجم یا سنگساری کی حد لاگو ہوگی۔ خوارج کے نزدیک زنا کی حد صرف سو درے ہے، جو قرآن مجید سے ثابت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک احصان، یعنی شادی شدہ ہونے، کے لیے چھے شرائط ہیں: (۱) اسلام؛ (۲) حریت؛ (۳) عقل؛ (۴) بلوغ؛ (۵) نکاح صحیح کے ساتھ شادی؛ (۶) دخول صحیح۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف آخری پانچ شرطیں جس میں پائی جائیں گی وہ محصن ہے اور اس پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (کتاب الام، ۶: ۱۱۹ بعد؛ الکشاف، ۳: ۲۰۹) (نیز دیکھیے رجم)۔

اسلامی شریعت میں زنا کی تحریم کا مقصد عصمت و نسب کی حفاظت اور معاشرے کو گندگی اور تباہی سے پاک کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایسے لوگوں کو ملعون قرار دیا ہے جو نسب کی پاکیزگی کا خیال نہیں رکھتے (النووی: شرح مسلم، ۳: ۳۴۶؛ التشریع الجنائی الاسلامی، ۱: ۶۴۱ بعد)۔

زنا کی سزاؤں میں سختی کا مقصد یہ ہے کہ جرائم کا خاتمہ کیا جا سکے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ گناہ کے محرکات کا مقابلہ ان چیزوں کے ذریعے کیا جائے جو ان محرکات کا خاتمہ کر سکتی ہیں۔

شریعت اسلامیہ اس سلسلے میں نہایت نازک اور سب سے زیادہ عادلانہ اصول پر قائم ہے۔ شادی شدہ زانی قطع نظر اس کے کہ اس کا فعل عصمت و نسب پر حملہ ہے، معاشرے میں ایک بہت بری مثال ہے، جس کے باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں۔ اسلام نے انسان کی مادی ضرورت (مثلاً تسکین شہوت) کو تسلیم کیا ہے اور حلال طریقے سے اس کی تسکین کے لیے نکاح کو واجب قرار دیا۔ جو شخص نکاح سے اعراض کرتا ہے اور پھر زنا کا بھی مرتکب ہوتا ہے تو اس کے لیے کوڑوں کی سزا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج کا انسانی معاشرہ جس بے اطمینانی اور بے راہ روی کا شکار ہے اس کا علاج صرف اسلامی سزاؤں کے نفاذ ہی سے ممکن ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

زندقہ: رکّ بہ زندیق

○

زِنْدِیق: (جمع: زَنَادِقہ، اسم کیفیت: زَنْدَقہ) فقہ اسلامی میں یہ اصطلاح اس فاسدالعقیدہ بدعتی کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کی تعلیم حکومت کے لیے خطرہ بن جائے۔ یہ جرم سزائے موت اور عذاب جہنم کا مستوجب ہے (بخلاف حنفیوں کے)، تکفیر، جو عموماً نظری صورت کو ظاہر کرتی ہے، زندقہ جیسی سخت اصطلاح نہیں ہے۔ زندیق حق تعالیٰ اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتا اور اگر ایمان ظاہر بھی کرے تو درحقیقت باطن میں کافر ہوتا ہے۔ شرح مقاصد میں ہے کہ زندیق وہ کافر ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرنے کے باوجود کافرانہ عقائد رکھتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۳: ۶۱۷)۔ درحقیقت یہ لفظ عراق میں پہلی دفعہ ۱۲۵ھ/۷۴۲ء میں، جعد بن درھم کے قتل کے سلسلے میں استعمال ہوا ہے، پھر ۱۶۷ھ / ۷۸۳ء سے ۱۷۰ھ/۷۸۶ء تک جب کہ عباسی خلیفہ نے ایک

خاص قاضی "عارف" (صاحب الزنادقہ) کے تحت محکمہ تفتیش قائم کیا اور بشار بن برد اور صالح بن عبدالقدوس اس زمانے میں قتل کیے گئے تھے۔ پھر یہ لفظ ایک خاص اصطلاح بن گیا اور ادبی روایات میں تین مشہور مصنفوں ابن الراوندی، توحیدی، اور المعرّی کو اسلام کے تین زندیقوں کے نام سے یاد کیا گیا ہے، لیکن عام استعمال میں اس کلمے کا معین مفہوم جاتا رہا۔ خلیفہ مہدی کے قول کے مطابق (الطبری، طبع دخویہ، ۳: ۵۸۸) زندیق کی سرکاری تعریف یہ تھی: ثنویت کا معتقد زاہد، پھر وہ مسلمان جو خفیہ طور پر مانی کا پیرو ہو، لیکن جب ابتدائی زمانے ہی میں زندیق کی تعریف کے متعلق یہ بے احتیاطی ہونے لگی کہ اس کا اطلاق مذکورہ بالا تین اشخاص پر ہوا، جنھیں سزائے موت دی گئی تھی، تو ظاہر ہے کہ اس سے "اسلام کے زنادقہ ثلاثہ" کی اصلی نفسیاتی کیفیت کا پتا نہیں چل سکتا۔ عملاً قدامت پسند لوگ مناظرانہ تحریروں میں ہر اس شخص کو زندیق یا آزاد خیال بتا دیتے ہیں، جو ان کے نزدیک دین کا ظاہری اقرار کرنے میں کافی خلوص نہ رکھتا ہو۔ المعرّی نے اپنے رسالۃ الغفران میں اس کلمے کو بہت پہلے انھیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔

اس کلمے کی سیاسی نوعیت سے اس کے ارتقا کی تشریح ہوتی ہے۔ یہ اس بدعت والحاد سے مؤاخذہ کرتا ہے جو حکومت اسلامی کو خطرے میں ڈالے۔ یہ امر منصور الحلاج کے مقدمے سے واضح ہو جاتا ہے۔ فقہا نے زندقہ کو بتدریج ایک ایسی ذہنی بغاوت قرار دیا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عزت کا استخفاف ہوتا ہے۔ علمائے کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو سب و شتم کرنے والے کی سزا موت قرار دی ہے (دیکھیے ابن تیمیہ: الصارم المسلول علی شاتم الرسول)۔ مختلف اسلامی دبستانوں نے کلمہ زندقہ کی جو تعریفیں کی ہیں ان کا لب لباب پیش کرنے سے اس ارتقا کے مدارج بیش از پیش نزدیک تر کیے جا سکتے ہیں، یہ دعویٰ تحقیق اور گرفت کے لائق ہے۔

خشیش (م ۲۵۳ھ / ۸۶۷ء) کے قول کے مطابق حنبلیوں کے نزدیک زندیقوں کے پانچ فرقے ہیں: (۱) معطلہ، جو خلق و خالق کے منکر ہیں، اور دنیا کو عناصر اربعہ کی ایک غیر مستقل معجون مرکب خیال کرتے ہیں؛ (۲) مانویہ اور (۳) مزدکیہ، جو ثنوی ہیں؛ (۴) عبدکیہ (کوفے کے سبزی خور امامی زہاد)؛ (۵) روحانیہ (وجد و حال کے ماننے والے چار فرقے) جو عشق کے ذریعے روح کو خدا سے واصل کر کے اپنے آپ کو شرعی قیود و قوانین سے نجات دلوانا چاہتے ہیں۔ خود امام ابن حنبلؒ ہم کو اس لیے زندیق کہتے ہیں کہ اس کے نزدیک روح ایک غیرمادی فیض ہے، اس لیے ربانی ہے۔

مغرب (ہسپانیہ اور مراکش) کے مالکیوں نے زندقہ کے باعث بالخصوص پیغمبر علیہ السلام کی شان میں بے ادبی کرنے پر مقدمات چلائے (الحکم ثانی کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ابوالخیر کا مقدمہ، طلیطلہ میں ۴۵۷ھ / ۱۰۶۴ء میں ابن حاتم الازدی کا مقدمہ اور بعد ازاں فاس میں ابن زکور کا مقدمہ)۔ اسی طرح حنفیوں نے بھی ایسا ہی کیا خصوصاً سلطنت عثمانی کے زمانے میں (قابض کا مقدمہ ۹۳۴ھ / ۱۵۲۷ء میں، دیکھیے النابلسی: غایۃ المطلوب، فارسی مخطوطہ، ورق ۷۷)۔

بعض صوفیہ اپنے عقیدۂ حلول کی وجہ سے قدیم سے زنادقہ کہلائے، اور انھیں سزائیں دی جاتی رہی ہیں (۲۶۲ھ / ۸۷۵ء میں نوری کا مقدمہ، حلاج کا قتل)۔ ایک عجیب و غریب نفسیاتی تجزیے کے دوران میں الحلاج (دیکھیے الطواسین، ۵: ۲) خود تسلیم کرتا ہے کہ قلب ماہیت کرنے والے وصال کے آستانے پر پہنچ کر تصوف میں عین ذات (خدا) ہونے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، جو زندقہ ہے (اخبار الحلاج، عدد ۵۲، ص ۸۰ ںں ۷)۔

اعتدال پسند شیعی، غالی شیعوں کو اسی وجہ سے زنادقہ کہتے ہیں، زیدی امام قاسم سے زندیق ابن المقفع کا رد لکھنے کا فخر منسوب کیا جاتا ہے جسے Guidi نے طبع و ترجمہ کیا ہے۔

مختصراً یہ کہ زندیق کا اطلاق قرآن و سنت کی فاسد اور غلط تاویل کرنے والوں پر بھی ہوتا ہے اور اہل بدعت و الحاد پر بھی۔ بعض کے نزدیک وہ مانی کے پیروکار یا مزدک کے ماننے والے ہیں (الخوارزمی: مفاتیح العلوم، ص ۲۵ بعد)، المسعودی انھیں ثنویت کا معتقد کہتا ہے (مروج، ۲: ۱۶۷)، الغزالی کے نزدیک وہ اللہ اور آخرت کے منکر ہیں (المنقذ من الضلال،

قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۸ تا ۹)، المعری انہیں نبوت اور آسمانی کتابوں اور بنیادی عقائد کا منکر ٹھیراتا ہے (رسالۃ الغفران، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۴)۔

مآخذ : (۱) ابن حنبل: رد علی الزندقۃ، طبع استانبول یونیورسٹی ۱۹۳۱ء؛ (۲) خشیش النسائی: الاستقامہ، طبع الملطی؛ (۳) المسعودی: مروج ۲: ۱۶۷؛ (۴) الخوارزمی: مفاتیح، طبع van Vloten، ص ۳۷؛ (۵) السراج: اللمع، طبع نکلسن، ص ۴۳۱؛ (۶) الہجویری: کشف، ترجمہ نکلسن؛ (۷) الغزالی: فیصل التفرقۃ بین الاسلام و الزندقۃ، طبع القبانی، ص ۳۱ و ۵۴ تا ۵۵؛ (۸) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۱۱۸؛ (۹) ابن حجر الہیتمی: الصواعق المحرقۃ فی رد علی اہل البدعہ والزندقۃ، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۰) ابن کمال پاشا: فی تصحیح معنی الزندیق (مخطوطہ کوپرلی، عدد ۱۵۸۰، جس کا Huart نے حال لکھا ہے)۔

○

زھد : (ع)، تصوف کی ایک اصطلاح، ابتدائی استعمال میں گناہ سے پرہیز، بعد میں ہر فالتو چیز سے پرہیز، ہر اس چیز سے پرہیز جو خدا سے بیگانہ کر دے۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ اس کے معنی "ہر فانی چیز سے دل ہٹانا" ہو گئے (تصوف کی حد یہاں سے شروع ہوتی ہے)، تقشف تام، جملہ مخلوقات سے قطع تعلق، اس طرح زھد کے لفظ نے نسک کی جگہ لے لی نسک کے معنی اجتناب کامل ہیں، اس لیے اس کے معنی قناعت (اعتدال اور ضبط شہوات) ہی نہیں، بلکہ ورع بھی ہیں، یعنی ان چیزوں سے کامل اجتناب جو شرع کے لحاظ سے مشکوک ہیں ۔ اس لحاظ سے یہ ورع سے بھی آگے کا ایک درجہ ہے۔

مدارج فضائل کی ترتیب دیتے ہوے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ مرتبہ ورع سالک کو مرتبہ زھد کی جانب لے جاتا ہے۔ امام غزالیؒ اس کو فقر کے بعد اور توکل سے پہلے رکھتے ہیں۔

دوسری تیسری صدی ہجری میں زھد کا تخیل، جو حسن البصریؒ سے لے کر الدارانی تک عمیق سے عمیق تر ہوتا چلا آرہا تھا، آخر کار محدود اور متعین کر دیا گیا۔ یہ صرف ترک لباس، ترک مکان اور ترک طعام لذیذ ہی نہیں بلکہ ترک نساء بھی ہو گیا (الدارانی)۔ اس کے بعد جب المحاسبی کا (اور ملامتیہ) کا باطنی طریق ترقی کر گیا تو داخلی اور باطنی اجتناب اور ترک خواہشات و شہوات پر زور دیا گیا جس سے توکل کے تصور کی طرف راستہ کھلتا ہے۔

اکثر مشاہیر صوفیہ کی سیرتوں سے اخذ کی ہوئی زھد کی دل چسپ مثالیں ابن الجوزی کے ہاں ملیں گی جو طنز آمیز اور معاندانہ انداز میں پیش کی گئی ہیں اور ابن عباد الرندی الشاذلی کے ہاں بڑی احتیاط سے جمع کیے ہوے تقشف کے احوال اور بیانات موجود ہیں (نیز دیکھیے السلمی: طبقات الصوفیہ)۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے زھد محمود کو زھد مذموم سے متمیز کیا ہے۔ شریعت نے اس قسم کے افعال کو پسند نہیں کیا جو بعض اوقات زاھدوں پر غالب آجاتے ہیں۔

انہیں وجوہ سے علما نے زھد میں غلو کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اس کی انتہاپسندانہ صورتوں کو قاطع حیات قرار دیا ہے۔ مسلمانوں کی صوفیانہ شاعری میں بعض اوقات اس انتہا پسندانہ زھد کی جھلک ملتی ہے، لیکن وسیع المشرب کی شاعری میں اس قسم کے زھد پر گہرا طنز بھی ملتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ دہلوی: حجۃ اللہ البالغہ)

مآخذ : (۱) المکی: قوت القلوب، ۱: ۲۴۲ تا ۲۷۱؛ (۲) خرگوشی: تہذیب، مخطوطہ برلن، عدد ۲۸۱۹، ورق ۵۳ ب؛ (۳) القشیری: رسالہ، ص ۶۷؛ (۴) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن Nicholson، بمدد اشاریہ بذیل مادہ؛ (۵) الغزالی: احیاء علوم الدین، طبع ۱۳۲۲ھ، ۴: ۱۵۴ تا ۱۷۱، (خلاصہ از Asin Palacios، در *M.F.O.*، ج ۷، ۱۹۱۴ء)؛ (۶) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، طبع ۱۳۴۰ھ، ص ۳۱۲ تا ۳۱۵ (الدارانی)، ص ۳۷۴ تا ۳۸۸؛ (۷) ابن عربی: فتوحات مکیہ، بار اول، ۳، ص ۱۹۷؛ (۸) ابن عباد الرندی: رسائل، چھاپ سنگی، فاس۔

○

زیارۃ : (عربی) بمعنی ملاقات اور رویت، مذہبی اصطلاح میں مدینہ منورہ میں مسجد نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضہ اقدس پر

حاضر ہونا' کسی متبرک مقام یا کسی ولی کے مقبرے پر حاضری دینا۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روضہ اقدس پر حاضری کا تعلق ہے' تو اس کا مسلمانوں میں سے کسی بھی شخص نے انکار نہیں کیا۔ البتہ بزرگوں اور اولیاے کرام کے مزارات پر بعض علما نے لوگوں کو جانے سے روکا ہے جس کی وجہ ان کے خیال میں یہ ہے کہ لوگ اولیا کے مزارات پر جاکر طرح طرح کی بدعات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں ابن تیمیہؒ کے بعض رسائل اور شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریرات کو پیش کیا جاسکتا ہے' تاہم اگر زائر کا مقصد محض ان کے لیے فاتحہ خوانی اور دعا ہو' تو اکثریت کے نزدیک اس میں حرج کی کوئی بات نہیں ہے۔ زیارت قبور اور اس کی متعلقہ رسوم کے جواز پر محمد بن عبدالوهاب سے پہلے بھی اعتراض کرنے والے موجود رہے ہیں۔ اس کی تائید میں وہ مواد پیش کیا جا سکتا ہے جو حدیث میں موجود ہے' لیکن آخری دور میں خصوصاً اسلامی ہند میں یہ نزاع' خاص طور سے ابھر کر سامنے آئی' خصوصاً سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کے سلسلے میں' اس موضوع پر بہت سی کتابیں فارسی' اردو اور چند عربی میں لکھی گئیں (نیز رک بہ وہابیہ)۔

مآخذ : دیکھیے A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' بذیل مادہ قبر؛ (۲) ابن تیمیہ' کی کتب وغیرہ۔

○

زیانیہ : شاذلی فرقے کی ایک شاخ' جس کا صدر مقام قنادزی ہے۔ اس کے شیوخ کی فہرست Rinn' Dupont اور Coppolani نے دی ہے۔ ان کے عقائد دوسرے شاذلیوں سے صرف فروعات میں مختلف ہیں۔ ان کا معمولی "ذکر" Rinn (ص ۴۱۱) نے نقل کیا ہے۔ یہ ذکر چند کلمات کی تکرار پر مشتمل ہے' جن میں سے بعض سو بار اور بعض ہزار مرتبہ دہرائے جاتے ہیں۔ ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسافروں اور قافلوں کو رہزنوں کے ہاتھ سے بچاتے اور ان کی رہبری کرتے ہیں۔ Rinn کے زمانے (۱۸۸۴ء) میں کوئی تاجر اس وقت تک جنوبی علاقے میں اپنا مال تجارت برآمد کرنے کی ہمت نہیں کرسکتا تھا جب تک وہ کسی زیانی سوار کی خدمات حاصل نہ کرلے۔ اس سوار کے پاس مقدم کا ایک سربمہر خط ہوتا تھا' جسے ناراض کرنے کی کسی رہزن میں جرأت نہ تھی۔

اس فرقے کی بنیاد محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی زیان (م ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۳ء) نے رکھی تھی۔ محمد بن عبدالرحمٰن قنادزی (مراکش میں فجوج کے جنوب مغرب میں) کے قریب تاتا کے مقام پر پیدا ہوا تھا۔ اس نے سجلماسہ میں سیدی مبارک بن عزۃ سے تعلیم حاصل کی اور اس کی وفات کے بعد فاس چلا گیا۔ یہاں اس نے آٹھ سال تک محمد بن عبدالقادر الفاسی (م ۱۱۱۶ھ/ ۱۷۰۴ء)' احمد بن الحاج (م ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء) اور دیگر اساتذہ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ Rinn کے بیان کے مطابق سلطان نے اسے جادو کرنے کے الزام میں فاس سے نکل جانے کا حکم دے دیا۔ یہاں سے فرار ہو کر وہ تافیلات چلا گیا جہاں فرقہ شاذلیہ کی نصریہ شاخ کے مقدم نے اسے اپنے فرقے میں شامل کرلیا۔ اس کے بعد اس نے مکہ معظمہ جا کر حج کیا اور وہاں سے واپس آکر قنادزی میں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں اس نے اپنا زاویہ قائم کیا۔ اس نے نہ صرف شاذلی رسوم میں ترمیمیں کیں اور اپنے زہد و اتقا کے باعث شہرت حاصل کی' بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کنویں کھدوائے اور آبپاشی کا انتظام درست کیا۔ اس کی سب سے مشہور کرامت جس نے اس کے فرقے کا مستقبل بنا دیا' یہ تھی کہ اس نے رہزنوں کا قلع قمع کر دیا۔ اس کی شہرت اور اوصاف بہت سے زائرین کو قنادزی کھینچ لائے اور تھوڑی ہی مدت میں انہوں نے یہاں ایک خوشحال نو آبادی کی صورت اختیار کر لی۔ دوسرے مسلمان اولیا کے مانند وہ بھی اپنے قبیلے کا شیخ تھا۔ اس نے اپنے فرقے کی سرداری وراثت میں اپنے بیٹے کو دی۔

مآخذ : متن میں درج ہیں۔

○

زیدؓ بن حارثہ : بن شراحیل الکلبی' بچپن ہی میں بنو قین کے غارتگروں نے انہیں چرا کر بازار میں بطور غلام فروخت کے لیے پیش کر دیا۔ حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے حکیم بن حزام نے انہیں خرید لیا اور لے لا کر حضرت خدیجہؓ کے ہاتھ

فروخت کر دیا۔ حضرت خدیجہؓ نے ان کو زمانہ بعثت سے قبل حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا۔ زیدؓ کے والد حارثہ مکے پہنچے تاکہ انہیں آزاد کرائیں، لیکن حضرت زیدؓ نے حضور رسالت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے علیحدگی گوارا نہ کی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں آزادی عطا کی اور اپنا متبنّٰی بنا لیا۔ یوں ان کا نام زید بن محمدؐ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مشہور ہو گیا اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تجارتی کاروبار میں اکثر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ساتھ دیتے رہے۔

زیدؓ رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے صرف دس برس چھوٹے تھے۔ ان کا شمار السّابقون الاولون میں ہوتا ہے اور موالی میں سب سے پہلے انہوں ہی نے اسلام قبول کیا۔

مکے میں ان کا رشتہ مؤاخات حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب کے ساتھ استوار کیا گیا تھا۔ ہجرت مدینہ کے بعد پہلے ہی سال وہ مکے گئے تاکہ ام المومنین حضرت سودۃ بنت زمعہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادیوں کو اپنے ساتھ مدینے لے آئیں۔

حضرت زیدؓ کی شادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پھوپھی زاد بہن حضرت زینبؓ بنت جحش سے ہوئی، لیکن ناموافقت کے باعث طلاق ہو گئی [رک بہ زینبؓ]۔ حضرت زینبؓ کے بعد زیدؓ نے ام کلثوم بنت عقبہ سے شادی کی، جن کے بطن سے زید اور رقیہ پیدا ہوئے اور پھر درۃ بنت ابی لہب سے، لیکن ان دونوں کو بھی انہوں نے طلاق دے دی۔ علاوہ ازیں انہوں نے ہند بنت العوام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آزاد کردہ حبشی کنیز ام ایمنؓ سے بھی شادی کی تھی۔ ام ایمن سے ان کے ہاں اسامہؓ پیدا ہوئے۔ مؤخرالذکر کے علاوہ ان کی اولاد زندہ نہیں رہی اور زید اور رقیہ بچپن ہی میں فوت ہو گئے۔

حضرت زیدؓ ایک بہادر سپاہی تھے اور تیراندازی میں کمال رکھتے تھے۔ بدر سے مؤتہ تک تمام اہم غزوات میں پامردی اور شجاعت سے شریک کار زار ہوئے۔ غزوہ مریسیع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انہیں مدینہ منورہ میں اپنی جانشینی کا فخر بخشا تو اس مہم میں حصہ نہ لے سکے۔ بیشتر سرایا ان کی سپہ سالاری میں سر ہوئے۔ ۸ھ میں حضرت زیدؓ نے پچپن سال کی عمر میں شہادت پائی۔ اس وقت وہ غزوہ مؤتہ میں مسلمانوں کی قیادت اور علمبرداری کر رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان کی شہادت کا بیحد صدمہ ہوا اور ان کا قصاص لینے کی کوشش بھی کی۔

حضرت زیدؓ کے صحیفہ اخلاق میں وفا شعاری کا باب سب سے نمایاں ہے۔ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رضاپسندی ان کا مقصد حیات تھا اور اسی بات نے انہیں اور ان کی اولاد کو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نگاہ میں محبوب بنا دیا تھا۔ حدیث میں بھی ان کا مقام بڑا بلند ہے اور اس کا ایک سبب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا قرب تھا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع Sachau، ۳/۱: ۲۶ تا ۳۱؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۶۰، ۱۶۱، ۸۰۱، ۸۰۲؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۲: ۲۲۴ تا ۲۲۷؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۰ تا ۱۶۵، قاہرہ ۱۹۰۶ء؛ (۵) معین الدین ندوی: مہاجرین (بسلسلہ سیرالصحابہ)، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۰۱ بعد۔

○

زید بن عمرو: بن نفیل المکی القُرشی، ان جویان حق میں سے ہیں جنہیں "حنیف" (جمع، حنفاء) کہا جاتا تھا۔ ان کا انتقال بعثت نبویؐ سے قبل ہی ہو گیا تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عمر ابھی پینتیس برس کی تھی۔ زید نے اگرچہ بت پرستی سے کنارہ کشی کر لی تھی، لیکن وہ نہ تو عیسائی ہوئے، نہ یہودی۔ دختر کشی کی رسم کے وہ شدت سے مخالف تھے اور ان جانوروں کا گوشت بھی نہیں کھاتے تھے جو بتوں کے لیے قربان کیے جاتے یا اللہ کا نام لیے بغیر ذبح کیے جاتے تھے۔ وہ اپنے آپ کو مکے کا واحد مؤمن اور دین ابراہیمی کا پیرو تصور کرتے تھے۔ وہ حضرت عمرؓ بن الخطاب کے عم زاد بھائی تھے اور انہوں نے صفیہ بنت الحضرمی اور فاطمہ بنت بعجہ سے شادی کی۔ ان کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا، جس کا نام سعید بن زید تھا، ان کے بارے میں اسی نے روایات بیان کی ہیں۔

اپنے خاندان کے مذہبی تشدد سے مجبور ہو کر وہ سچے دین کی تلاش میں چل کھڑے ہوئے اور موصل تک سفر کیا۔ وہ شام پہنچے تو بلقاء (ضلع دمشق) میں ایک راہب نے انہیں کے میں ایک سچے نبی کے پیدا ہونے کی بشارت دی۔ زید یہ سنتے ہی بڑی تیزی سے واپس ہوئے، لیکن ابھی اس علاقے ہی میں پہنچے تھے جہاں بنو لخم آباد تھے کہ ان پر حملہ ہوا اور وہ مارے گئے۔ ابن اسحٰق نے بعض ایسے اشعار نقل کیے ہیں جو ان سے منسوب ہیں، لیکن ان کا مستند ہونا مشکوک ہے۔ اگرچہ زید ظہور اسلام سے پہلے ہی رحلت پا گئے تھے، تاہم ان کی بڑی فضیلت بیان کی جاتی ہے۔ ان کے بیٹے حضرت سعید بن زیدؓ مشرف بہ اسلام ہوئے اور ان کا شمار عشرہ مبشرہ میں ہوتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ ۱/ ۱۰۵؛ (۲) ابن ھشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴۳ تا ۱۴۶، ۱۴۹؛ (۳) ابن حزم: جمھرۃ، ص ۱۵۰؛ (۴) الذہبی: سیراعلام النبلاء، ۱: ۸۴، ۸۹، ۹۰؛ (۵) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۱: ۵۲ ببعد.

○

الزَّیدیَّہ : شیعوں کی ایک شاخ جسے زید بن علی کو امام تسلیم کرنے کی بنا پر اثنا عشریہ اور سبعیہ سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ زید بن علیؓ کی وفات کے بعد زیدیہ نے علویوں کی بہت سی بغاوتوں میں حصہ لیا، لیکن ان کی کوئی متحد جماعت نہ تھی۔ چنانچہ ملل و نحل پر کتابیں لکھنے والوں نے انہیں آٹھ مختلف ملل میں تقسیم کیا ہے۔ یہ ملتیں ابوالجارود سے شروع ہو کر، جس کے ہاں جنگی سرگرمیوں کے ساتھ عقیدۂ الوہیت امام اور مہدی پر اعتقاد دونوں جمع ہیں، سلمہ بن کہیل پر جس کی زیدیت گھٹتے گھٹتے صرف سادہ شیعی نظریہ رہ گئی ہے، ختم ہوتی ہیں۔ عقائد دینی کے لحاظ سے متوخر زیدی اور شیعہ دونوں ایک ہیں۔ زیدیہ صرف اس وقت جا کر ایک متحد فرقہ بنے جب علوی مدعیان امامت نے روحانی قیادت خود اپنے ہاتھ میں لے لی۔ جہاں تک تحقیق کی جاسکتی ہے یہ دو آدمیوں کا کام تھا: (۱) الحسن بن زید جنھوں نے ۲۵۰ھ / ۸۶۴ء میں بحر خزر کے جنوب میں ایک زیدی حکومت کی بنا ڈالی اور (۲) القاسم الرسی بن ابراہیم طباطبا بن اسمٰعیل (م ۲۴۶ھ/۸۶۰ء)۔ الحسن بن زید کی تصانیف کا علم ہمیں فقط بعض اقتباسات کے ذریعے ہوتا ہے، مگر القاسم کی بعض تصانیف ہمارے پاس موجود ہیں۔ یہ القاسم سیاسی میدان میں بالکل ناکام رہے، گو ان کا نام ابھی زمانہ حال ہی میں عیسائیوں کے ساتھ اور ابن المقفّع کے ساتھ مناظروں کے سلسلے میں زیادہ مشہور ہوگیا ہے۔ وہ فرقہ جس کی بنیاد القاسم نے ڈالی اور اس کے جانشینوں نے اسے ترقی دی اور جو آج کل زیدیوں کا تنہا ایک باقیماندہ فرقہ ہے یہ فرقہ عقیدہ توحید کے اعتبار سے معتزلی ہے، اخلاقیات میں مرجئہ کے خلاف ہے اور ساتھ ہی تصوف کو رد کرتا ہے جس سے ان کی سلفیّت سے وابستگی ظاہر ہوتی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ موجودہ زیدی مملکت میں صوفیوں کے مشہور سلسلوں میں سے کسی میں شامل ہونا قطعاً ممنوع ہے۔ عبادت میں دیگر شیعی فرقوں سے ملتی جلتی ان میں بھی کچھ فرقہ وارانہ خصوصیتیں ہیں، مثلاً اذان میں "حیّ علیٰ خیر العمل" کہنا، نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا، مسح علی الخفین کا انکار، نماز کے لیے غیر متقی امام کو قبول نہ کرنا اور غیر مسلم کا ذبیحہ ناجائز قرار دینا۔ عائلی قوانین میں وہ ایک خاندان کی دوسرے خاندان میں شادی سے منع کرتے ہیں، دوسری طرف وہ متعہ [رک بآں] کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے بالمقابل چونکہ تقریباً سب کے سب دوسرے خیال کے لوگ تھے اس لیے وہ ان سے باغیوں کے قانون کے ماتحت سلوک کیا جانا روا رکھتے تھے، کیونکہ وہ خروج علی الامام کے مرتکب ہیں۔ لیکن چونکہ یہ مخالف مسلمان، مسلمان ہونے کے علاوہ، معتزلی اور سنی کے القاب سے بالعموم باہم ممتاز تھے، اس لیے ان سب کے مقابلے میں زیدی اپنے آپ کو محض مؤمن کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ ان کے ساتھ قتال کو باقاعدہ جہاد تصور کرتے ہیں، جس میں تمام احکام جہاد نافذ کیے جاتے ہیں۔ اس طرز عمل کی وجہ سے زیدی مذہب چار سنی مذاہب کے علاوہ عملی طور پر ایک پانچواں مذہب بن گیا ہے۔ ابوالحسن عبداللہ بن مفتاح زیدی نے اپنی کتاب المنتزع المختار من الغیث المدرار (ج ۱، قاہرہ ۱۳۲۸ء) میں اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ آج کل کی زیدی ریاست (یمن) میں ظاہر ہے کہ پہلے سے بہت زیادہ یک

جتی پائی جانا چاہیے۔ اس کے پیدا کرنے کا ذریعہ احمد بن یحیٰی بن المرتضی (نیچے دیکھیے) کی الازہار فی فقہ الائمۃ الاطہار (براکلمان: G.A.L. ۲: ۱۸۷ س ۶ [= ۲۳۹ س ا]) اور الروض النضیر (دیکھیے مآخذ) کا بطور سرکاری درسی نصاب کے مقرر اور رائج کیا جاتا ہے۔

زیدیوں کے ہاں امام کے لیے مندرجہ ذیل بنیادی شرائط ہیں: (الف) اہل بیت میں سے ہونا' خواہ وہ حسنی ہو یا حسینی' یعنی حق جانشینی وراثۃً حاصل نہیں ہو سکتا؛ (ب) بوقت ضرورت جارحانہ یا مدافعانہ جنگ کے قابل ہونا۔ چنانچہ کسی طفل نابالغ یا مخفی مہدی کو امامت کا اہل نہیں سمجھا جا سکتا؛ (ج) علوم ضروریہ سے آراستہ ہونا' زیدیہ میں اس صفت کی اہمیت اس حقیقت سے واضح ہوجائے گی کہ شروع سے اب تک ہر زمانے میں زیدی امام وسیع پیمانے پر صاحب تصنیف و تالیف چلے آتے ہیں۔ اگر امام میں شرائط امامت مکمل طور پر نہ پائی جاتی ہوں تو اسے مکمل امام تسلیم نہیں کیا جاسکتا' البتہ وہ خاص شعبوں کا امام ہو سکتا ہے' جیسے جنگ میں ماہر صرف امام حرب اور علم میں ماہر صرف امام علم ہوگا۔ ایسے رہنما جن میں فقط اتنی قوت ہے کہ زیدی ادعا کو برقرار رکھ سکتے ہیں داعی' محتسب' مقتصد وغیرہ کہلاتے ہیں۔ اس امر میں تذبذب کہ در حقیقت کس شخص کو امام سمجھا جائے ان علوی مدعیان خلافت کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے جنہیں متأخر زیدیوں نے اس لیے منتخب کر لیا تھا کہ اصلی شیعی فرقے کے ساتھ ان کا تعلق قائم رہے۔ ان میں سب سے پہلی فہرست میں' جو آج موجود ہے اور یمن میں زیدی حکومت کے بانی کی بنائی ہوئی ہے' ہمیں یہ نام اس طرح ملتے ہیں: (۱) علیؓ؛ (۲) الحسنؓ اور؛ (۳) الحسینؓ' اس کے بعد؛ (۴) زید بن علیؓ اور ان کے بیٹے؛ (۵) یحیٰی' اس کے بعد تین بھائی؛ (۶) محمد بن عبداللہ؛ (۷) ابراہیم' نیز؛ (۸) یحیٰی' جو؛ (۹) الحسین بن علی بن الحسن کے پہلو بہ پہلو جنگ میں شامل ہونے کے بعد دیلم میں نمودار ہوئے' سب سے آخر میں (۱۰) محمد بن ابراہیم طباطباء جنہوں نے ابو السرایا کے ساتھ مل کر بغاوت کی اور (۱۱) ان کے بھائی القاسم الرسّی' جن کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد کی فہرستوں میں مزید نام دیے گئے ہیں جن کی تعداد دس تک پہنچتی ہے۔

دو جگہ زیدیوں کے سیاسی ارمان پورے ہوئے: الحسن بن زید سے لے کر ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء تک بحر خزر کے علاقے میں بے قاعدہ وقفوں سے اور بعض اوقات ایک دوسرے کے مخالف تقریباً بیس امام اور داعی ظاہر ہوئے۔ بعد میں وہاں کے زیدی' نکتویہ میں' جو ایک چھوٹا سا فرقہ تھا' مدغم ہوگئے۔ یمن میں زیدی حکومت کا بانی القاسم الرسّی کا پوتا الہادی الی الحق یحیٰی بن الحسین تھا۔ یمن کی تمام سلطنتوں میں سے صرف یہی اب تک باقی ہے اگرچہ کئی بار اسے اس کے نقطہ ابتدا صعدۃ تک واپس دھکیلا گیا' جیسے کہ چوتھی / دسویں صدی کی ابتدا میں الہادی کے بیٹے اور دوسرے جانشین الناصر احمد کی وفات پر ہوا اور اس صدی کے دوران میں اس احمد کے بیٹوں اور پوتوں اور نیز ان کے ہم جد اقارب کی جانب سے' جو الہادی کی نسل سے تو نہ تھے' لیکن القاسم کی اولاد تھے' توسیع مملکت کے لیے بجز معمولی کوششوں کے اور کچھ نہ ہو سکا۔ انہیں ہم جد اقارب میں سے وہ فرقہ تھا جو عَیّانی کہلاتا تھا۔ اس فرقے کے ایک کثیر التصانیف امام المہدی الحسین بن المنصور القاسم کی وفات (۴۰۴ھ/ ۱۰۱۳ء) سے مایوس کن آثار کے زیر اثر ان میں تفرقہ پیدا ہو گیا' چنانچہ ان میں سے ایک گروہ' جو ہزار سالہ دور کے اختتام پر ظہور مہدی کا متوقع تھا' جماعت سے الگ ہوگیا۔ تقریباً ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں الناصر ابوالفتح بن الحسین صلیحیون کے خلاف جنگ کرتے ہوئے مارا گیا۔ ۵۳۳ھ/ ۱۱۳۸ء میں کہیں جاکر الہادی کے خاندان میں سے المتوکل احمد بن سلیمان (تا ۵۶۶ھ / ۱۱۷۰ء) اس کے جانشین کی حیثیت سے منظر عام پر آیا۔ اپنی فوجی مہموں کے علاوہ جو اسے نجران تک لے گئیں اس نے مطارفیہ کے ملحدانہ خیالات کے خلاف ایک ادبی مہم شروع کی۔ امام المہدی احمد بن الحسین' کو جو دس سال سے امام چلا آتا تھا' ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں اس کی اپنی قوم نے قتل کر دیا۔ المہدی ابراہیم بن تاج الدین احمد کا حریف امام ایک شخص یحیٰی بن محمد تھا' جو السراجی کے ایک بالکل غیر معروف حسنی خاندان کا فرد تھا۔ خود المہدی کا اپنا خاتمہ المظفر یوسف الرسولی [رکّ بہ الرسولیہ ورآآ] قید خانے واقع تعز میں ہوا۔ اسی زمانے

میں الہادی کے خاندان کا ایک اور شخص المتوکل المطہر بن یحییٰ (م ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء) المظلل بالغمامہ کے نام سے مشہور ہوا' امامت میں جانشینی کا حق اس کے بیٹے المہدی محمد اور اس کے پوتے المطہر کو پہنچتا تھا' لیکن اس حق کو سلب کرنے کے لیے چند اغیار آ موجود ہوے' مثلاً جب بہت سے امام آپس میں اور نیز طاہریہ کے خلاف ذمار اور صنعاء کے لیے لڑ چکے تو اس کے پوتے المتوکل یحییٰ شرف الدین کو مصری مملوک سپہ سالاروں کے حملے (۹۳۳ھ/۱۵۲۷ء) کی وجہ سے بھاگ کر کچھ عرصے کے لیے ثُلا جانا پڑا۔ اس کا بیٹا المطہر عارضی طور پر اس قابل ہوا کہ اپنے کھوئے ہوے علاقے کو التہامہ تک دوبارہ حاصل کر لے۔ اس اثنا میں حکومت عثمانیہ قائم ہو چکی تھی' چنانچہ اس کے پوتے کی موت استانبول کے قید خانے میں واقع ہوئی۔ اسی طرح ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء میں الناصر الحسن بن علی' جو الہادی کے اخلاف کی ایک اور شاخ میں سے تھا' الاھنوم میں سات سال تک امام رہنے کے بعد استانبول کے قید خانے میں فوت ہوا۔

الہادی کے خاندان کے ایک اور شخص المنصور القاسم بن محمد نے اس سال کے آخر میں تلوار سنبھالنے کی دعوت دے کر زیدیوں کی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ اس کی وفات ۱۰۲۹ھ/۱۶۲۰ء میں ہوئی اور یہ مرتے دم تک کامیابی کے ساتھ لڑتا رہا۔ اس کے بیٹے المؤید محمد (م ۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء) کے عہد میں ترکوں نے یمن چھوڑ دیا (۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵ء)۔ اس وقت سے لے کر امام عموماً اسی القاسم کے خاندان سے ہوتے رہے' گو صدیوں کے بعد اصل زیدی خاندان' جس میں کسی زمانے میں امام پیدا ہوا کرتے تھے' پھر کامیابی کے ساتھ میدان میں نمودار ہوا۔ تاہم کثرت کے ساتھ خانہ جنگیاں ہوئیں' جن میں ذاتی مفاد کی خاطر مختلف عرب قبائل کو ایک دوسرے سے لڑوایا گیا۔ المہدی عباس بن المنصور الحسین (م ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ء) کے عہد میں پھر امن و امان کا دور دورہ ہوا۔ صنعاء آج تک تعمیرات کے سلسلے میں اس کی سرگرمی کی شہادت دیتا ہے۔ اگرچہ اس کا بیٹا المنصور علی (م ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء)' جس کے عہد میں وہابی التہامہ تک پہنچ گئے' نااہل تھا' لیکن اس کا پوتا المتوکل احمد صنعاء میں امن قائم رکھنے میں کامیاب رہا' گو التہامہ شریف مکہ کے قبضے میں چلا گیا۔ اس نے ایک خزانہ اور ایک کتب خانہ تعمیر کیا تھا۔ المتوکل احمد کے پوتے المنصور علی بن المہدی عبداللہ (از ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء) کا ذکر خود زیدیوں نے مذمت کے ساتھ کیا ہے۔ ۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء میں ترک محمد بن یحییٰ کی دعوت پر صنعاء میں داخل ہوگئے۔ لیکن وہاں کے لوگوں نے بغاوت کر کے انھیں وہاں سے باہر نکال دیا۔ قبیلوں کی بغاوتوں اور قرامطہ کے حملوں نے عام بد امنی میں اضافہ کر دیا۔ اس کے بعد تین برطرف شدہ امام' جو دراصل ایک دوسرے کے دشمن تھے' امام المتوکل محسن بن احمد کے خلاف باہم متحد ہوگئے اور ۱۶ صفر ۱۲۸۹ھ/۲۵ اپریل ۱۸۷۲ء کو ترکوں کو صنعاء پر قبضہ دوبارہ کرنے کا موقع دے دیا' جب کہ محسن کا بیٹا محمد ترکوں کی رضامندی سے ان کا تنخواہ دار بن کر صنعاء میں امام بنا چاہتا تھا۔ الہادی شرف الدین محمد الحسینی نے' اَلْاَھْنُوم اور صَعْدَة میں ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء تا ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء اپنی بالکل الگ امامت قائم رکھی تھی۔ اس کے بعد المنصور محمد بن یحییٰ حمید الدین نے صَعْدَہ اور اَلْاَھْنُوم سے اپنی کاروائی شروع کی اور بہت سی لڑائیاں لڑ کے' نیز ترکوں سے سیاسی گفت و شنید کر کے' یہ مطالبہ پیش کیا کہ یمن میں زیدیوں کو عام طور پر زیدی شریعت کے مطابق رہنے کا حق دیا جائے۔ اس کے بیٹے المتوکل یحییٰ نے' جو ۲۰ ربیع الاول ۱۳۲۲ھ/۴ جون ۱۹۰۴ء کو اس کا جانشین ہوا' اس سے بھی زیادہ سختی کے ساتھ اس مطالبے پر اصرار کیا۔ اس کی دعوت پر لبیک کہتے ہوے قبائل نے ایک دم ترکوں کے قلعوں پر حملہ کر دیا۔ ۱۹۰۴ء میں صنعاء اس کے حوالے کر دیا گیا اور اسے دوبارہ فتح کرنے کی سوا باقاعدہ جنگ کے اور کوئی صورت نہ رہی۔ یحییٰ نے جنگ طرابلس کے بعد ترکوں کی مشکلات سے فائدہ نہ اٹھایا' لیکن صفر ۱۳۳۷ھ/نومبر ۱۹۱۸ء میں وہ اس قابل ہوگیا کہ صنعاء پر قبضہ کر لے۔ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء میں اس نے عسیر کے ادریسیوں کے خلاف التہامہ کے لیے پھر جنگ شروع کر دی اور کامیاب ہوگیا۔ عدن کی محروسہ ریاست سے اس قدر قرب نے یمن کے نئے بادشاہ یعنی زیدی امام اور امیر المؤمنین کو بین الاقوامی سیاست کے وسیع تر حلقے میں الجھا دیا۔ اس کی سب سے آخری توسیع مملکت کی کوشش قرامطہ

نجران سے جنگ تھی، بعینہ اسی طرح جس طرح کہ اس کے ابتدائی شکاروں میں سے ایک شکار نواح مناخہ کے قرامطہ کا ایک وائی تھا۔ اس جنگ کی نوعیت کی اور ایسے ہی اور بہت سے دیگر جزئی امور کی وجہ سے، یہاں تک کہ اس کے جاری کردہ گشتی منشوروں (دیکھیے در عبدالواسع، دیکھیے مآخذ) رنگ ڈھنگ سے بھی، موجودہ امامت یحیٰی الہادی کی امامت کی یاد دلاتی ہے جو سب سے پہلی امامت تھی۔ زمانہ حال میں امام کو معزول کر کے یمن میں جمہوری حکومت قائم کر دی گئی ہے اگرچہ امام اپنے حق سے دست بردار نہیں ہوا اور اپنا گمشدہ اقتدار دوبارہ حاصل کرنے کی جد و جہد کر رہا ہے۔

مآخذ : اصلی مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) *Isl*، ج ۱ (۱۹۱۰ء)، ص ۳۵۴ تا ۳۶۸، اور ج ۲ (۱۹۱۱ء)، ص ۴۹ تا ۷۸؛ اس کے بعد یہ کتاب طبع ہو چکی ہے: (۲) الحسین ابن احمد السیمی الصنعانی: الروض النضیر (مجموع الفقہ الکبیر کی شرح، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ھ)؛ (۳) یورپ میں زیدی مخطوطات کے مجموعوں کے لیے جن کی تعداد کئی سو ہے دیگر فہرستوں کے ساتھ ویانا کے مخطوطات کی فہرست اور ای۔ گرفنی E. Griffini (در *R.S.O.*، ج ۲، ۱۸۰۸ء میں سے) کی میلان Milan کے مخطوطات کی فہرست بھی دیکھیے۔ نیز رکّ بہ صنعاء المروش، المنصور باللہ القاسم (دو امام)، المہدی لدین اللہ احمد (تین امام)، زید بن علی اور وہ حوالے جو ان میں دیے گئے ہیں۔ مؤخرالذکر کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۴) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع رٹر Ritter، بمدد اشاریہ؛ (۵) الشہرستانی، طبع کیورٹن Cureton، ص ۱۱۵ تا ۱۲۱؛ (۶) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۴: ۱۷۹ تا ۱۸۸؛ (۷) امین الریحانی: ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۴ء، ص ۶۹ تا ۱۹۶؛ (۸) عبدالواسع بن یحیٰی الواسعی الیمنی: تاریخ الیمن، قاہرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۹) محمد بن محمد ابن یحیٰی زبارہ الحسنی الیمنی الصنعانی: نیل الوطر من تراجم رجال الیمن فی القرن الثالث عشر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ۔

○

زینبؓ بنت جحش : بن رئاب، اپنی ماں امیمہ بنت عبدالمطلب کی طرف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حقیقی پھوپھی زاد اور باپ کی طرف سے قبیلہ اسد بن خزیمہ سے نسبت رکھتی ہیں جو قریش (فہر) کا بنی عم تھا۔ مؤرخوں نے ان کا جو آبائی نسب نامہ درج کیا ہے اس میں یقیناً کئی درمیانی پشتیں چھوٹ گئی ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ بعثت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وقت جحش کا انتقال ہو چکا تھا، مگر ان کے سارے بچوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ابتدا ہی میں سارا کنبہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ چلا گیا تھا اور ان کے خالی مکانوں پر قریش نے قبضہ کر لیا۔ اس سلسلے میں کہی ہوئی کئی نظمیں مشہور ہیں۔

ہجرت کے بعد ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جناب زینبؓ کے پاس گئے اور (تفسیر الطبری کے مطابق) فرمایا کہ تم چاہو تو تمہارا نکاح کرا دوں۔ بی بی نے جواب دیا کہ آپ جو چاہیں کریں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام حضرت زیدؓ بن حارثہ سے کر دیا۔

حضرت زیدؓ نے اوّلاً ام ایمنؓ سے نکاح کیا تھا، جو غالباً عمر میں ان سے بڑی تھیں اور اسامہؓ بن زیدؓ کی ماں بنیں۔ اس کے بعد حضرت زینبؓ سے نکاح کیا جن کے مزاج کی تیزی (حدت) کا النسائی اور الطبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ تفسیر ابن کثیر کے مطابق نکاح کے کوئی ایک سال بعد حضرت زیدؓ شکایت لے کر آئے: "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم! آپ کی پھپی زاد بہن زبان درازی کرتی اور مجھے ایذا دیتی ہیں"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سمجھانے کی کوشش کی، مگر شکایتوں کا سلسلہ وقتاً فوقتاً جاری رہا۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت زیدؓ ہی کو سمجھاتے رہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر واضح ہو گیا کہ ان دونوں کے تعلقات آپس میں زیادہ دیر تک خوشگوار نہ رہیں گے، لہذا آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس تلخ باب کو بند کرنے کی تدبیر سوچنے لگے اور دل ہی دل میں اس کے حل کی جستجو میں رہے۔

قتادہ اور الواقدی کے قول کے مطابق حضرت زیدؓ کی طرف سے حضرت زینبؓ کو طلاق دینے کا قصہ ۵ھ کا اور بقول ابو عبیدہ معمر ۳ھ کا واقعہ ہے اور شاید دوسری روایت ہی صحیح

ہے۔

حضرت زیدؓ نے آئے دن کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے حضرت زینبؓ کو طلاق دے دی اور چند دن بعد انھوں نے اس کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بھی دے دی۔ آپ نے دو وجوہ سے حضرت زینبؓ سے نکاح کا ارادہ کر لیا: ایک وجہ تو یہ کہ قرآن مجید کے حکم ۳۳ [الاحزاب]: ۳۸) کے مطابق اس میں منشاے ایزدی بھی نظر آیا، دوسرا اس وجہ سے کہ عربوں کی اس جاہلانہ رسم کو مٹایا جائے کہ وہ متبنّٰی کی مطلّقہ سے شادی نہ کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنی مثال سے یہ رسم مٹائی۔ عدت گزرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت زیدؓ ہی کو حضرت زینبؓ کے پاس بھیجا کہ نکاح کا پیام دیں۔

بہرحال حضرت زینبؓ سے آپ کا نکاح ہوگیا اور اس میں وہ مصلحتیں کارفرما تھیں جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں مشرکین و منافقین نے بہت کچھ افسانہ بافی کی، لیکن قرآن مجید کی آیات نے تمام معاملہ صاف کردیا۔

حضرت زینبؓ کا چار سو درہم مہر بندھا۔ آیت حجاب (۳۳ [الاحزاب]: ۵۳) آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہی کے ولیمے کی ضیافت کے بعد نازل ہوئی اور مسلمانوں کو تعلیم دی گئی کہ کھانے کے بعد میزبان کے ہاں بے ضرورت بیٹھ کر گپ شپ نہ کیا کریں۔

حضرت زینبؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی عبادت و ریاضت کے باعث بہت محبوب رکھتے تھے (النسائی)۔ اس کی وجہ سے بتقاضاے نسوانیت حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے کچھ رشک بھی کیا، جس کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طبیعت پر کچھ اثر بھی پڑا اور بعض احکام بھی نازل ہوے۔

حضرت زینبؓ سے اس قدر محبت کے باوجود جب انھوں نے ایک دن حد سے بڑھ کر حضرت صفیہؓ پر چوٹ کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس پر ناراضی کا اظہار فرمایا (ابن عبدالبر)۔

بقول ابن سعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نکاح کے وقت حضرت زینبؓ کی عمر ۳۵ سال کی تھی۔ اس حساب سے ۵ھ میں حضرت زیدؓ سے نکاح کے وقت آپ کی عمر کم از کم ۳۰ (یا ۳۳) سال کی ہونا چاہیے۔

حضرت زینبؓ اتنی فیاض تھیں کہ وفات کے وقت ایک درہم تک گھر میں نہ چھوڑا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اس پیشین گوئی کا آپ ہی مصداق تھیں کہ "مجھ سے میری بیویوں میں سب سے پہلے وہ آملے گی جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے" ہاتھوں کی لمبائی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مراد فیاضی تھی۔ ابن سعد کے مطابق وہ ہاتھ کی محنت میں اعتقاد رکھتی تھیں اور چمڑوں کی دباغت اور منکوں کے ہار پرونے سے جو آمدنی ہوتی وہ راہِ خدا میں خیرات کر دیتی تھیں۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب بارہ ہزار درہم سالانہ ان کا وظیفہ آیا تو انھوں نے اس رقم کو ہاتھ تک نہ لگایا اور سب خیرات کر دی۔ ان کی وفات ۲۰ھ میں شدید گرمی کے زمانے میں ہوئی۔ اس وقت ان کے لیے حبش والوں کی طرح ڈولا استعمال ہوا اور اس پر ایک چادر بھی ڈالی گئی تاکہ ام المؤمنین پر کسی کی نظر نہ پڑے (ابن سعد)۔

آپ سے گیارہ روایتیں کتب حدیث میں محفوظ ہیں (ابن حزم)۔

مآخذ: ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ تا ۸۲، ۱۵۱؛ (۲) الحاکم: المستدرک، "کتاب الفضائل" مطبوعہ حیدرآباد دکن؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، ص ۱۰۰۴؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مطبوعہ حیدرآباد دکن، عدد ۱۳۰؛ (۵) الطبری: التفسیر، ج ۲۲، ۲۳ (سورۃ ۳۳، آیات ۳۶ تا ۴۰ وغیرہ)؛ (۶) ابن کثیر: تفسیر، ج ۳، سورۃ الاحزاب؛ (۷) ابن حزم: جوامع السیرۃ (مطبوعہ قاہرہ)، ص ۲۸۵؛ (۸) ابن حبیب: المحبّر، مطبوعہ حیدر آباد دکن، ص ۸۵ تا ۸۸؛ (۹) وہی مصنف: المنمّق، مخطوطہ ناصر حسین لکھنؤ، ص ۱۸۵، حلف جحش بن رئاب؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۳۳ تا ۴۳۷، (طبع محمد حمیداللہ)؛ (۱۱) البخاری: الصحیح، کتاب ۶۵، باب سورہ ۳۳ و ۶۶، کتاب ۶۷ باب ۶۷، کتاب ۶۸/ ۸، ۸۳/ ۲۵، ۹۷/ ۲۲؛ (۱۲) مسلم: صحیح، کتاب ۱۶ عدد ۹۵ تا ۹۸، کتاب ۱۸ عدد ۸۷ تا ۸۸؛

(۱۳) الترمذی: الجامع، کتاب ۴۴، ۳۳؛ (۱۴) النسائی، ۲۶/ ۲۶، ۳۵/ ۲، ۳؛ (۱۵) ابوداؤد: سنن، ۲۵/ ۱۱؛ (۱۶) السہیلی: الروض الانف، مصر ۱۳۳۲ھ، ۱: ۲۸۵ بعد۔

○

زینبؓ بنت خزیمہ : بن الحارث بن عبداللہ، الہلالیہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زوجہ مطہرہ۔ فقرا اور مساکین کی خدمت کی وجہ سے زمانہ جاہلیت ہی میں آپ کا نام امّ المساکین مشہور ہوگیا تھا۔ آپ کے پہلے شوہر طفیل بن الحارث نے آپ کو طلاق دے دی اور دوسرے شوہر عبداللہ بن جحش غزوۂ احد میں شہید ہوے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رمضان ۳ھ میں آپ سے شادی کی اور ۴۰۰ درہم مہر ادا کیا، لیکن دو تین ماہ بعد آپ رحلت کر گئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود نماز جنازہ پڑھائی اور جنت البقیع میں دفن کی گئیں۔

مآخذ : (۱) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۸: ۸۲؛ (۲) کاتانی، ۴ھ، فصل ۱۲ و ۲۲؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۷۷۵ تا ۱۷۷۶؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۴۶۶ تا ۴۶۷؛ (۵) الذہبی: سیراعلام النبلاء، ۲: ۱۵۴، قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

○

زینبؓ : بنت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ عمر میں سب صاحبزادیوں سے بڑی تھیں۔ ان کی شادی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہی اپنے عم زاد بھائی ابوالعاص بن الربیع کے ساتھ ہوگئی تھی۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجرت فرمائی تو اس وقت وہ طائف میں تھیں اور مدینہ منورہ ہجرت نہیں فرمائی۔ ان کے شوہر، جو ابھی تک مشرک تھے، جب غزوہ بدر میں گرفتار ہوگئے تو حضرت زینبؓ نے اپنا ہار، جو حضرت خدیجہؓ کی ملکیت تھا، بطور فدیہ ارسال کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس شرط پر انہیں رہا کردیا کہ وہ حضرت زینبؓ کو مدینے بھیج دیں، لیکن اثناے راہ میں انہیں ایک حادثہ پیش آگیا جس کے نتیجے میں وہ ایسی بیمار پڑیں کہ بالآخر وہ فوت ہوگئیں (بعض مصنفین کی راے میں یہ حادثہ ۸ھ میں پیش آیا اور وہ اسی کو ان کے انتقال کا سبب ٹھیراتے ہیں)۔

سریۂ عیص یعنی ۶ھ میں ان کے شوہر دوسری بار گرفتار ہوے اور ان کی سفارش پر پھر رہا کر دیئے گئے۔ انہوں نے ۷ھ میں اسلام قبول کرلیا اور ان کی شادی دوبارہ ان سے کر دی گئی۔

حضرت زینبؓ کا انتقال ۸ھ میں مدینہ منورہ میں ہوا۔ ان کی دو اولادیں تھیں۔ ایک بچہ تو کمسنی ہی میں فوت ہوگیا تھا، دوسری بچی امامہ تھیں جن سے حضرت علیؓ بن ابی طالب نے حضرت فاطمہؓ کے انتقال کے بعد شادی کی۔

مآخذ (۱) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۸: ۲۰ تا ۲۴؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۲۳۰۳ تا ۲۳۰۷؛ (۳) الذہبی: سیراعلام النبلاء، ۲: ۱۷۴ تا ۱۷۷، قاہرہ ۱۹۵۷ء۔

○

زین الدّین : ابوبکر محمد بن محمد الخوافی، ایک سلسلہ (تصوف) کے بانی، جو ان کی نسبت سے زینیہ کہلایا اور جو اپنا روحانی رشتہ (حضرت) جنیدؒ سے جا ملاتا ہے۔ زین الدین خراسان کے شہر خواف میں (سَلَمَج اور زوزن کے درمیان) ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء میں پیدا ہوے اور ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء میں ایک گاؤں مالین (ہرات سے دو فرلانگ کے فاصلے پر) میں سپرد خاک کر دیئے گئے۔ یہیں سے آپ کی میت اول درویش آباد اور پھر ہرات کی عید گاہ میں منتقل ہوئی، جہاں ان کے مزار پر ایک مسجد تعمیر کر دی گئی ہے۔ زین الدین نے مصر پہنچ کر نورالدین عبدالرحمٰن المصری سے اجازہ حاصل کیا (نفحات الانس، عدد ۵۰۵) اور اس کے بعد وسط ایشیا واپس چلے آئے، لیکن وہ ایک بار پھر مصر گئے اور وہاں سے ۸۲۲ھ/ ۱۴۱۹ء میں خواجہ محمد پارسا کے لیے جن کا انتقال مدینے میں ہوگیا تھا، سنگ لحد بھجوایا۔ خواجہ صاحب موصوف ہی کے ایک خط سے محققین زین الدین کے بارے میں بعض معلومات اخذ کرتے ہیں۔ مصر ہی میں عبدالرحیم بن الامیر المَرزِفونی ان کے مرید ہوے جنہیں وہ اپنے ساتھ وطن لے گئے تھے۔ بیت المقدس میں عبداللطیف بن عبدالرحمٰن المقدسی اور عبدالمعطی المغربی نے ان کی بیعت

کی۔ ان کے چوتھے مرید سعدالدین کاشغری تھے جو اس شہر کی سب سے زیادہ نامور شخصیت ہیں۔ زین الدین نے متعدد کتابیں تصنیف کیں: رسالہ الوصایا القدسیہ جو بیت المقدس میں مرتب ہوا، پھر الاوراد الزینیہ اور زہد پر ایک رسالہ۔ ان کے ایک پوتے کا نام بھی زین الدین تھا۔ وہ بابر کا درباری تھا اور اس نے تزک بابری کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا۔

مآخذ : (۱) نفحات الانس، عدد ۵۰۶؛ (۲) الشقائق النعمانیہ، مترجمہ O. Rescher، قسطنطنیہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۸ تا ۴۱؛ (۳) براکلمان: G.A.L.، ۲: ۲۰۶.

س

سالمیہ : متکلمین کا ایک فرقہ' جس کے عقائد میں تصوف کے رجحانات پائے جاتے ہیں اور جس کا آغاز تیسری اور چوتھی ہجری میں بصرے کے مالکی سینوں میں ہوا۔

اس فرقے کے بانی ابو محمد سہل بن عبداللہ التستری [رک بآں] تھے' جن کی وفات ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء میں ہوئی' لیکن اس فرقے کا نام تستری کے مرید اعلیٰ ابو عبداللہ محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ/ ۹۰۹ء) اور ان کے بیٹے ابوالحسن احمد بن محمد بن سالم (م ۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) کے نام پر مشہور ہوا' جو یکے بعد دیگرے اس فرقے کے امام بنے۔ یہ دوسرے محمد بن سالم' جو مفسر قرآن ابن مجاہد کے دوست تھے' اپنی اس مدح و ستائش کے سبب سے بہت مشہور ہوئے جو ان کے شاگرد اور جانشین ابو طالب المکی (م ۳۸۰ھ/ ۹۸۷ء) نے کی ہے' نیز اس تنقید کی وجہ سے بھی جو کتاب اللمع (طبع نکلسن) میں ان پر کی گئی ہے۔

سالمیہ کے اہم عقائد ان کے حنبلی مخالفوں نے ہمارے لیے محفوظ کر دیئے ہیں' بالخصوص ابو یعلی بن الفراء (م ۴۵۸ھ / ۱۰۶۶ء) نے' جس نے ان عقائد میں سے سولہ کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے دس کا ذکر غنیۃ الطالبین میں ہے' جو شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کی طرف منسوب ہے۔

(الف) خداے تعالی کا فعل خلق ہر لحظہ جاری ہے۔ یہ ایک لمحے کے لیے بھی نہیں رکتا' اس لیے وہ اپنی ذاتی قدرت (تفعیل) غیر مخلوقہ کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے' خاص طور پر قرآن مجید کے ہر قاری کی تلاوت میں۔

(ب) خداے تعالی میں مشیت غیر مخلوقہ (=غیر حادثہ) اور ارادۂ مخلوقہ (حادثہ) دونوں پائے جاتے ہیں۔ ارادۂ مخلوقہ مخلوقات کے افعال قبیحہ (=معاصی) کے وجود کا سبب بنتا ہے' اگرچہ اس کی مشیت ذاتی ان افعال کے قبح کی مقتضی نہیں ہے' شیطان نے انجام کار خدا کی اطاعت قبول کرلی تھی' خداے تعالی بروز حشر بہ تبدیل صورت ایک انسانی شکل میں تجلی فرمائے گا اور اسے بلا حجاب تمام مخلوق دیکھ سکے گی (رک بہ شطحانیہ ورااا)

(ج) شریعت پر عمل' اپنے اختیاری ارادے کے ساتھ اس کی مطابقت کی کوشش' یعنی اکتساب سے حاصل ہوتا ہے (یہ نظریہ کرامیہ کے نظریئے کے خلاف ہے' جو کہتے ہیں کہ یہ صفاے باطن اور مراقبے سے حاصل ہوتا ہے)' صبر و تحمل کا درجہ لذت اندوزی سے بلند ہے' انبیا کا درجہ اولیا سے بلند ہے' حکمت اور ایمان ایک ہی شے ہے۔

(د) مؤمن کے لیے اپنی اصل کے ساتھ وصال (=اتحاد) باطنی حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی شخصیت کا شعور حاصل کرے' پھر ذات باری تعالی کی اس قدر معرفت حاصل کرے جس قدر ازل میں اس کے لیے اس کی استعداد کے مطابق مقرر ہو چکی ہے (سر الربوبیت)۔

ابن الفراء سے لے کر ابن الجوزیؒ اور ابن تیمیہؒ تک جتنے بھی حنبلی علما گزرے ہیں انہوں نے بڑی شدت کے ساتھ ان نیم معتزلی رجحانات اور ان کے وحدۃ الوجودی (monistic) میلانات کی تردید کی ہے جن پر شروع ہی سے الحلاج' الاشعری اور ابن خفیف مختلف مدارج میں تنقید کر چکے تھے۔

چونکہ سالمیہ (بشمول کرامیہ) ہی علماے اہل السنت کا ایک ایسا گروہ ہے جو بدن سے جدا ہو جانے کے بعد روح کی تاقیام قیامت (عالم برزخ میں) بالاستقلال بقا کا قائل ہے' اس لیے سنی متصوفین کی اکثریت ابوبکر الواسطی سے لے کر انہیں کی طرف مائل رہی ہے۔ الغزالیؒ نے اپنی زندگی کے دوسرے دور میں کتاب احیاء علوم الدین کو سالمیہ کے مشہور مصنف ابو طالب

الٰہی کی قوت القلوب کی طرز پر لکھا ہے۔ ابن برجان (م ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱ء) اور ابن بَرّتی سے لے کر ابن عربی [رک باں] تک چھٹی صدی ہجری کے اندلسی صوفیہ کے نیم اسمٰعیلی فرقے نے، ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق، وحدۃ الوجود سے متعلق اپنے بہت سے عقائد سالمیہ سے اخذ کیے ہیں۔ سالمیہ کے دیگر مقالات روایۂ سلسلہ شاذلیہ [رک باں] میں محفوظ چلے آتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

السّامری: اس شخص کا نام جس کا قرآن پاک (۲۰ [طٰہٰ]: ۸۷، ۹۰، ۹۶) میں ذکر آیا ہے کہ اس نے بنی اسرائیل کو سنہری بچھڑے کی پرستش کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ اس کے اس جرم کا قرآن مجید میں دو مرتبہ ذکر آیا ہے: پہلی مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۷ [الاعراف]: ۱۴۶ تا ۱۵۳) میں آیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے جرم کا ذکر ہے۔ اس کا ذکر تورات کی کتاب خروج، باب ۳۲ میں بھی آیا ہے، صرف اس اضافے کے ساتھ کہ بچھڑا دھات سے بنایا گیا تھا اور اس میں سے آواز نکلتی تھی، دوسری مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۲۰ [طٰہٰ]: ۸۵ تا ۹۷) میں بیان ہوا ہے۔ اسلامی روایات کی رو سے یہ سورت مکی ہے (الاتقان، ص ۱۱)۔ یہاں السامری کو بنی اسرائیل کا گمراہ کنندہ بتایا گیا ہے۔ السامری کے کہنے پر بنی اسرائیل نے اپنے زیورات آگ میں ڈال دیئے اور اس نے ان زیورات سے ایک بچھڑا بنا کر کھڑا کیا جس میں سے آواز نکلتی تھی اور جس کی ان لوگوں نے عبادت شروع کر دی اگرچہ حضرت ہارون علیہ السلام انہیں منع کرتے رہے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے السامری کو ڈانٹا تو اس نے اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس کا جرم ثابت ہونے پر موسیٰ علیہ السلام نے اس کی سزا کا اعلان کیا "سو جب تک تو زندہ رہے گا تو جس سے بھی ملے گا اس سے کہے گا "مجھے مت چھوو"۔ مغرب میں السامری کی اصلی شخصیت کو سب سے پہلے Goldziher نے نمایاں کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ وہ السامری کو سامریوں کے ارتداد کی داستان کے حوالے سے سامری مذھب کا نمائندہ ثابت کرتا ہے۔ ہمارے پاس پہلے ہی سے سیراخ، ۲۵ میں اور لوقا انجیل، ۹:۵۲ میں اور یوحنا کی انجیل، ۴: ۹ میں اس ارتداد کی شہادت موجود ہے۔ الزمخشری لکھتا ہے کہ السامری یہودی قبیلہ سامرہ سے تعلق رکھتا تھا جن کا مذہب یہودی مذہب سے قدرے مختلف تھا، السامری کو لوگوں کے ساتھ کسی قسم کا معاشرتی اور تجارتی تعلق رکھنے سے روک دیا گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس کی قوم ابھی تک اس امتناع کو ملحوظ رکھتی ہے۔ الثعلبی بھی بچھڑے کے واقعے کو اسی طرح ختم کرتا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، تفسیر قرآن حکیم (۲۰ [طٰہٰ]: ۸۷ تا ۹۷)؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۸۲؛ (۴) I.Goldziher: *La Misasa* در *Revue Africaine*، شمارہ ۲۶۸، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۲۳، ۲۸.

○

سُبحَہ: (عربی)، اس کا تلفظ "سُبَحَہ" بھی ہے۔ بہ معنی تسبیح (تاگے میں پروئے ہوئے دانوں پر مشتمل ایک چیز) جسے مسلمان اسماے الٰہی کے شمار کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ایک گروہ اس استعمال کو بدعت قرار دیتا ہے۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ ابتداءً یہ حلقہ صوفیہ میں مروج ہوئی اور نیچے کے طبقات میں بھی سیوطی نے اس کے جواز میں لکھا ہے۔ اسے عام پرہیزگار اور درویش آج کل بھی ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

عموماً تسبیح میں لکڑی، ہڈی، سیپ وغیرہ سے بنے ہوئے دانوں کو تین حصوں میں تقسیم کردیا جاتا ہے۔ ان کو دو ذرا بڑی جسامت کے یا کسی دوسری طرح کے ممتاز دانے عرضاً علیحدہ کرتے ہیں۔ اور ایک ان سے بھی بڑا دانہ امام [: گل سبحہ] ہوتا ہے جو ایک دستے (ید) کا کام دیتا ہے۔ ہر حصے میں دانوں کی تعداد یہ ہوتی ہے (۳۳+۳۳+۳۴)ایک سو کی میزان اللہ تعالیٰ اور اس کے ننانوے اسماے حسنیٰ کی تعداد کے مطابق ہے، تسبیح پر یہ اسما شمار کیے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حمد و ثنا، اذکار اور نماز (صلوۃ) کے اختتام پر اوراد کے شمار کے کام بھی آتی ہے۔ تسبیح کے استعمال سے قبل ایسی روایات ملتی ہیں جن میں کنکریوں، کھجور کی گٹھلیوں وغیرہ سے تکبیر، تہلیل، تسبیح کے شمار

کیے جانے کا ذکر ہے۔

مثلاً ایک روایت ہے "سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معیت میں ایک ایسی عورت کے پاس گئے جو اپنے اذکار حمد و ثنا میں شمار کے لیے گٹھلیوں یا کنکریوں کو استعمال کرتی تھی، جو اس کے سامنے پڑی ہوتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس عورت سے پوچھا: کیا میں تمہیں ایسی ترکیب بتاؤں جو آسان تر اور زیادہ سود مند ہے (ابو داؤد، کتاب الصلوۃ، باب التسبیح بالحصی)۔ ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواتین مدینہ سے فرمایا، تسبیح، تہلیل اور تقدیس کا ورد کیا کرو اور اپنے اوراد کو اپنی انگلیوں پر شمار کیا کرو کیونکہ ان (انگلیوں) کو بھی حساب دینا ہوگا (ابو داؤد، وتر، باب ۲۴، ترمذی، دعوات، باب ۱۲۰)۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے جسے ابن سعد (۸: ۳۴۸) نے محفوظ کیا ہے، کہ فاطمہؓ بنت حسینؓ اپنے اوراد میں ڈورا استعمال کیا کرتی تھیں جس میں وہ گرہیں لگا دیتی تھیں (: "بِخُیُوطٍ مَعْقُودٍ فِیهَا")۔

مستند احادیث میں "سبحہ" کی اصطلاح بمعنی تسبیح استعمال نہیں ہوئی، اکثر اوقات یہ صلوۃ نفل کے معنی میں آئی ہے، مثلاً سُبحۃ الضحی (شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۰۴)۔ ابن الاثیر: النہایہ، بذیل مادہ، میں "نافلہ اور سبحہ کی مفہوم میں ترادف پر شک کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اوراد (سبحہ) فرض نمازوں کے ساتھ اضافہ نافلہ ہیں اس لیے صلوۃ نافلہ کو بھی "سبحہ" کہا جانے لگا۔

اسلامی ادبیات (خصوصاً شاعری) میں سُبحہ اور تسبیح کا استعمال بطور ایک معاشرتی علامت کے بھی بکثرت آتا ہے جس پر اسے زاہدوں اور واعظوں سے وابستہ کر کے بعض اوقات طنز بھی کی جاتی ہے۔

مآخذ : (۱) ابو داؤد، کتاب الصلوۃ، باب التسبیح بالحصی؛ (۲) ترمذی: دعوات، باب ۱۱۳؛ (۳) شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳؛ (۴) بہاء الدین زکریا: الاوراد، مخطوطہ؛ (۵) فاطمہ الیشروتیہ: رحلۃ الی الحق، بیروت، ص ۲۴۷ تا ۲۴۵۔

سَبْعِیَّہ : (سات والے)، شیعہ کے وہ مختلف گروہ سبعیہ کہلاتے ہیں جن کے ہاں ظاہری اماموں کی تعداد سات تک محدود ہے۔ جن شیعہ فرقوں کے نزدیک امامت موروثی ہے اور باپ سے بیٹے کو من جانب اللہ پہنچتی ہے۔ ان میں انتشار اس وقت پھیلا جب چھٹے امام جعفر الصادقؓ [رک باں] کی زندگی ہی میں، ان کے فرزند اسمعیل نے ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں وفات پائی۔ اکثریت نے تو اسمعیل کی جگہ اثنا عشریہ [رک باں] کے آئمہ ظاہری میں ساتویں امام کی حیثیت سے امام جعفر کے ایک اور فرزند موسیٰ الکاظمؒ کو چن لیا اور دوسروں نے محمد، عبداللہ اور علی کو، جو چنداں نامور نہیں تھے، لیکن جو لوگ سختی کے ساتھ وارث کے قائل تھے، ان کی وفاداری بدستور اسمعیل ہی سے وابستہ رہی۔ انھوں نے اس بات سے انکار کیا کہ اسمعیل اپنے باپ سے پہلے فوت ہوگئے تھے۔ اس نظریئے کی حمایت میں جو دلائل پیش کیے گئے ان سے، ان کے مخالف بھی، متاثر ہوے۔

شروع ہی سے سبعیہ کی تحریک متحد نہیں تھی۔ مبارکیہ کا ایک فرقہ "استقامت کے ساتھ" اسمعیل سے وابستہ تھا۔ ان کے نزدیک وہی آخری امام اور مہدی ہیں، لیکن ان میں سے بیشتر لوگوں نے امامت کو ان کے فرزند محمد تک منتقل کر دیا، اس طرح وہ قائم الزمان بن گئے اور ان کا خطاب ہُو التام (یعنی ختم کرنے والا)۔ یہ خطاب، بعض نسبتاً چھوٹے طریقوں میں مستعمل ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے، کیونکہ محمد کے بعد ایسے ائمہ مستورین کا دور شروع ہوگیا جن کا علم صرف وابستگان سلسلہ ہی کو ہوتا تھا۔ محمد التام کے منصب کے باوجود بڑے بڑے گروہ بدستور اسمعیل ہی کے نام سے منتسب ہیں۔ گویا باطنی سلسلۂ امامت کے نظریئے میں سبعیہ بھی فرقہ واقفیہ (استوار در وفا) کے بہت سے افراد کے ہم نوا ہیں۔ اس کی توجیہ قدرتی طور پر ایک حد تک اس زمانے کی سیاسی حالت سے بھی ہوتی ہے۔ ۱۴۵ھ میں عباسی خلیفہ المنصور نے مدینے میں اس تحریک کو دبایا جو النفس الزکیہ محمد بن عبداللہ بن الحسن نے شروع کی تھی، اس کے ایک سال بعد ان کے بھائی ابراہیم البصری بھی کام آئے۔ اسی طرح وقتی طور پر علویہ کا مسئلہ ختم ہوگیا اور وہ بھی اس کامیابی کے ساتھ کہ جو فعال حلقے علویوں میں سے صرف اصحاب سیف اور

ارباب عزیمت افراد ہی کو اپنا امام منتخب کیا کرتے تھے ان میں سے ایک فرقہ الجارودیہ نے خود کو النفس الزکیہ سے "وابستہ" کر کے انہیں "مہدی مستور" تسلیم کر لیا۔ رجعت کی آس لگائے رکھنے کا جذبہ اس سے بھی زیادہ ان میں بڑھا' جو "حق مشروعِ موروثی" کے قائل تھے اور اپنے عقیدے کے تحت متعین افراد سے وابستہ رہنے پر مجبور۔ کچھ ایسے بھی تھے جو "استقامت کے ساتھ" اسمٰعیل کے بھائیوں میں سے ایک نہ ایک کے ساتھ وابستہ رہے۔ ان میں سے جن لوگوں نے کچھ اہمیت حاصل کی وہ موساویہ الملقب بممطورہ ہیں' یعنی جن پر نزول باراں ہوتا ہو۔ انہیں کو سادہ طریقے پر واقفیہ کہہ دیا جاتا ہے۔ اگر بدقت نظر دیکھا جائے تو اس قسم کے گروہ بھی آتے تو ہیں سبعیہ ہی کے تحت' لیکن عموماً سبعیہ کی اصطلاح اسمٰعیلیہ[رک بآں]ہی کے مرادف سمجھی جاتی ہے۔

بجائے خود سبعیہ کی تحریک جتنی مذہبی ہے اور مذہب بھی وہ جو مستقل ہو' اتنی ہی سیاسی بھی ہے۔ یہ غور طلب صورت حال کہ بیک وقت امام جعفر الصادق کے مختلف فرزندوں کے ہاں' اماموں کے لیے سات ہی کا عدد متعین ہوا' اس وقت بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے جب ہم مذکورہ بالا سیاسی احوال کی تائید مزید میں وہ زاویہ نگاہ بھی فرض کرلیں جس کے تحت تمام کائناتی اور تاریخی واقعات کے لیے سات ہی کے عدد کے مطابق ادوار تجویز ہوتے ہیں۔ خطابیہ کی مثال سے' جو اسمٰعیل کے والد امام جعفر صادقؑ کی الوہیت کے قائل ہیں' یہ معلوم ہوتا ہے کہ اماموں کی الوہیت کا جو تصور سبعیہ کے ہاں رو پذیر ہوا وہ قرون اولٰی میں بالکل ہی مفقود نہ تھا۔ ہم دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ سبعیہ اس بارے میں منفرد ہیں کہ انہوں نے علم دین میں "اسرار کائنات" داخل کیے۔ اس ذیل میں جو اسما اور اشیا مذکور ہیں وہ بہر حال ایک ہی معنی میں مستعمل نہیں۔ ان کے ہاں مدارج ظہور یہ ہیں: (۱) خدا؛ (۲) عقل کل؛ (۳) نفس کل؛ (۴) ھیولی یا مادہ اولٰی؛ (۵) مکان (Pleroma)؛ (۶) زمان (Kenoma)؛ (۷) عالم ارضی و انسانی۔ سات کا یہی عدد پھر عالم ناسوت میں آتا ہے' یعنی سرگذشت نجات بیان کرتے وقت ان سات رسولوں کے ذکر میں جو "ناطق" ہیں۔ ان ناطقوں کے نام یہ ہیں: (۱) حضرت شیثؑ (جس سے شیشیوں کے علم باطن کی یاد تازہ ہوتی ہے)؛ (۲) حضرت سامؑ؛ (۳) حضرت اسمٰعیلؑ (سیدہ ھاجرہؑ کے فرزند)؛ (۴) حضرت ھارونؑ؛ (۵) (قدیس) بطرسؑ؛ (۶) حضرت علیؑ اور ساتواں وہ ہے' جو خاص اس زیر بحث فرقے کا (یعنی سبعیہ کا) بانی ہے' مثلاً عبداللہ بن المیمون۔ صامت کے ساتھ ساتھ پھر روحانیوں کا ایک ذیلی سلسلہ بھی ہے۔ ترتیب کے اعتبار سے یہ لوگ کہیں سات سات ہیں اور کہیں بارہ بارہ۔ ان میں نمایاں حجۃ اور داعی ہیں۔ بہر حال "حلول" کے تصور نے اس سلسلے میں بڑی ابتری پیدا کر دی ہے' کیونکہ ساتواں امام واقعتاً خدائے تعالٰی کا ہم پلہ اور کفو قرار پاتا ہے' بعض گروہ ایسے ہیں' مثلاً ہندوستان کے اسمٰعیلی' کہ ان کے ہاں اسرار تخلیق اور سات کے مقدس عدد سے "ادوار زمانہ" کا وابستہ ہونا پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور حضرت علیؑ کو بطور امام اول خدا بنا دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ راہ ہمیں سبعیہ سے لے کر علی الٰہی (علی اللٰہی) تک پہنچا دیتی ہے۔ حضرت علیؑ سے شروع کر کے یہ لوگ اپنے سینتالیسویں امام آغا خان محمد شاہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ امام کے بعد دوسرے درجے پر ہے حجۃ۔ تاریخ میں بسا اوقات اس کی اہمیت امام سے زیادہ ہوتی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ کی حجت سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہیں' لیکن بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ان کے بجائے حضرت سلمان فارسیؓ کا نام رکھ دیا گیا ہے اور دراصل اس سے مراد بھی وہی ہیں۔ باطنی مذہب میں باقاعدہ داخلہ اس وقت ہوتا ہے جب سات یا نو ابتدائی مدارج طے کر لیے جائیں (دیکھیے عبدالقادر البغدادی: الفرق' ص ۲۸۲ بعد)۔

قالب ظاہری برقرار رکھنے کے لیے اس پورے نظام کی تائید میں قرآنی عبارتوں سے عمداً استناد کیا گیا ہے۔ کتاب مبین میں آیات متشابہات کی موجودگی نے گویا یہ کام آسان کر دیا' چنانچہ ماہر جب قرآن مجید میں اپنے رب کی پرستش کرتا رہ تاآنکہ تجھے یقین یعنی موت آجائے (۱۵[الحجر]:۹۹) پڑھتا ہے تو ششدر رہ جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی سابقہ عبادت تو محض ایک ابتدائی درجہ تھا۔ وہ عبارتیں جہاں لفظ باطن آیا ہے'

وہ ایسے لوگوں کے لیے نصوص بن گئی ہیں جو انہیں تمثیلی رنگ دینے میں حد اعتدال سے گزر جاتے ہیں اور وہ بھی ایسے طریقے پر جس میں کچھ ندرت نہیں۔ اس میں انہوں نے اسرار علم حروف بھی داخل کر دیئے ہیں اور انحصار نہ ان حروف مقطعات پر کیا ہے جو سور قرآنیہ کی ابتدا میں وارد ہوے ہیں' نہ ائمہ کے اسما یا اصول و عقائد پر۔

بحالات موجودہ سبعیہ کے نظریات و تصورات کے اصل منبع کا غیر مسلموں کو بھی شاید اس سے زیادہ علم نہیں جتنا مسلمانوں کو ہے' لیکن ان کی رائے قبول کرنے میں خاص احتیاط درکار ہے۔

سبعیہ کو بڑا انتہا پسند سمجھا جاتا ہے' یعنی غلاۃ بعض علماے معالم سرے سے ان کا ذکر ہی نہیں کرتے۔ کہا جاتا ہے کہ خدا کی الوہیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کی خاتمیت انہوں نے نظر انداز کر دی ہے۔ مجادلانہ ذہنیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں دھریہ [رکّ باں] بھی کہا جاتا ہے۔

اگرچہ مسلمان مصنفوں نے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں ان لوگوں کا تمام عالم اسلام میں پھیل جانے اور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے' لیکن مدت سے ان کے قدیم گروہوں پر جمود طاری ہو چکا ہے۔ ان کے خیالات البتہ مؤثر انداز میں جاری و ساری رہے۔ ایران سے لے کر منتہاے شمال تک اور ہندوستان سے لے کر خصوصیت کے ساتھ مشرقی افریقہ تک ان کی تعلیم پھیل گئی' تاہم قدیم سبعیہ سے وابستگی کے احساس کے باوجود ان کے عقائد میں بنیادی تبدیلی آچکی ہے۔ تحریک کی سیاسی حیثیت مفقود ہے اور مذہبی پہلو بھی چنداں جارحانہ نہیں۔

مآخذ : عبدالقادر بن طاہر البغدادی: الفرق بین الفرق' قاہرہ ۱۳۲۸ھ' ص ۲۶۵ بعد؛ (۲) ابن حزم: الملل و النحل' قاہرہ ۱۳۲۱ھ' ۲: ۱۱۶؛ (۳) الشہرستانی' طبع Cureton' ص ۱۲' ۱۲۶ بعد' ۱۴۵ بعد' نیز دیکھیے ترجمہ از ہار بروکر Haarbrucker' ۲: ۴۱۵؛ (۴) شحفر بن طاہر الاسفرائنی (مخطوطہ برلن' عدد ۲۸۰۱)' بذیل امامیہ' درباب ۸: اسمٰعیلیہ مبارکیہ و باب ۱۳: باطنیہ؛ (۵) الایجی: مواقف' طبع sen Soeren' ص ۳۴۸ بعد۔

○

سبیل اللہ : رکّ بہ جہاد۔

○

سُترہ : غلاف' حفاظت' مامَن (پناہ گاہ)۔ لفظ ستر بھی اسی مادے سے ہے' بالخصوص نماز کے وقت۔ سترہ نماز سے مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو نمازی اپنے سامنے قبلے کی جانب رکھ لے' یا کھڑی کر لے تاکہ آگے سے گزرنے کی وجہ سے نمازی کی توجہ ادھر نہ ہو جائے۔ چونکہ نماز میں حضور قلب اور توجہ الی اللہ بے حد ضروری ہے' اس لیے سترے کی بڑی اہمیت ہے اور سخت مجبوری کے سوا آگے سے گزرنے کی ممانعت کی گئی ہے (البخاری' کتاب الصلوۃ' باب ۱۰۰)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سترے کے انتخاب پر کسی خاص چیز کی پابندی نہیں لگائی۔ حدیث میں باربرداری کے اونٹ' گھوڑے' زین (البخاری: کتاب الصلوۃ' باب ۹۸)' پلنگڑی (حوالہ مذکور' باب ۹۹)' نیزہ (حربہ' باب ۹۲)' عصا (عنزہ' باب ۹۳)' مسجد کے ستون (باب ۹۵) وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

بعض حدیثوں میں نہایت قطعیت کے ساتھ اس فاصلے کا ذکر کیا گیا ہے جو سترے اور نمازی کے مابین چھوڑنا چاہیے۔ حدیث میں یہ فاصلہ ممرُّ الشاۃ ہے' یعنی اتنا فاصلہ جس میں سے ایک بکری گزر سکے (البخاری' کتاب الصلوۃ' باب ۹۱)۔ ایک اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہدایت فرمائی ہے کہ کوئی شخص بھی نمازی اور اس کے سترے کے درمیان سے نہ گزرے (البخاری' کتاب الصلوۃ' باب ۱۰۰ و ۱۰۱)۔ فقہاے اربعہ میں سے کسی نے بھی سُترہ نصب کرنے کو واجب نہیں قرار دیا۔ احناف کے نزدیک سُترے کو مستحبات میں شمار کیا جاتا ہے (الحصکفی: الدرالمختار' دہلی ۱۲۸۰ھ' ص ۸۴)۔ احناف کی کتب فقہ میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ جب صحرا وغیرہ (یعنی عام گزرگاہ) میں نماز باجماعت پڑھی جائے تو فقط امام کے لیے اور تنہا پڑھے تو منفرد کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے آگے سترہ نصب کر لے (کتاب مذکور)۔ مالکی فقہا بھی احناف کی طرح

سترے کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ البتہ شافعی اور حنبلی فقہا نے سترہ نصب کرنے کو سنت کہا ہے (الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۲۷۰)؛ لیکن الجزیری نے وضاحت کی ہے کہ شوافع اور حنابلہ، مندوب (مستحب) اور سنت میں فرق نہیں کرتے۔ لہذا جس طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ سترہ اختیار کرنا سنت ہے، اسی طرح وہ اسے مندوب بھی کہتے ہیں۔ بہر نوع، ترک سترہ کسی امام کے نزدیک گناہ نہیں (کتاب مذکور)۔ یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ نماز میں امام کا سترہ مقتدیوں کے لیے بھی کافی ہوتا ہے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۹۰)۔ سترے کے تفصیلی احکام کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ؛ الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ؛ الشوکانی: نیل الاوطار۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سُجَاح: امّ صادر بنت اوس بن حریز بن اُسامہ، (یا بنت الحارث بن سوید بن عقفان)، عرب کی ایک کاہنہ، ان چند مدعیان نبوت اور قبائلی سرداروں میں سے تھی جو عرب میں ردّہ سے تھوڑی مدت پہلے یا اس کے دوران میں نمودار ہوئے تھے۔ اس کا شجرہ نسب (دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۲۶، ۲۲۷) ظاہر کرتا ہے کہ وہ بنو تمیم کے قبیلے میں سے تھی۔ ماں کی طرف سے اس کی قرابت داری بنو تغلب سے تھی، جو ایک عیسائی قبیلہ تھا۔ وہ خود عیسائی مذہب رکھتی تھی، یا کم از کم اپنے اعزّہ و اقربا سے عیسائیت کے متعلق بہت کچھ سیکھ چکی تھی۔ اس کے جھوٹے الہامات و معتقدات کے مقصد و مفہوم سے ہم بے خبر ہیں۔ وہ منبر سے مقفّی نثر میں پرچار کیا کرتی تھی اور ایک منادی اور ایک حاجب اس کی خدمت میں حاضر رہا کرتا تھا۔ اس کے نزدیک خدا کا لقب یا بہت سے القاب میں سے، ایک لقب رب السّحاب تھا۔

وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد (۱۱ ہجری) میں منظر عام پر آئی۔ اس کی مہمات کے ایک تذکرے میں اسے ایک تغلبی نو دولت بیان کیا گیا ہے۔ وہ عراق سے مریدوں کے ساتھ آئی تھی۔ یہ مرید ربیعہ، تغلب، بنو النمر، بنو ایاد اور بنو شیبان سے تعلق رکھتے تھے۔ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد مرتدین و مذبذبین کی گہری اندرونی مناقشت کی وجہ سے بنو تمیم کا شیرازہ بکھرا ہوا پایا تو اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی چرب زبانی سے انہیں اپنا پیرو بنانے اور حنظلہ (بنو مالک اور بنو یربوع) کی دونوں شاخوں کو اپنے حلقۂ قیادت میں لانے کی کوشش کی، جنہیں وہ مدینے کے خلاف مہم میں لے جانا چاہتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا اثر بنو تمیم پر اس سے کہیں زیادہ تھا۔ یہ جھوٹی دعویدار نبوت کوئی اجنبی نہ تھی، بلکہ فی الحقیقت بنو تمیم کے خاندان میں سے تھی، جیسا کہ اس کی زندگی کے آخری زمانے سے ظاہر ہوتا ہے اور غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے تھوڑی دیر کے لیے اس نے اپنے تمام قبیلے کی حمایت حاصل کر لی تھی، جو زیادہ تر مسلمۃً اسلام لے آئے تھے۔

سجاح کی فوجوں نے اس کے ایک من گھڑت الہام کی متابعت میں بنو رباب پر حملہ کیا، لیکن انہیں سخت ہزیمت ہوئی۔ النباج (یمامہ) کو مراجعت کرتے ہوئے انہوں نے بنو عمرو کے ہاتھوں ایک دوسری شکست کھائی اور سجاح یہ عہد کرنے پر مجبور ہوگئی کہ وہ بنو تمیم کے علاقے کو چھوڑ دے گی۔ بنو یربوع کی پیروی میں اس نے مسیلمۂ کذاب سے رشتہ جوڑنے کی ٹھان لی، جو اب بھی یمامہ کے بیشتر حصے پر تصرف رکھتا تھا اور یہ اس نے اپنے وسائل اور ذرائع کو اس کے وسائل اور ذرائع کے ساتھ متحد کرنے یا کم از کم اپنے وسائل کو قائم اور بحال کرنے کے لیے کیا تھا۔ ان دونوں کا آمنا سامنا اُلاَمواہ یا ہجر کے مقام پر ہوا۔ اسلامی فوج مسیلمۂ کذاب پر حملہ آور ہو رہی تھی اور قرب و جوار کے قبائل اس کا تختہ الٹنے کا ارادہ کر رہے تھے کہ ایک ہزیمت خوردہ، جاہ طلب اور طالع آزما عورت بے شمار مسلح مریدوں سمیت اس کے ساتھ آملی۔ اس کی آمد یقیناً خطرناک تھی۔ ایک بیان کے مطابق اس عجیب و غریب جوڑے کا آپس میں سمجھوتا ہوگیا۔ انہوں نے ایک دوسرے کے نصب العین کا اعتراف کیا اور اپنے دینی اور دنیوی مفاد کو مشترک بنانے کا تہیہ کر لیا۔ ان کی آپس میں شادی ہوگئی اور سجاح مسیلمہ کے گھر میں اس کی دردناک موت کے وقت تک آباد رہی۔ الطبری

نے اس شادی کے متعلق تفصیلات بیان کی ہیں۔ روایات کی رو سے اس شادی کا جشن اسی چار دیواری والے باغ میں رچایا گیا جہاں مسیلمہ کی موت واقع ہوئی تھی۔

ان کے اجتماع کی دوسری تفصیلات یہ ہیں: مسیلمہ نے سجاح کو اپنے حبالۂ عقد میں لا کر اس سے قطع تعلق کر لیا اور وہ اپنے مریدوں کے پاس لوٹ آئی۔ سجاح کے مسیلمہ سے تعلقات کا کچھ بھی نتیجہ ہو، اس کی اپنی زندگی یا تو مسیلمہ کی زندگی میں مدغم ہوگئی یا ہزیمت کی وجہ سے قبل از وقت اس کا خاتمہ ہوگیا۔ ہمیں اس کے احوال حیات کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ جملہ روایات کے مطابق وہ اپنے مقامی قبیلے کی طرف مراجعت کر گئی اور ان میں گمنامی کی زندگی بسر کرنے لگی۔ ابن الکلبی کی روایات کے مطابق اس نے تائب ہو کر اس وقت مذہب اسلام اختیار کیا جب اس کے خاندان نے بصرے میں آباد ہونے کا فیصلہ کیا، جو بنو امیہ کے تحت تمیم کا صدر مقام بن گیا تھا۔ وہاں اس نے سکونت اختیار کی اور مسلمان ہونے کی حالت میں وہیں وفات پائی اور باقاعدہ اسلامی طریق پر اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔

مآخذ: (۱) الطبری (طبع ڈخویہ)، ۱: ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰؛ (۲) البلاذری (طبع ڈخویہ)، ص ۹۹ تا ۱۰۰؛ (۳) الاغانی، ۱۸: ۱۶۵؛ (۴) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲: ۷۳؛ (۵) تاریخ الخمیس، ۲: ۱۵۹؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ۔

○

سَجّادہ: (ع، جمع: سجادات و سجاجید)، مصلّٰی، جاے نماز۔ یہ لفظ نہ تو قرآن مجید میں ملتا ہے اور نہ صحاح ستہ میں ہے، تاہم اس چیز سے لوگ ابتدائی عہد ہی سے متعارف تھے، جیسا کہ ان احادیث سے پتا چلتا ہے جن کا حوالہ آگے آئے گا۔ حدیث میں اکثر اس کا ذکر آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اصحاب سمیت مدینہ منورہ کی مسجد مبارک کے فرش پر موسلادھار بارش کے بعد نماز ادا فرمائی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ناک اور سر مبارک کیچڑ سے لت پت ہوگئے (مثلاً البخاری، کتاب الاذان، باب ۱۳۵ و ۱۵۱)۔ کئی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی مذکور ہے (کہ بخلاف دوسرے پیغمبروں کے) ساری زمین میرے لیے مسجد (اور طاہر و مطہر) بنادی گئی ہے (مثلاً البخاری: کتاب التیمم، باب ۱)۔ الترمذی (کتاب الصلوۃ، باب ۱۳۰) سے بھی ہمیں پتا چلتا ہے کہ بعض فقہا خشک و خالی زمین پر نماز ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور مصر جدید اور مراکش میں چھوٹے فرقوں کے لوگ نماز کے لیے چٹائیاں قطعاً استعمال نہیں کرتے۔

ایک صحیح حدیث ہمارے سامنے مندرجہ ذیل تصویر پیش کرتی ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے لبادہ (مبارک) پر یوں نماز ادا کرتے ہیں کہ سجدے کے دوران میں اپنے بازوؤں کو زمین کی تمازت سے بچانے کے لیے لبادے کی ایک آستین کو استعمال کرتے ہیں اور اپنے گھٹنوں کو لبادے کے ایک سرے سے اور اپنی پیشانی مبارک کو عمامہ یا قلنسوہ کے ذریعے بچاتے ہیں (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۲ و ۲۳)۔ مسلم کی بیان کردہ عبارت کے ضمن میں النووی کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کسی کا اپنے پہننے کے کپڑوں پر سجدہ کرنا منع ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (الصحیح، کتاب الصلوۃ، باب ۲۲) فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے "فراش" پر نماز ادا فرمائی۔

حدیث سے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ نماز چٹائیوں پر بھی ادا کی جاتی تھی۔ مثلاً الترمذی، کتاب الصلوۃ، باب ۱۳۱، جہاں ایک بساط کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد کی عبارت میں یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ بساط کھجور کے پتوں (جرید النخل) سے بنی جاتی تھی۔ الترمذیؒ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ بہت سے علما نماز طنفسہ یا بساط پر پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں، کھجور کے پتوں کی بنی ہوئی اسی طرح کی ایک چٹائی جس پر نماز ادا کی جاتی تھی، حصیر کہلاتی ہے (مثلاً البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۰)۔ النوویؒ فرماتے ہیں فقہا کا یہ عام فتوی ہے کہ ہر اس چیز پر جو زمین سے اگتی ہے، نماز ادا کرنا جائز ہے۔ بہر حال ابوداوٗدؒ سے یہ چیز صاف ظاہر ہے (کتاب الصلوۃ، باب ۹۱) کہ تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے آخر میں جانوروں کا رنگا ہوا چمڑا استعمال ہونے لگا تھا، جسے فروۂ مصبوغہ کہتے تھے۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ ہم اس کا ذکر اکثر سنتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الخمرۃ پر بھی نماز پڑھی (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۲۱، مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۲۷۰)۔ معلوم ہوتا ہے کہ الخمرۃ اور حصیر میں اس جنس کی وجہ سے کوئی فرق نہیں، جس کے وہ بنے ہوئے ہوتے تھے، بلکہ فرق صرف ناپ کا تھا۔ محمد بن عبداللہ العلوی نے ابن ماجہ کے حواشی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی رو سے (کتاب الاقامہ، باب ۶۳، ۶۴) الخمرۃ پر صرف اسی قدر گنجائش ہوتی تھی کہ اس پر سجدہ ہوسکے، جب کہ حصیر کی لمبائی قد آدم کے برابر ہوتی تھی۔ لفظ سجادہ صحاح کی تدوین کے سو سال بعد دیکھنے میں آیا ہے۔ الجوہری نے الصحاح (بذیل مادہ) میں وضاحت سے بیان کیا ہے کہ سجادہ اور الخمرۃ دو مترادف الفاظ ہیں۔ Dozy نے اپنے تکملہ میں الف لیلہ اور ابن بطوطہ سے کئی اقتباسات پیش کیے ہیں، ابن بطوطہ نے قاہرہ کے کسی "زاویئے" کے رہنے والوں کے رسم و رواج کے بارے میں لکھا ہے کہ جمعے کے روز وہ تمام کے تمام مسجد میں چلے گئے، جہاں ایک ملازم نے ان میں سے ہر ایک کی جاے نماز بچھا رکھی تھی (طبع پیرس، ۱: ۷۳، دیکھیے ۷۲)۔ کوئی وقت تھا کہ مکے میں ہر شخص مسجد حرام میں مصلے پر نماز پڑھتا تھا۔ عام طور پر یہ ایک چھوٹا سا قالین ہوتا تھا جس پر آسانی سے سجدہ ہوسکے۔ نماز کے بعد اسے لپیٹ کر کندھے پر رکھ کر لے جاتے تھے۔ امیر لوگ بعض اوقات اپنے اپنے مصلے مسجد کے ملازم کی تحویل میں دے دیتے تھے، لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں تھا۔ بعض اوقات جاے نماز کے بجاے تولیا بھی استعمال کرلیا جاتا تھا، مثلاً وہ تولیا جس سے وضو کے بعد ہاتھ منہ کو خشک کیا جاتا ہے۔ قالینوں کی دھاریاں یا خطوط کسی خاص تناسب (Symmetry) سے نہیں بنائے جاتے، البتہ ان کا رخ ان کے چھوٹے ضلع کی طرف ہوتا ہے اور وہ طرف قبلے [رک بآں] کا رخ بتاتی ہے۔

مراکش میں معمولی درجے کے لوگ جاے نماز استعمال نہیں کرتے، اوسط درجے کے لوگ نرم گدے (لبدہ) جیسے نمدے پسند کرتے ہیں، جن کا ناپ اتنا ہو کہ ان پر سجدہ ہوسکے، فقہا انہیں خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جو ان کا امتیازی نشان بن گئے ہیں، وہ انہیں دہرا کرکے اپنے بازوؤں کے نیچے دبا کر جہاں جاتے ہیں بڑے ٹھاٹھ سے اٹھائے پھرتے ہیں اور ان پر بیٹھ جاتے ہیں۔ الجزائر میں مصلی شاذ ہی استعمال ہوتا ہے، مگر شیوخ طریقت اور مرابطون کے ہاں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں عام طور پر بکریوں اور ہرنوں کی معمولی کھالوں کے سجادے استعمال میں آتے ہیں۔ گاہے گاہے حاجی لوگ مکے سے اس قسم کے سجادے اپنے ساتھ لے آتے ہیں جن کا ذکر C.Snouck Hurgronje کی زبانی اوپر ہو چکا ہے۔ آج کل اکثر ان نمدوں کی درآمد یورپ سے ہوتی ہے۔

Snouck Hurgronje نے جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) وغیرہ کے عام رسم و رواج کا ذکر کیا ہے۔ بہت سی لمبی مگر کم چوڑی چٹائیاں اور قالین نماز کے شروع ہونے سے پہلے مسجد کے فرش پر چوڑائی کے رخ بچھا دیئے جاتے ہیں۔ نماز ختم ہونے کے بعد انہیں لپیٹ کر ایک طرف رکھ دیا جاتا ہے، لیکن یہاں کا یہ بھی عام دستور ہے کہ ہر شخص اپنی چٹائی مسجد میں لے کر آتا ہے۔

مذہبی اداروں اور درویشوں کے سلسلوں میں سجادے نے ایک خاص اہمیت اختیار کر لی ہے۔ سلسلہ ہاے طریقت میں، کم از کم مصر میں تو لفظ شیخ السّجادہ کا اطلاق کسی حد تک بالالتزام سلسلے کے شیخ پر ہوتا ہے۔ پاک و ہند میں بھی سجادہ نشین امیر طریقت کے لیے مستعمل ہے۔

ان معاشروں کی اصطلاح میں سجادہ (دیکھیے اوپر) بساط اور اس قسم کے دوسرے الفاظ کا بدل واقع ہوا ہے جو دوسری زبانوں میں بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ شیخ رسم اللّٰہ کے دوران میں اس سجادے پر بیٹھتا ہے اور بساط الطّریقہ کی ترکیب بتاتی ہے کہ سجادے سے مراد کسی حد تک تمام سلسلے کا تخت ہے۔ رسم اللہ کے شروع ہونے سے پہلے نقیب اسے بچھا دیتا ہے، جس کا یہ فرض منصبی ہے۔ شیخ حسب آداب سلسلہ اس پر بیٹھ جاتا ہے، گویا اس لپٹے ہوئے سجادے کی مہر ٹوٹ گئی اور وہ رسمی طور پر صاحب سجادہ کے لیے قابل استعمال ہوگیا۔ اس کے برعکس وہ امیدوار جس کی خاطر یہ رسم ادا کی جارہی ہو بساط الجمع پر کھڑا ہوتا ہے۔

متصوفانہ تاویلات کے تمام سلسلے کا سجادے یا بساط سے بڑا تعلق ہے۔ ایک جاندار کی طرح اس کی طرف بھی سر اور پاؤں وغیرہ منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس کے چار حروف ہیں، جن کا تعلق عناصر سے ہے۔ سجادے کو راہ نجات اور اقرار توحید کو سجادہ ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس جنس کی تفصیلات جس سے مختلف لوگوں کے سجادے تیار ہوتے تھے یا ہوتے ہیں اور ان کے رنگوں کی تفاصیل بھی کتابوں میں موجود ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سحر : رک بہ علم سحر و آ آ آ۔

○

سعد بن ابی وقاص (رضی اللہ عنہ) : ابو اسحٰق، القرشی، الزہری المکی، عشرہ مبشرہ میں شامل ایک صحابی اور نامور سپہ سالار۔ ان کے والد کا پورا نام مالک بن وہیب یا اہیب بن عبد مناف بن زہرہ بن کلاب بن مرۃ تھا۔ سعد سترہ سال کی عمر میں اسلام لے آئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قدیم ترین اور محبوب اصحاب میں سے تھے، (احمد بن حنبل، ۱۹۳۱ء، ۲، ۲۲۲)۔ وہ نہ صرف غزوۂ بدر اور غزوۂ احد میں شریک ہوے، بلکہ بعد کے تمام غزوات میں بھی شریک ہوتے رہے۔ جب حضرت خالدؓ بن الولید کے جانے کے بعد الحیرہ میں المثنی بن حارثہؓ نے فوج کی قیادت سنبھالی اور اہل ایران کے ساتھ تصادم کے خطرے کی بنا پر حضرت عمرؓ سے کمک کا مطالبہ کیا تو حضرت عمرؓ پہلے خود فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لینے پر آمادہ ہوگئے، مگر آخر کار حضرت عمرؓ نے سعدؓ کو سپہ سالار اعظم کا عہدہ سونپ دیا۔ حضرت سعدؓ نے ایک بہت بڑی فوج کے ساتھ ایرانیوں پر چڑھائی کی اور القادسیہ کے مقام پر، جو ایران اور عرب کی سرحد پر واقع تھا، خیمہ زن ہوگئے۔ یہاں غالباً ۱۶ھ کے نصف اول (۶۳۷ء کے موسم گرما) میں بڑے گھمسان کا رن پڑا۔ یہ لڑائی کئی دن جاری رہی۔ حضرت سعدؓ بیماری کی وجہ سے اس جنگ میں ذاتی طور پر حصہ لینے سے معذور رہے، لیکن وہ جنگی نقل و حرکت کے متعلق برابر ہدایات دیتے رہے، جو عربوں کے دستور کے لحاظ سے بالکل نئی بات تھی۔ ساسانی سردار رستم کے قتل کے بعد لڑائی ختم ہوگئی اور ایرانیوں کو شکست ہوئی۔ اس کے بعد مسلمان تمام عراق عرب پر قابض ہوگئے۔ ایرانی زیادہ عرصے تک المدائن پر بھی قابض نہ رہ سکے جو دریاے دجلہ کے مشرق میں واقع صوبوں کا دارالحکومت تھا۔ نوجوان ساسانی بادشاہ یزدگرد کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی اور وہ اپنا دارالحکومت سعدؓ کے لیے خالی چھوڑ گیا۔ جب حضرت سعدؓ شہر میں داخل ہوے تو انھوں نے بے شمار مال غنیمت حاصل کیا اور وقتی طور پر المدائن کو اپنا صدر مقام بنایا۔ اسی سال کے آخر میں ان کے بھتیجے ہاشم بن عتبہ بن ابی وقاص نے ایرانیوں کو بار دیگر جلولاء کے مقام پر تباہ کن شکست دی، نیز کوفے کا سنگ بنیاد بھی اسی زمانے میں رکھا گیا۔ ۲۰ھ/۶۴۰-۶۴۱ء میں سعدؓ کو ان کے منصب سے برخاست کر دیا گیا، کیونکہ متلوّن مزاج اور شورش پسند اہل کوفہ نے مل کر ان پر جابر اور متشدد ہونے کا الزام لگایا تھا، تاہم خلیفۃ المسلمین کے حکم سے محمد بن مسلمہ جب سعدؓ کے منصبی کام اور طرز عمل کی تحقیق کے لیے کوفے گئے تو صرف ایک یا دو آدمیوں نے ان کے خلاف کچھ کہنے کی جرات کی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کی عظیم الشان فوجی اور انتظامی خدمات کا شایان شان اعتراف کیا، پھر جب حضرت عمرؓ بستر مرگ پر تھے اور آپ نے تین دن کے اندر اندر نئے خلیفہ کے انتخاب کے لیے چھے اصحاب کبار کو منتخب کیا تو ان میں سے ایک حضرت سعدؓ بھی تھے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر خود سعدؓ کو نہ چنا گیا تو وہ ہونے والے خلیفہ سے سفارش کریں گے کہ تلافی مافات کے طور پر سعدؓ کو پھر حاکم بنا دیا جائے، کیونکہ وہ نااہلیت یا غداری کی بنا پر اپنے عہدے سے معزول نہیں کیے گئے تھے۔ اس اشارے پر عمل کرتے ہوے حضرت عثمانؓ نے ۲۵ھ/۶۴۵-۶۴۶ء میں انہیں کوفے کی گورنری پر بحال کر دیا، لیکن اس عہدے پر تھوڑے عرصے مامور رہنے کے بعد پھر برخاست کر دیا گیا اور ان کی جگہ الولید بن عقبہ بن ابی معیط کو دے دی گئی۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت سعدؓ سے درخواست کی گئی کہ وہ بھی دعوی خلافت کریں، مگر انھوں نے انکار کر دیا، کیونکہ وہ اب سکون کی زندگی بسر کرنے کے خواہشمند تھے۔ وہ حضرت عثمانؓ کے قاتلوں

سے قصاص لینے کے لیے بھی کسی اقدام کی طرف مائل نہ ہوے۔ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ منتخب ہوے، تو حضرت سعدؓ سیاسی اور عسکری زندگی سے کنارہ کش ہو کر اپنی جاگیر واقع العقیق میں خانہ نشین ہوگئے، جہاں انہوں نے تا دم وفات سیاست سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کی (مسلم: زہد، حدیث ۱۱)۔ عام روایت کی بنا پر انہوں نے ۵۰ھ/۶۷۰-۶۷۱ء میں تقریباً ستر برس کی عمر میں وفات پائی۔ وہ مدینہ منورہ کے قبرستان جنت البقیع میں دفن ہوے۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau، ۳/ ۱: ۹۷ بعد، ۶: ۶؛ (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۴) الطبری طبع ڈخویہ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، بمدد اشاریہ؛ (۶) وہی مصنف: اسد الغابہ، ۲: ۲۹۰؛ (۷) ابن حجر، الاصابہ، ج ۲، عدد ۴۰۸۶؛ (۸) عبدالحمید السحار: سعدؓ بن ابی وقاص۔

○

سَعْدؓ بن عُبَادة : بن دُلَیم بن حارثہ بن ابی خزیمہ بن ثعلبہ بن طریف ابو قیس الانصاری الخزرجی، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مشہور اور سخی و جُوّاد صحابی۔ سعدؓ بڑے نامور اور متمول آدمی تھے اور ان چند افراد میں سے تھے جو زمانۂ جاہلیت میں عرب میں لکھنا جانتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ ایک عمدہ تیراک اور تیر انداز کی حیثیت سے بھی مشہور تھے۔ تاریخ اسلام میں ان کے نام کا ذکر پہلی بار العقبہ کے دوسرے اجلاس کی کاروائی میں آتا ہے۔ وہ ان نو خزرجیوں میں سے ہیں جو اس موقع پر نو مسلموں کے نقیب منتخب ہوے تھے۔ پھر وہ مکے والوں کے ہتھے چڑھ گئے اور انہوں نے ان کے ساتھ بہت برا سلوک کیا۔ دو مکی دوستوں کی مداخلت سے ان کی رہائی ہوئی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الابواء کے خلاف مہم پر تشریف لے گئے تو سعدؓ آپ کے نائب کی حیثیت سے مدینے میں پیچھے رہے۔ ایک صحیح روایت کے مطابق انہوں نے جنگ بدر میں شرکت نہ کی تھی۔ وہ جنگ احد میں موجود تھے، جہاں انہوں نے سعد بن معاذؓ سے مل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تیمارداری کی، جو مجروح ہوگئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دوسرے غزوات میں بھی وہ اسلام کے نہایت پرجوش مجاہد ثابت ہوے اور کئی مرتبہ عَلَم برداری کے فرائض سرانجام دیئے۔ انہیں سخاوت میں امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ قبیلہ بنو نضیر کے محاصرے کے دوران میں انہوں نے اپنے خرچ پر مسلمانوں میں کھجوریں تقسیم کیں۔ بنو قریظہ کا محاصرہ کرنے والی فوجوں کو انہوں نے سامان رسد بہم پہنچایا تھا۔ اور غزوۂ تبوک میں مسلمانوں کی امداد کے لیے خاص طور پر بڑا عطیہ دیا تھا۔ وہ ہر قیمت پر اسلام کی سربلندی کے خواہاں تھے اور جان پر کھیل جانے کے لیے بالکل تیار رہتے تھے، عبداللہ بن ابیّ کی وفات کے بعد حضرت سعدؓ خزرجیوں کے بلا مقابلہ سردار بن گئے۔ پھر جونہی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کی خبر مدینے میں مشہور ہوئی اوس اور خزرج کے قبائل جمع ہوے۔ سعد نے انہیں خطاب کر کے یہ ہدایت کی کہ انصار میں سے کسی ایک کو چن لیا جائے۔ حاضرین میں سے کثرت رائے ان لوگوں کی تھی جو فوراً ان کی بیعت کر لینے پر تیار تھے۔ پھر دوسرے صحابہ کرام بالخصوص حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح بھی وہاں تشریف لے گئے اور خاصی بحث و تمحیص اور تمام معاملات پر غور و خوض کرنے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی بیعت خلافت کی گئی۔ اس کے بعد سعدؓ سیاسی زندگی سے کنارہ کش ہوگئے اور بعد میں الحوارن شام کی طرف چلے گئے، جہاں آپ نے حضرت عمرؓ کے مسند خلافت پر بیٹھنے کے اڑھائی سال بعد، یعنی ۱۵ھ/۶۳۶-۶۳۷ء کے قریب وفات پائی۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: الطبقات (طبع Sachau)، ۳/۲: ۱۴۲ و ۵/۲: ۱۱۵ بعد؛ (۲) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، بمدد اشاریہ؛ (۳) الطبری (طبع ڈخویہ)، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: اسد الغابہ، ۲: ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۴۶۶؛ (۷) الواقدی، مترجمہ Wellhausen، بمدد اشاریہ؛ (۸) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۱: ۲۶۷ و ۲: ۱۳۶، ۱۳۷؛ (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد

اشاریہ.

○

سعدؓ بن معاذ : بن النعمان بن امرؤ القیس بن زید بن عبدالاشہل بن جشم الانصاری الاوسی، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جلیل القدر صحابی اور مدینہ منورہ میں اوس کے ایک بڑے قبیلے بنو عبدالاشہل کے نامور اور معزز سردار تھے۔ حضرت مصعبؓ بن عمیر نے حضرت سعدؓ کو اس وقت مشرف باسلام کیا جب اول الذکر یثرب کے بارہ حضرات کی معیت میں بیعت عقبۂ اولی کے بعد تبلیغ اسلام کے لیے یثرب میں تشریف لائے۔ مسلمان ہونے کے بعد حضرت سعدؓ نے اسلام کی نشر و اشاعت کے لیے بھرپور کوشش کی اور اپنے سارے قبیلے کو دائرہ اسلام میں داخل کر لیا۔ ابتدا ہی سے انھوں نے اسلام کے لیے بڑی گرم جوشی کا اظہار کیا اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم غزوۂ بواط پر روانہ ہوئے تو آپ نے حضرت سعدؓ (یا ایک دوسری روایت کے مطابق، الصائب بن عثمان بن مظعون) کو مدینے میں اپنا نائب مقرر کیا۔ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ جنگ بدر میں قبیلہ اوس کے علم بردار تھے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جنگ احد میں زخمی ہوگئے تو سعد بن عبادہؓ کی معیت میں وہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی امداد کے لیے روانہ ہوے۔ سعد بن عبادہؓ اور اسید بن حضیرؓ کی طرح حضرت سعد بن معاذؓ نے بھی غزوۂ خندق میں غطفان سے گفت و شنید کے خلاف رائے دی، لیکن اس کے فوراً بعد ہی ایک مشرک کے تیر سے ان کا ہاتھ بری طرح زخمی ہوگیا۔ حضرت سعدؓ اس زخم سے کچھ مدت بیمار رہے۔ بالآخر اسی زخم سے وہ شہید ہوگئے۔ قریش مکہ اور ان کے حلیف قبائل کی پسپائی کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے منبع فساد قبیلہ قریظہ کو سزا دینے کی ٹھان لی، کیونکہ ان لوگوں نے عہد شکنی اور غداری کی تھی۔ جب آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کے خلاف اقدام کرنا چاہا تو بنو قریظہ نے حضرت سعدؓ بن معاذ کو ثالث تسلیم کر کے یہ اعلان کر دیا کہ وہ جو فیصلہ کریں انھیں منظور ہوگا۔ اس موقع پر حضرت سعدؓ بن معاذ زخموں سے گھائل صاحب فراش تھے، حضرت سعدؓ کو بیماری کی حالت میں بنو قریظہ میں پہنچایا گیا۔ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور تمام حاضرین سے یہ وعدہ لینے کے بعد کہ ان کا فیصلہ غیر مشروط طور پر مانا جائے گا، یہ اعلان کیا کہ بنو قریظہ کے مردوں کو قتل کر دیا جائے، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کی جائداد تقسیم کر دی جائے۔ اس فیصلے کی دوسرے دن ہی تعمیل کر دی گئی۔ سعدؓ بن معاذؓ بھی اس کے جلد بعد اپنے زخم کی وجہ سے جان بحق ہوگئے۔ احادیث میں انھیں ایک بڑے مجاہد کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اور ان کا شمار اہل فتوی صحابہ میں ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت سعدؓ کی موت سے عرش عظیم جنبش میں آگیا ہے۔ حضرت سعدؓ کے بھائی حضرت عمرو بن معاذ غزوۂ احد میں شہید ہوے تھے۔

مآخذ : (۱) ابن سعد (طبع Sachau)، ۳/۲: ۲ تا ۱۳؛ (۲) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، ص ۲۹۰، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۳، ۴۴۵، ۶۷۴؛ (۳) الطبری (طبع ڈخویہ)، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: اسد الغابۃ، ص ۲۹۶ ببعد؛ (۶) ابن حجر: الاصابۃ، ج ۲، عدد ۴۰۹۶ (۳: ۸۷)؛ (۷) النووی (طبع Wüstenfeld)، بذیل مادہ؛ (۸) البلاذری: انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۹) ابن حزم: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ (بالخصوص ص ۱۹۳)؛ (۱۰) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۰۲ تا ۲۱۵.

○

سَعْدِیہ : (یا جَبّاویہ)، درویشوں کا ایک فرقہ، اپنے بانی سعدالدین الجباوی (یعنی المتوطن بہ جبا) کے نام سے موسوم ہوا (جبا، حوران اور دمشق کے درمیان واقع تھا)۔ الجباوی کی تاریخ وفات کہیں ۷۰۰ھ اور کہیں ۷۳۶ھ بیان کی جاتی ہے۔ اس کے متعلق جو تفصیلات معلوم ہوئی ہیں وہ سراسر افسانوی ہیں۔ خلاصۃ الاثر (۱: ۳۴)، کے مطابق اس کے والد شیخ یونس الشیبانی ایک متقی بزرگ تھے۔ الجباوی نے اپنے عہد شباب میں والد سے سرتابی کی اور حوران میں ڈاکوؤں کی جماعت کا سرغنہ بن گیا۔ آخر کار والد کی دعا سے کشف ہوا، جس سے اس کی

اصلاح احوال ہوگئی۔ ایک مصنف کے مطابق، الجباوی نے انتہائی زہد و تقشف کی زندگی اختیار کر لی تھی۔ اس نے بیت اللہ اور متعدد دوسرے مقامات مقدسہ کی زیارت کی اور شام واپس آکر دمشق میں ایک سلسلہ طریقت کی بنیاد رکھی، جو اگرچہ اسی کے نام سے موسوم ہے تاہم اس کا سلسلہ حضرات جنید، سری السقطیؒ اور معروف الکرخیؒ سے ہو کر ائمہ اہل بیت تک پہنچتا ہے۔

خلاصۃ الاثر سے یہ پتا چلتا ہے کہ بنو سعد الدین دمشق میں ایک (طائفہ) کی حیثیت میں نمودار ہوئے۔ وہ اپنے تقویٰ کی وجہ سے بہت مشہور تھے اور مسجد اموی میں جمعہ کی نماز کے بعد ذکر کیا کرتے تھے۔ محلہ قبیبات میں ان کا ایک زاویہ تھا، جس کی نسبت سے بانی سلسلہ کے جانشینوں نے قبیباتی (۱: ۴۳ اور ۲: ۲۰۸) کا نام اختیار کیا تھا۔ ۹۸۶ھ میں محمد المعروف بہ ابن سعد الدین اس فرقے کا شیخ بنا (کتاب مذکور، ۴: ۱۶۰ بعد)۔ اس کی سوانح حیات میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ اس سلسلے کا آغاز اسی کی ذات سے ہوا، کیونکہ اس میں درج ہے کہ اس نے تاجر کی حیثیت سے اپنی زندگی کا آغاز کیا تھا۔ اس کے بعد مکہ معظمہ میں محیرالعقول طریق سے اس کی زندگی میں انقلاب پیدا ہو گیا۔ اس کا ایک بھائی بھی اس کا شریک کار تھا اور انھوں نے آپس میں اپنے فرائض بانٹ لیے تھے، لیکن بہت جلد خانگی تنازعات کی وجہ سے محمد بلا شرکت غیرے اس فرقے کا شیخ بن گیا۔ اس حیثیت سے اس نے بے شمار دولت اکٹھی کر لی اور دمشق میں اس کا غیر معمولی اثر و رسوخ بھی پیدا ہو گیا۔ اس نے ۱۰۲۰ھ میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا سعد الدین اس کا جانشین ہوا، جس نے ۱۰۳۶ھ میں حج کو جاتے ہوئے داعی اجل کو لبیک کہا۔ Depont اور Coppolani نے قسطنطنیہ اور اس کے قرب و جوار میں اس فرقے کے زاویوں کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ وہ سعدیہ کو رفاعیہ کی ایک شاخ تصور کرتے ہیں، لیکن براؤن J.P.Brown کے مآخذ اسے اصل فرقہ بتاتے ہیں، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ زمانی ترتیب میں یہ رفاعیہ کے بعد آتا ہے۔ اس کی روایت ہے (ص ۵۶) کہ فرقہ سعدیہ کی ٹوپیوں میں بارہ ترک Turks ہوتے ہیں، وہ زرد رنگ کی پگڑیاں باندھتے ہیں اور پا پیادہ رسم ادا کرتے ہیں، اس ٹوپی کے کپڑے کی چھ کلیاں ہوتی ہیں (ص ۲۱۴)، وہ سر پر لمبے لمبے بال رکھتے ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس سانپوں کو مسخر کرنے کے لیے کوئی خاص طاقت موجود ہوتی ہے۔

یہ فرقہ مصر میں خاصی تعداد میں موجود تھا اور "مولد" کی رات سے ایک دن پہلے ایک رسم ادا کی جاتی تھی، جسے دوسہ dosa کہا جاتا تھا۔ اس میں اس فرقے کا شیخ ایک گھوڑے پر سوار ہوتا، جو درویشوں کی پشت پر چلتا تھا۔ یہ درویش اس مقصد کے لیے زمین پر منہ کے بل لیٹ جاتے تھے۔ عام خیال یہ تھا کہ ان میں سے کسی کو بھی اس کی وجہ سے کوئی تکلیف نہیں پہنچتی تھی۔ اس رسم کو خدیو توفیق نے بند کر دیا۔ دوسہ کے بعد ذکر کیا جانے لگا۔ جس میں الفاظ کی مقررہ ترتیب "اللہ حی" اور "یا دائم" تھی۔

رسم دوسہ بہت قدیم عہد کے صوفیوں کی کرامات کے مشابہ ہے، جو مختلف طریقوں سے خرق عادت باتوں کا اظہار کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجبرتی کے سوا کسی مصری مؤرخ نے اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔

تصوف پر لکھنے والوں نے اس فرقے کی طرف بہت ہی کم توجہ کی ہے، اگرچہ کتاب جامع الاصول میں اس کے اصول و ضوابط اور رسوم کی تفصیل دیئے بغیر اس کا اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقے کا آغاز ٹونے ٹوٹکے سے ہوا ہوگا اور پھر بتدریج یہ صوفیوں کا ایک فرقہ بن گیا ہوگا۔

مآخذ : (۱) المحبی: خلاصۃ الاثر، قاہرہ ۱۲۸۴ھ؛ (۲) E.W.Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۳) J.P.Brown: *The Dervishes*، لنڈن ۱۸۸۶ء۔

○

سَعْی : (ع)، سعی یسعی سے مصدر سَعْیٌ ہے۔ سَعْیٌ کے لغوی معانی ہیں تیز چلنا، آہستہ آہستہ دوڑنا (مگر سرپٹ دوڑنے سے کم تر رفتار)، الزجاج کے نزدیک ہر کام میں ذوق و شوق، کوشش، عمل اور سرگرمی کو سعی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لفظ سعی، عام طور پر مجازاً اچھے یا برے کام کے لیے کوشش اور

سرگرمی کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اکثر اوقات افعال محمودہ کے لیے آتا ہے اور اہل فضل و شرف کے مآثر اور کارہائے نمایاں کو مساعی کا نام دیا جاتا ہے (الراغب: المفردات، لسان العرب، تاج العروس، بذیل مادہ)۔ لفظ سعی اصطلاحی معنوں میں عمرہ یا حج کے مناسک کے سلسلے میں صفا اور مروہ کے درمیان تیز چلنے کے لیے مخصوص ہے۔ جب عمرہ یا حج کرنے والا کعبہ کا طواف کر چکے، حجر اسود کو آخری بوسہ دے چکے اور آب زمزم پی چکے تو وہ مسجد الحرام سے باہر جانے کے لیے باب الصفا میں سے نکلتے وقت اپنا بایاں قدم باہر رکھے۔ بعد ازاں وہ صفا کی سیڑھیوں پر چڑھے جو باب الصفا سے تقریباً پچاس گز کے فاصلے پر ہیں۔ سیڑھیوں پر کھڑے ہو کر وہ قبلہ رو ہو جائے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھا کر اور ہتھیلیوں کو آسمان کی طرف کر کے دعا کرے۔ صفا اور ایک دوسری چھوٹی سی پہاڑی مروہ کے درمیان ایک دوردیہ چوڑی سی سڑک ہے۔ یہ سعی یعنی دوڑنے کی جگہ ہے، جہاں حجاج دوڑنے کے مناسک ادا کرتے ہیں۔ سعی کرنے والا اپنی معمولی رفتار سے چل کر وادی کے ساتھ نشیب (میل) تک آتا ہے، جس کی نشان دہی کے لیے سبز رنگ کے چار ستون بنے ہوئے ہیں اور ان پر سبز رنگ کی ٹیوب لائٹس نصب ہیں۔ اس مقام کو عبور کرنے کے لیے اسے اپنی رفتار قدرے تیز کرنا پڑتی ہے، جسے ہرولہ کہتے ہیں (ہرولہ طواف کے رمل کی طرح ہے۔ یہ حکم مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے نہیں)۔ پھر آہستہ آہستہ چل کر وہ مروہ پر پہنچ جاتا ہے، جس پر صفا کی مانند دعا کرتا ہے۔ اب اس نے سعی کے سات چکروں (اشواط) میں سے ایک چکر (شوط) پورا کر لیا کہ سعی ایسے ہی سات چکروں پر مشتمل ہے۔ عام طور پر سعی کے بعد احرام کھول دیتے ہیں اور بال کتوا دیئے یا منڈوا دیئے جاتے ہیں۔

حضرت ہاجرہ، جنہیں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہاں بسایا تھا، اپنے ننھے بچے حضرت اسمٰعیل کو پیاس سے تڑپتا دیکھ کر عالم یاس و اضطراب میں پانی کی تلاش میں صفا پہاڑی سے مروہ پہاڑی تک تیز تیز چلتے اور کبھی دوڑتے ہوئے سات مرتبہ آئی گئیں۔ ان کا یہ فعل اللہ تعالی کو اتنا پسند آیا کہ حج کے ارکان میں سات مرتبہ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا ضروری قرار دیا گیا (تفصیلات کے لیے رک بہ حج و کعبہ)۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۱۵۸؛ (۲) کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۳) مختلف سفرنامے، (۴) کتب متعلقہ حج۔

○

اَلسَّکِیْنَۃ : عربی، عبرانی اور سریانی کا ایک مشترک لفظ، جس کے معنی عربی میں اطمینان، سکون اور وقار کے ہیں۔ عبرانی میں "شکینا" سے مراد (خالص روحانی معنوں میں) "ذات باری تعالی کی موجودگی" ہے، جس کا اظہار بعض اوقات آگ، بادل یا روشنی ایسی علامت سے ہوتا ہے اور اس کا ادراک حواس سے ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے کہ طالوت کی بادشاہی کا ایک نشان تابوت ہے: (۲ [البقرۃ]: ۲۴۸)، اس میں تمہارے رب کی طرف سے سکینہ (تسلی کا سامان) ہے۔ امام راغب کہتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ سکینہ ایک فرشتہ ہے، جو مؤمن کے دل کو تسکین دیتا ہے اور حفاظت کرتا ہے، جیسے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: فرشتہ سکینہ حضرت عمرؓ کی زبان سے بولتا ہے۔ بقول امام راغبؒ عقل کو بھی سکینہ کہا جاتا ہے، جب یہ شہوات کے میلان کو کم کر دیتی ہے (المفردات)۔ بعض مفسرین سکینہ کو حیوان ایسی مخلوق سمجھتے ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر، ۲: ۳۸۵ بعد، لسان العرب)، مگر امام سیوطی اور سید رشید رضا کہتے ہیں کہ یہ بات غلط نظر آتی ہے، اور اسے صحیح نہیں سمجھنا چاہیے۔ حدیث میں سکینہ سے مراد سکینت اور وقار ہے (مثلاً البخاری: الصحیح، کتاب بدء الخلق، باب ۱۵)، پھر سکون و طمانیت بوقت نماز (البخاری، کتاب الجمعہ، باب ۱۸) یا بوقت "افاضہ" (البخاری، کتاب الحج، باب ۹۴)۔ جب قرآن مجید کی تلاوت کی جائے تو اس کی برکت سے سکینہ و ملائکہ کا نزول ہوتا ہے (البخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۱، ۱۸) مستشرقین کا یہ خیال کہ قرآن مجید میں یہ لفظ عبرانی سے مستعار ہے، صحیح نہیں۔ عربی میں اس لفظ کا استعمال عام ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ سکن)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

سَلَام : عربی زبان کا مصدر ہے، جو مصدری معنی ہونے کے علاوہ بطور اسم بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کے متعدد معنی ہیں: (۱) براءت؛ (۲) متارکہ (ترک جنگ) یا صلح؛ (۳) میانہ روی و اعتدال وغیرہ (لسان العرب و تاج العروس، زیر مادہ سلم)، سلام کے دیگر مترادف سلامۃ، سَلَام، سَلْم اور سِلْم ہیں، جو بطور مصدر یا اسم مندرجہ بالا معانی میں سے اکثر کے لیے مستعمل ہیں، اسی سے اسلام اور تسلیم مشتق ہیں۔ عربی میں سلام کرنے یا نماز کے اختتام پر سلام کو تسلیمہ کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں یہ لفظ ۳۵ آیات میں تنکیر (سلام) اور تعریف (السلام) دونوں شکلوں میں مختلف معانی کے لیے وارد ہوا ہے: (۱) تحیہ کے لیے، جیسے (۱۰[یونس]:۱۰)، یعنی اہل جنت ایک دوسرے کو لفظ سلام سے تحیہ پیش کریں گے؛ (۲) بطور تبریک یا خوش آمدید، جیسے (۱۳[الرعد]:۲۴)، یعنی دنیا میں صبر کرنے والوں کو بطور تبریک یا خوش آمدید کہا جائے گا کہ تم پر سلام ہو کہ تم نے صبر کیا اب دار آخرت تمہارے لیے بہت عمدہ ٹھکانا ہوگا؛ (۳) السلام اللہ کے اسمائے حسنی میں سے ایک اسم کے طور بھی آیا ہے: (۵۹[الحشر]:۲۳) اور علما نے اس کے معنی یہ بتائے ہیں کہ "وہ ذات جو ان لواحق حادثہ سے پاک ہے جو مخلوق کو لاحق ہوتے رہتے ہیں جیسے عیوب، آفات اور فنا وغیرہ" (النہایہ، ۲: ۱۹۱ بعد؛ مفردات القرآن، ۲: ۱۷ بعد).

سلام کا احسن طریقہ یہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے کہے "السّلامُ علیکم" (تم پر سلامتی ہو) تو جواب میں کہا جائے "وعلیکم السّلام و رحمۃ اللہ" (تم پر سلامتی اور اللہ کی رحمت ہو)۔ اور اگر پہلا شخص "ورحمۃ اللہ" کا اضافہ بھی کر دے تو دوسرا شخص بھی کہے "وبرکاتہ" (اور اللہ کی برکتیں بھی تم پر ہوں)، کیونکہ اللہ تعالی کے فرمان (۴ النساء: ۸۶۔ اگر تمھیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر کلمے سے اس کا جواب دو) کا بھی یہی منشا ہے اور اس لیے بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جب ایک صحابی نے کہا "السّلامُ علیک" تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا "وعلیک السّلام و رحمۃ اللہ" اور جب ایک صحابی نے السّلام علیک ورحمۃ اللہ کہا تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں "وعلیک السّلام و رحمۃ اللہ و برکاتہ" فرمایا، لیکن جب ایک شخص نے کہا "السّلام علیک و رحمۃ اللہ و برکاتہ" تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں صرف "وعلیک" فرما دیا۔ وہ شخص سورہ نساء کی مذکورہ آیت پڑھنے کے بعد کہنے لگا: یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تو مجھے ناقص جواب دیا ہے! آپ نے فرمایا چونکہ تم نے میرے لیے کوئی لفظ فضیلت باقی نہیں چھوڑا اس لیے میں نے ویسے ہی جواب دے دیا ہے (الکشاف، ۱: ۵۴۴) اور مناسب یہی ہے کہ سلام ہمیشہ ضمیر جمع کے ساتھ ہو (یعنی "علیک" کی بجائے "علیکم" کہا جائے)خواہ مخاطب واحد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس کے ساتھ ملائکہ (کراماً کاتبین) ہوتے ہیں اور ویسے بھی یہ طریقہ جمعیت امت اور اتحاد کا عکس پیش کرتا ہے (حوالۂ سابق)۔ اگر کوئی شخص کسی کا سلام لائے تو سلام بھیجنے والے اور لانے والے دونوں کو جواب میں شامل کیا جائے کیونکہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میرے والد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سلام کہتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جواب میں فرمایا "علیک و علی ابیک السلام" (تجھ پر اور ترے والد پر سلام ہو) (تفسیر القرطبی، ۵: ۳۰۱ بعد).

شرعی نقطۂ نظر سے سلام کرنا سنت ہے اور اس کا جواب فرض کفایہ ہے، یعنی اگر خطاب جماعت سے ہو تو ان میں سے بعض (یا ایک) کا جواب کافی ہے اور اگر مخاطب ایک ہو تو جواب فرض عین ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ سے یہی منقول ہے (الکشاف، ۱: ۵۴۴، روح المعانی، ۵: ۱۰۲ بعد)۔ ابن العربیؒ نے بیان کیا ہے کہ جان پہچان ہو تو سلام فرض ہے اور اگر واقفیت نہ ہو تو سنت ہے۔ حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "کیا میں تمھیں ایسی چیز نہ بتاؤں جس سے تمہاری باہمی محبت میں اضافہ ہوگا؟ آپس میں سلام کو عام کرو!" (تفسیر القرطبی، ۵: ۱۹۹)،

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ سلم؛ (۲) مرتضی الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ سلم؛ (۳) ابن درید: جمہرۃ اللغۃ، حیدر آباد دکن ۱۹۳۳ء؛ (۴) ابن الاثیر: النہایہ، زیر مادہ سلم؛ (۵) الزمخشری: الفائق، قاہرہ بلا تاریخ،

(۶)وہی مصنف: الکشاف، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۷)البیضاوی: تفسیر، لائپزگ ۱۸۴۴ء؛ (۸)ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۹)الطبری: تفسیر، قاہرہ بدوں تاریخ؛ (۱۰)القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

○

سَلْسَبِیْل : بہشت کے ایک چشمے کا نام، جس کا ذکر صرف ایک دفعہ قرآن مجید میں آیا ہے (۷۶ [الدھر]: ۱۸)۔

اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں ماہرین صرف و نحو کا اختلاف ہے۔ بعض اسے ثلاثی مجرد مادہ س۔ ب۔ ل سے مشتق سمجھتے ہیں اور بعض ایک پنج حرفی مادہ سے مشتق خیال کرتے ہیں جس کا (اس کی اپنی صورت تانیث کے ماسوا) یہ واحد اشتقاق ہے بعض اس لفظ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ "وہ جو گلے میں پھسل کر یا چپکے سے چلا جائے" (ینسل) گویا کہ اس کے اصلی حروف صرف س اور ل ہی تھے۔ ایک خیال یہ ہے کہ سلسبیل سل سبیلاً سے مشتق ہے (جس کے معنی ہیں راستا دریافت کر) اس لفظ کی تشریح "سل" یا "صاف و نرم" (جیسے کوئی مشروب) کے الفاظ سے کی گئی ہے، یعنی "جس میں کھردرا پن نہ ہو" "حلق میں آسانی سے اتر جائے۔" یہ لفظ دودھ، پانی اور شراب کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے، لیکن قرآن مجید میں اس کا اشارہ اس مشروب کی طرف سمجھا جاتا ہے جو مسلمانوں کو جنت میں ملے گا۔

مآخذ : مستند لغات اور تفاسیر قرآن مجید۔

○

سَلْمَان فارسیؓ : ایک مشہور صحابیؓ، کنیت ابو عبداللہ، معروف بہ سلمان الخیرؓ (ابن سعد: طبقات، ۴: ۷۵، اسد الغابۃ، ۲: ۳۲۸)۔ وہ اپنا نام سلمان بن اسلام بن اسلام بتایا کرتے تھے۔ ابن الاثیر نے سلسلۂ نام و نسب یہ لکھا ہے: مابہ ابن بوذخشان بن مورسلان بن بہبوذان بن فیروز بن سہرک۔ اولاد "آب الملک" سے تھے (اسد الغابۃ، ۲: ۳۲۸)۔ سلمان اصفہان کے قریہ "جی" (جیان، در یاقوت، ۲: ۱۷۰) یا رام ہرمز کے مضافات میں رہتے تھے (ابن سعد، ۴: ۷۵)۔ ان کے والد ایک آتش کدے کے مہتمم اور اچھی خاصی جاگیر کے مالک تھے۔ قصبہ جی کے لوگ آتش پرست تھے اور چتکبرے گھوڑے کی پوجا بھی کرتے (صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۱۵)، لیکن سلمان فارسی نے نہ آگ کی پرستش کی، نہ گھوڑے کو پوجا (اکمال الدین، ص ۱۶۵)۔

سلمان کی پرورش میں بڑی احتیاط برتی گئی، ان کے والد ان سے بہت محبت کرتے تھے اور انہیں گھر ہی میں رکھ کر تربیت کرتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ تعمیر مکان میں الجھ گئے (صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۱۱)، اپنی اراضی پر جانا ضروری تھا، اس لیے وہاں سلمان کو بھیجا اور جلد ہی واپس آنے کی تاکید کی۔ سلمانؓ نے راستے میں گرجے کے اندر عیسائیوں کو عبادت کرتے دیکھا۔ وہ اس میں کچھ یوں محو ہوے کہ گھر کی خبر نہ رہی۔ پھر ان لوگوں سے پوچھا کہ اس مذہب کی تعلیمات حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ ان لوگوں نے بتایا کہ عیسائیت کا مرکز شام ہے اور وہیں علما رہتے ہیں۔ یہ جواب سن کر سلمان گھر واپس آئے اور والد سے اراضی پر نہ جانے اور راستے میں گرجا جانے نیز اپنے تأثرات کا تذکرہ کیا۔ ان کے والد ناراض ہوے اور گھر سے ان کا نکلنا بند کر دیا۔ سلمان نے عیسائیوں کو اپنے سفر شام کے ارادے کی اطلاع دی اور پیغام بھجوایا کہ جب کوئی قافلہ شام جائے تو اطلاع دی جائے، میں بھی شریک سفر ہوں گا۔ عیسائیوں نے موقع پر اطلاع دی اور سلمان فارسیؓ اس قافلے کے ہمراہ عیسائیت کے مرکز (شام) پہنچے۔ متعدد راہبوں کی ریاضت دیکھی، ان کے علوم سیکھے اور علم و دانش کے تجربے حاصل کیے۔ انہیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عیسائیوں کی کتابوں میں ایک پیغمبر کی آمد کا تذکرہ ہے۔ اس پیغمبر کے ظہور کا خطہ ارض حجاز ہوگا۔ سلمان کے دل میں اس پیغمبر کی زیارت کی آرزو جاگزیں ہوگئی۔ وہ موصل (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۷۷)، نصیبین و عموریہ (صفۃ الصفوۃ، ۲: ۲۱۳) کے مختلف علاقوں سے ہوتے ہوئے "تہامہ" کے شوق میں حجاز کے لیے بنو کلب کے ایک قافلے کے ہمراہ روانہ ہوگئے۔ ان تاجروں نے نیک نفس، پرہیزگار سلمان کو کسی یہودی کے ہاتھ فروخت کر دیا۔

وادی القری اور مدینے کے ارد گرد سلمان کو کھجور کے باغ نظر آئے تو راہبوں کی وہ پیشین گوئیاں بھی یاد آئیں اور

امید کی راہ دکھائی دی کہ یہیں نبی آخرالزماں مبعوث ہوگا۔ آخر ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی قبا میں آمد کی خبر سنی۔ سلمان کچھ صدقے کی کھجوریں لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوے۔ اور علامات نبوت دیکھنے کے بعد، ایمان لے آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سلمانؓ کے خلوص و ایمان سے متاثر ہو کر انہیں یہودی کی غلامی سے معاوضہ ادا کر کے آزاد کرایا۔

الذہبی نے سلمانؓ کے یہودی مالک کا نام عثمان بن اشہل القرظی لکھا ہے اور آزادی کی تاریخ دو شنبہ ماہ جمادی الاولیٰ ہجرت کا پہلا سال بتائی ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۰۳)۔

سلمانؓ کو "مواخات" کے موقع پر ابوالدرداءؓ کا بھائی بنایا گیا تھا (ابوالدرداءؓ اور سلمانؓ کی مراسلت کے لیے دیکھیے الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۹۸)۔

۵ھ میں غزوۂ خندق کے موقع پر سلمان فارسیؓ ایک سرگرم مجاہد کی حیثیت سے تاریخ میں ابھرے۔ اس موقع پر سلمانؓ فارسی کے مشورے سے (ابن ہشام، الطبری، المسعودی، ابن سعد) خندق کھودنے کا اہتمام ہوا۔

سلمانؓ اصحاب صفہ کے رکن تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان سے طویل گفتگو فرماتے تھے، کبھی کبھی رات کی نشست میں غیر معمولی دیر بھی ہو جاتی تھی (اسد الغابہ، ۲: ۳۲۱)۔

حضرت عمرؓ نے حذیفہؓ بن یمان کے بعد سلمانؓ فارسی کو مدائن کا گورنر بنایا تھا (حیات القلوب، ج ۲، ص ۷۸۰؛ المسعودی، ۲: ص ۳۱۴)۔ سلمانؓ نے حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں مدائن ہی میں وفات پائی۔

ان کی تاریخ وفات ۳۵ھ کے آخر یا ۳۶ھ میں بیان کی جاتی ہے۔ حضرت سلمانؓ کا مزار مدائن میں اب تک موجود ہے اور اس علاقے کو "سلمان پاک" کہتے ہیں۔ سلمان پاک کی بستی طاق کسریٰ سے (تقریباً) میل بھر دور ہے۔ مزار میں حضرت حذیفہؓ یمانی کی قبر حضرت سلمانؓ کی قبر کے پہلو میں ہے اور کاظمین و عراق کے زائرین مزار سلمانؓ کی زیارت کے لیے ضرور جاتے ہیں۔

حضرت سلمانؓ کی اولاد کا سلسلہ اب تک باقی بتایا جاتا ہے۔

حضرت سلمانؓ نے مختلف مذاہب کے علوم حاصل کیے اور وہ لکھنا بھی جانتے تھے۔ حضرت سلمان زاہد تھے۔ ان کی غذا معمولی اور لباس سادہ تھا۔ وہ عموماً خیمے میں رہتے تھے۔ ساز و سامان اور گھر کا اثاثہ برائے نام تھا۔ وہ مدائن کے امیر (حاکم) بن کر آئے تو لوگوں کو ان کی سواری اور حالت دیکھ کر تعجب ہوا۔ زمانہ امارت میں بھی وہ جوتے بناتے اور محنت مزدوری کرتے تھے۔ ان کے نصیحت آمیز اور حکیمانہ اقوال حلیۃ الاولیاء، صفۃ الصفوۃ، حیات القلوب اور سیر اعلام النبلاء وغیرہ میں ملتے ہیں۔

مآخذ : مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ: (۱) ابن سعد: طبقات، ج ۴، بیروت ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء؛ (۲) شمس الدین محمد بن احمد الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ج ۱، طبع معہد المخطوطات مصر؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ج ۲، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۴) ابونعیم الاصفہانی: حلیۃ الاولیاء، جلد ۱، مطبوعہ مصر؛ (۵) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۶) ابو جعفر ابن بابویہ قمی الصدوق: اکمال الدین و اتمام النعمۃ، تہران ۱۳۹۰ھ،

○

السُّلَمیؒ : ابو عبدالرحمٰن محمد بن الحسین بن موسیٰ الازدی النیشاپوری، تصوف کی کئی اہم کتابوں کے مصنف، ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں پیدا ہوے، اپنے نانا حضرت ابن نجید (م ۳۶۶ھ/۹۷۶ء) سے تربیت پائی، خرقۂ خلافت انہیں حضرت ابوالقاسم نصرآبادی سے ملا، وفات شعبان ۴۱۲ھ/نومبر ۱۰۲۱ء میں ہوئی۔

آپ قبیلہ بنو سلیم کی نسبت سے سلمی کہلاتے ہیں السمعانی: (کتاب الانساب، ورق ۳۰۳ الف)۔

ابن العماد کا بیان ہے کہ السلمی کی جو کتابیں محفوظ رہ گئی ہیں ان کی تعداد ایک سو ہے (شذرات الذہب، ۳: ۱۹۶؛ نیز دیکھیے براکلمان، ۱: ۲۱۸ و تکملہ، ص ۳۶۱)۔

قرآن مجید پر ان کی ایک ضخیم تفسیر (حقائق التفسیر) اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ اس میں متصوفانہ تاویلات سے

کام لیا گیا ہے (ابن العماد، ۳: ۱۹۷)۔ اس میں الحلاج کی بابت اقتباسات L. Massignon نے شائع کر دیئے ہیں (Essaisur les origines، ضمیمہ، ص ۲۳ تا ۷۶).

ان کی سب سے بڑی تصنیف طبقات الصوفیین صوفیہ کی تاریخ پر ہے۔ اس کے کچھ ابتدائی صفحات ۱۹۳۸ء میں پیرس سے شائع ہوے تھے۔ اسی کتاب کو بنیاد قرار دے کر انصاری نے فارسی میں اپنی طبقات مرتب کی۔ پھر انصاری کی طبقات کی بنیاد پر جامی نے نفحات الانس مرتب کی۔ فرقہ ملامیہ پر السلمی کا ایک رسالہ اصول الملامتیہ ہے۔ اس رسالے کا جو قلمی نسخہ قاہرہ میں ہے اس کے ساتھ ایک ضمیمہ بھی ہے، جو السراج کی کتاب سے لیا ہوا ہے۔ روحانی تربیت پر بھی ان کا ایک رسالہ عیوب النفس خاصا مقبول ہے، جس میں روحانی معاصی مذکور ہیں۔ ابن زروق (م ۸۸۹ھ/۱۴۹۳ء) نے اس کی منظوم تشریح کی ہے اور الخروبی (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) نے اس پر حواشی لکھے ہیں.

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک تذکرہ نگار کی حیثیت سے تاریخ تصوف میں السلمی کی شخصیت بڑی اہم ہے، لیکن ان کی طرف اب تک قرار واقعی توجہ کی نہیں کی گئی.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

سُلُوک: (عربی: سفر کرنا)، صوفیہ کے نزدیک اس اصطلاح کے معنی راہ طریقت پر وہ سفر ہے جس کی ابتدا صوفی کسی طریقے میں داخل ہونے پر اپنے شیخ کے زیر ہدایت کرتا ہے اور جس کی انتہا اس وقت ہوتی ہے جب اپنی استعداد کے مطابق وہ بلند سے بلند روحانی درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ سلوک سے مراد وہ تعلق باللہ کی جستجو ہے جو عموماً اختیار کی جاتی ہے اور جسے باقاعدہ جاری رکھا جاتا ہے۔ سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ ذکر، توکل، فقر، عشق، معرفت، وغیرہ ہر مقام سے گزرے اور اس میں کمال پیدا کرے اس سے پہلے کہ وہ ذات الٰہی سے واصل ہو جائے، لہٰذا سلوک کو جذب کی ضد خیال کیا جاتا ہے.

مآخذ: مقالہ مجذوب میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ (۱) جامی: نفحات الانس، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۷ بعد؛ (۲) R. A. Nicholson: The Mystics of Islam، ص ۲۸ بعد؛ (۳) E.H.Palmer: Oriental Mysticisum، ص ۶۵ بعد.

○

سلیمان بن داؤد: (علیہما السلام) حضرت داؤدؑ کے جانشین اور بنی اسرائیل کے مشہور پیغمبر اور بادشاہ، وہ نبوت اور سلطنت کے جامع ہیں۔ قرآن مجید میں آپ کا ذکر کئی سورتوں میں آیا ہے۔ انھوں نے بنی اسرائیل کے ارد گرد کے دشمنوں کو زیر کر کے ایک زبردست سلطنت قائم کر لی اور ہیکل بیت المقدس کی، جس کی بنیاد حضرت داؤدؑ نے ڈالی تھی، تکمیل کی۔ وہ علم و حکمت اور فہم و فراست میں یکتاے زمانہ تھے اور اقتدار بھی ایسا عطا ہوا تھا کہ ان کے بعد بنی اسرائیل میں پھر کسی کو میسر نہ ہوا۔ ہوا، وحوش و طیور اور جن و انس سب ان کے تابع فرمان تھے۔ خصومات کے فیصلے کرنے میں انھیں ید طولیٰ حاصل تھا۔ عدل و انصاف قائم کرنے میں پوری کوشش صرف کرتے تھے۔ وہ منطق الطیر سے واقف تھے۔ شریعت توراۃ کے مطابق ان کی عبادات، ان کے معاملات اور جملہ انتظام ملکی سر انجام پاتے تھے۔ بعد میں ان کی بابت کچھ غلط بیانیاں کر کے خود غرض مذہبی اور سیاسی لوگوں نے اپنا اقتدار جمانا اور مطلب نکالنا چاہا۔ قرآن مجید نے ان کو جملہ الزامات سے بری ٹھیرا کر آپ کا وہی درجہ قائم کیا ہے جو انبیا کے شایان شان ہے۔ بقول مؤرخین وہ حضرت داؤدؑ کی وفات کے بعد ۱۳ سال کی عمر میں تخت سلطنت کے مالک ہوے اور بقول بعض ۲۲ سال کی عمر میں تخت نشین ہوے۔ انھوں نے ۴۰ سال حکومت کی (عہد نامہ عتیق، کتاب التواریخ ثانی، باب ۹: ۳۰) اور ۵۳ یا ۶۲ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی اور حضرت داؤدؑ کے شہر میں دفن ہوے (وہی کتاب: ۳۱).

بائیبل میں حضرت سلیمانؑ کی بابت جو قصے درج ہیں وہ ایک پیغمبر کی شان کے سراسر منافی ہیں۔ پیغمبروں کے بارے میں اسلام کا موقف بڑا واضح ہے۔ پیغمبر نہ تو گمراہی کا شکار ہوتے ہیں اور نہ کبھی شرک و بت پرستی اختیار کرتے ہیں۔ ان کا مقصد تو گمراہی اور شرک کو ختم کر کے رشد و ہدایت اور توحید

کو پھیلاتا ہوتا ہے۔ قرآن مجید اس قسم کے قصوں سے حضرت سلیمانؑ کو پاک اور مبرا قرار دیتا ہے۔ (تفصیل کے لیے' رک بہ ۴۳ ابذیل ...)

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ الثعالبی و ... سائی: قصص الانبیاء؛ تفاسیر قرآنی کے سلسلے میں دیکھیے: ...ں الدین القاسمی: تفسیر القاسمی' امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن' صدیق حسن خان: ترجمان القرآن' اشرف علی تھانوی: بیان القرآن' سر سید احمد خاں: تفسیر القرآن' ابوالاعلی مودودی: تفہیم القرآن۔

○

سنّۃ : (ع)' بمعنی طریقہ' نہج' سیرت' راستہ وغیرہ متعدد معنوں میں مستعمل رہا ہے۔ لسان العرب میں(بذیل مادہ سنن)طویل تفصیل دی گئی ہے۔ اصلاً اچھا طریقہ اور برا طریقہ' ہر دو اس مادے سے لفظ سن (بصیغہ ماضی) بھی مستعمل ہوتا ہے' جب کسی شخص کا عمل دوسروں کے لیے نمونہ بھی بن جائے' یا کسی شخص نے اس غرض سے ایک عمل کیا ہو کہ دوسرے لوگ بھی اس میں اس کی پیروی کر لیں۔

قرآن مجید میں یہ کلمہ (بصیغہ مفرد) کئی مقامات پر وارد ہوا ہے(مثلاً ۸ [الانفال]: ۳۸؛ ۱۵ [الحجر]: ۱۳)۔ (نیز دیکھیے معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ)۔

ان تمام آیات میں کلمہ سنت مضاف ہے جس کا مضاف الیہ لفظ "اللہ" ہے یا "الاولین" اور یا "من قد ارسلنا" (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۷۷) ہیں۔ ان آیات میں سنت اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ قاعدہ اور قانون ہے جو اس نے ہمیشہ اپنے پیغمبروں کے بارے میں جاری رکھا۔ وہ یہ ہے کہ جو لوگ ان پیغمبروں پر ایمان لاتے' ان کی نصرت اور تائید کرتے اور ان کی اطاعت اور احکام الٰہی کی پیروی کرتے رہے وہ کامیاب قرار پاتے اور جو لوگ پیغمبروں کی مخالفت کرتے اور ان کی ایذا رسانی پر آمادہ ہوجاتے تو ان پر قہر اور عذاب نازل ہوتا اور وہ صفحہ ہستی سے نیست و نابود کردیئے جاتے ہیں۔

علوم دینیہ کی اصطلاح میں سنّت کے تین معنی بیان کیے گئے ہیں:

(۱)سنت' اس نظام (عقائد و اعمال) کا نام ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بتایا اور اس کے پابند رہے' پھر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خلفائے راشدینؓ بھی اس کے پابند رہے اور ان کے بعد امت مسلمہ کی اکثریت بھی اس پر کاربند رہی۔ اس اصطلاحی معنی کی رو سے سنت کے مقابلے پر کلمۂ بدعت استعمال ہوتا ہے جس کا مطلب ہے: اپنے پاس سے' ثواب کی غرض سے گھڑی کوئی شی ' عمل۔ بالفاظ دیگر سنت وہ منہاج ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے دنیا میں رائج ہوا۔

اللہ تعالیٰ کے اس نازل کردہ اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس جاری کردہ نظام پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلفائے راشدین بھی کاربند رہے۔ سنت کے اس معنی کی تائید و تاکید میں حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی احادیث مبارکہ سے بھی ہوتی ہے (ابو داؤد' باب لزوم السنۃ)۔

اس اصطلاح کے مطابق سنت (بہ مقابلہ بدعت) اس طریق کار کا نام ہے جو حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رائج فرمایا اور جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بتائی ہوئی راہ سے منحرف نہیں' چاہے اس طریق کار کا ثبوت قرآن مجید کی آیت سے ہو یا حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث سے یا طریقہ خلفائے راشدین سے۔

محدثین کے ایک خاص طبقے نے کتاب و سنت کے ان نصوص کو جو اشاعرہ و متکلمین کے نزدیک متشابہ سمجھے جاتے ہیں اپنے ظاہری معنوں میں تسلیم کرنا سنت قرار دیا اور ان کی تاویل کو بدعت شمار کیا۔ اسی طرح قدر اور عذاب قبر وغیرہ سے متعلق نصوص کو بلا تاویل تسلیم کرنا سنت اور ان سے انکار یا ان کی تاویل کو بدعت قرار دیا۔ ایسی تمام احادیث کو ایک جگہ مدون کیا اور اپنی مدون کتاب کا نام کتاب السنۃ رکھا۔

امام البخاری نے اپنی الجامع الصحیح میں جہاں ان مسائل سے متعلق احادیث کو یکجا کیا ہے اس کا عنوان "کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" رکھا ہے۔ اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں ان مسائل کا عنوان "کتاب السنۃ" رکھا ہے۔ امام شاطبیؒ نے اس

موضوع سے متعلق الاعتصام بالکتاب والسنہ کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور امام ابن تیمیہ [رک باں] نے اسی اصطلاح کو پیش نظر رکھا۔ اہل السنہ والجماعۃ [رک باں] کا دعوی ہے کہ ہم سنت (باین معنی) کے پابند ہیں۔

اصول فقہ میں سنت سے مراد وہ امور ہیں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کتاب اللہ کے علاوہ منقول ہوے ہیں۔ اصول فقہ کی اس اصطلاح کی طرف اشارہ کرتے ہوے امام راغب فرماتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت ان کا وہ طریق کار تھا جو وہ سوچ سمجھ کر اختیار فرمایا کرتے تھے۔

الشاطبی (م ۷۹۰ھ) نے الموافقات میں سنت کے تین معنی بیان کیے ہیں: سنت بمقابلہ بدعت، سنت بمعنی اقوال و افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور تیسرے معنی یہ کہ "سنت وہ احکام ہیں جن پر صحابہ کرامؓ کا عمل رہا ہو، چاہے ان کا ذکر کتاب و سنت میں ہو یا نہ ہو۔

امام شاطبی کی اس اصطلاح کی رو سے حدیث موقوف یعنی کسی صحابی کا قول، فعل یا تقریر بھی سنت میں شامل ہو جاتی ہے۔ وہ بعد میں فرماتے ہیں کہ ہمارے گزشتہ بیان سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ سنت کا اطلاق چار اشیا پر ہوتا ہے: (۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا قول؛ (۲) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فعل؛ (۳) آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اقرار (اجازت)، چاہے یہ اشیا بذریعہ وحی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچی ہوں یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اجتہاد کا نتیجہ ہوں بشرطیکہ یہ قول صحیح ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اجتہاد بھی کیا کرتے تھے؛ (۴) ان تین اشیا کے ساتھ چوتھی شے وہ احکام ہیں جو صحابہ کرامؓ یا خلفا سے منقول ہوں۔ اگرچہ اس چوتھی قسم کو بھی حسب سابق تین انواع (قول، فعل اور اقرار) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، لیکن اسے اس بنا پر ایک ہی وجہ شمار کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ سے منقول احکام میں وہ تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث سے متعلق علما نے بیان کی ہیں۔

حجیتِ سنت: جمہور اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق رہا ہے کہ کتاب و سنت شریعت اسلامی کے دو بنیادی ہیں، یعنی جو احکام حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول، فعل یا تقریر کے ذریعے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی اسی طرح واجب التعمیل ہیں جس طرح خود قرآن مجید کے ذریعے ثابت شدہ احکام۔

سنت کو فقہ اسلامی کا ماخذ قرار دینے کے لیے بہت سے آیات اور احادیث و آثار و اقوال صحابہ سے استدلال کیا جاتا ہے (دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے ایک دن ایک حدیث سنائی۔ کسی شخص نے درمیان میں کہا کہ کتاب اللہ میں اس کے خلاف ایک بات ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بات سناؤں اور تم اس میں کتاب اللہ کے نام سے اعتراض پیدا کرو۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تم سے زیادہ کتاب اللہ کے عالم تھے (الدارمی: السنن، مقدمہ، باب ۴۸)۔

سنت اور حدیث: لغوی معنوں کے لحاظ سے حدیث حکایت اور واقعے کو کہتے ہیں اور سنت کے معنی ہیں طریقہ۔ اس لحاظ سے حدیث اور سنت کے معنوں میں اختلاف ہے، تاہم محدثین کے ہاں سنت اور حدیث میں صرف یہ فرق ہے کہ سنت اس حدیث کو کہتے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچی ہو، یعنی حدیث مرفوع اور حدیث کا اطلاق تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و افعال اور تقاریر پر بھی ہوتا ہے، جسے محدثین حدیث موقوف اور مقطوع کہتے ہیں۔ اسی لیے السنن کے نام سے احادیث کے جو مجموعے تیار ہوے ہیں ان کا مقصد صرف مرفوع احادیث کو مرتب کرنا ہے۔

ابن ہمام کے نزدیک متن حدیث سنت کہلاتی ہے اور سند اس کی حکایت کا طریقہ ہے (گویا حدیث سنت اور اسناد کا مجموعہ ہے)۔ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اصولیین کے ہاں سنت اور حدیث ہم معنی ہیں اور جو (اصولیین) حدیث کو اقوال رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں ان کے نزدیک سنت حدیث سے عام ہے۔

علما کے نزدیک پیغمبر کو وحی کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وحی حقیقی، یعنی وہ علم جو اللہ

تعالی خاص الفاظ میں پیغمبروں پر نازل کرتا ہے' جیسے قرآن مجید؛ (۲) وہ علم جو پیغمبر کے ملکۂ نبوت کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ اس سے احکام شریعت کی صحیح تشریح کرتا ہے۔ یہ حدیث کی صورت میں ہے جسے اصطلاحات سنت کہتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے سلیمان ندوی: سیرۃ النبی' بارسوم' اعظم گڑھ ۱۳۷۱ھ' ۴: ۷۵ تا ۸۰ بعد).

"سنت کو کتاب کا بیان بھی کہا جاتا ہے.

پھر سنتِ قولی کی تین اقسام ہیں: متواتر' مشہور اور خبر واحد۔ متواتر سنت اثبات حکم کے لحاظ سے یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے اور کتاب اللہ کی طرح اس کا منکر بھی کافر ہے۔ مشہور حدیث (جو عہد صحابہ کرامؓ میں چند افراد کی روایت ہو اور تابعین یا تبع تابعین کے عہد میں متواتر کی طرح عام ہو چکی ہو اور امت نے اسے قبول کر لیا ہو) پر بھی عمل لازم ہے اور سب ائمہؒ کے نزدیک اس کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم میں تخصیص کرنا جائز ہے' مگر اس کے منکر کو کافر نہیں ٹھیرائیں گے۔ متواتر اور مشہور کے بعد ان احادیث کا درجہ ہے جنھیں خبر واحد کہتے ہیں جس کے راوی صحابہ کرامؓ کے بعد قرن ثانی و ثالث میں بھی معدودے چند ہوں۔ خبر واحد سے جو فروعی احکام ثابت ہوں ان پر عمل کرنا کچھ شروط کے ساتھ لازم ہے' مثلاً یہ کہ سند متصل ہو' راوی ثقہ ہوں' اگر وہ روایت بالمعنی ہو تو خبر کے معنی اصل الفاظ کے معنی سے بدلنے نہ پائیں' خبر کے معنی عقلاً محال نہ ہوں' یہ خبر کسی ایسے واقعے کی حکایت نہ کرتی ہو کہ اگر وہ حقیقتۃً وقوع پذیر ہو چکا ہوتا تو زبان زد خاص و عام ہوتا۔ تاہم چونکہ کتاب اللہ اور حدیث متواتر سے حاصل شدہ علم یقینی ہوتا ہے اور خبر واحد سے صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے نہ قرآن مجید کے کسی حکم میں تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ سنت متواترہ کی تخصیص یا نسخ کے لیے خبر واحد کافی ہے۔ خبر واحد کے ذریعے کسی اصولی عقیدے کو بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ حدود سے متعلق کوئی خبر واحد ہو تو امام کرخی اس پر بھی عمل کرنا جائز نہیں سمجھتے' اس لیے خبر واحد میں شبہہ ہوتا ہے اور حدود شبہے سے ساقط ہو جاتی ہیں (تسہیل الوصول' ص ۱۴۲ بعد)۔ بعض محدثین کا خیال ہے کہ خبر واحد اگر البخاری و مسلم کی روایت کردہ ہو تو اس سے قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ بعض علما کا قول ہے کہ خبر واحد اگر صحیح ہو تو وہ حدیث متواتر کی طرح یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے۔ ابن حزم کا قول ہے: "ایک صاحب العدالت راوی جب دوسرے اصحاب العدالت سے روایت کرتا ہے تو ایسی حدیث واجب العلم والعمل ہوتی ہے".

مرسل حدیث، جس میں راوی درمیان کے واسطے کو چھوڑ کر براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتا ہو' اگر کسی صحابی نے روایت کی ہو تو بالاجماع مقبول اور واجب العمل ہے اور اگر اس کا راوی تابعی یا تبع تابعی ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں حجت ہے۔ شافعیہ اسے صرف حجت تسلیم کرتے ہیں جب اس کی تائید کسی آیت یا سنّت سے ہوتی ہو (حوالۂ سابق).

حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت فعلی کے بارے میں یہ علم ہو جائے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی تو وہ اس پر عمل کرنے کے لیے حجت نہیں۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے طبعی اعمال بھی ہمارے لیے مباح ہیں (ہاں بہ نیت تشبیہ اس میں ثواب کا پہلو پیدا ہو سکتا ہے) اور اگر حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا فعل کسی مجمل حکم کا بیان ہو تو حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فعل کا حکم وہی ہوگا جو اصل (مجمل) حکم کا ہے اور اگر فعل رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اقسام بالا کے علاوہ ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے اس کے وجوب یا استحباب کا علم ہو سکے تو امت کے حق میں بھی اس کا وہی حکم ہوگا۔ ورنہ امت کے لیے وہ عمل مباح ہوگا اور بعض صحابہ کرامؓ کے طرز عمل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہر عمل کی پیروی میں استحباب کے قائل تھے.

سنت تقریری کا حکم یہ ہے کہ جو کام کسی مسلمان نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کیا ہو یا کسی مسلمان کے کسی کام کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہو اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس کو منع فرما سکتے تھے'

مگر منع نہیں فرمایا' بلکہ سکوت اختیار کیا تو وہ فعل جائز ہے۔ اگر اس فعل کے وجوب یا استحباب کو کوئی قرینہ ہو تو ٹھیک' ورنہ (کم از کم) مباح سمجھا جائے گا۔

صحابہ کرامؓ کے قول یا عمل کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر اجماع منعقد ہو تو وہ قول و عمل واجب التسلیم بن جاتا ہے۔ مگر جب تک اجماع نہ ہو اس وقت تک صحابہ کرامؓ کے اقوال و اعمال کو حجت شرعی تسلیم کرنے میں اختلاف ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"اگر کسی مسئلے میں کسی صحابیؓ کا قول ہو اور کسی اور صحابیؓ سے اس کے خلاف منقول نہ ہو اور اس مسئلے میں اجتہاد کی گنجائش ہو تو وہ قول (بقول امام احمدؒ) حجت ہے اور یہی قول حنفیہ میں سے محمد بن الحسن' البردعی' الرازی اور الجرجانی کا اور امام مالکؒ' اسحٰق بن راہویہ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ قول صحابیؓ حجت نہیں۔ کرخی حنفی اکثر شافعیہ' معتزلہ' اشاعرہ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) اس کے قائل ہیں"۔

پھر امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کے کئی اقوال ہوں تو میں انہیں میں سے ایک قول اختیار کرتا ہوں' مگر ان کے اقوال کو یک سر چھوڑ کر ان سے باہر جانے کی کوشش نہیں کرتا۔

تشریع سنت کی حکمت: سنت سے مراد قول و فعل اور اسوۂ حسنۂ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے جس میں اخلاقی ، عملی' انفرادی اور اجتماعی پہلو سب مجتمع تھے' اس لیے قرآن مجید کے بعد اسلامی قانون کا دوسرا ماخذ سنت ہے۔ قرآنی تعلیمات کی صحیح تفسیر صرف سنت ہی کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ قرآن مجید کے معانی کئی طریقوں سے بیان کیے جاسکتے ہیں اور کثیر مقام پر معانی میں اجمال ہے' جن کی تعیین یا تفصیل صرف سنت ہی کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔

احادیث کو تاریخی طور پر قابل اعتماد ثابت کرنے سے سنت کا قانونی پہلو واضح ہوتا ہے۔

سنت کے ذریعے قانون الٰہی کی توضیح کے نتیجے میں آئین الٰہی کی تکمیل بذریعہ تفصیل ہوئی۔ اس سے معاشرے میں اختلاف و تفرقے کے امکانات کم ہوے۔

عہد حاضر میں عقلیت نے غلبہ کیا تو سنت کو حجت شرعی ماننے سے انکار کرنے والے کچھ لوگ بھی نمودار ہوگئے۔ زمانۂ قدیم کی طرح کچھ اصحاب ایسے نکل آئے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کو تشریع سے خارج سمجھتے ہیں اور الرسول کا ترجمہ اللہ کی کتاب ہی کرتے ہیں۔ معدودے چند ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کی تعمیل کو ان کے زمانۂ حیات تک محدود قرار دیتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تشریع کا حق تو دیتے ہیں' مگر ذخیرۂ احادیث کو اس لیے رد کرتے ہیں کہ ان کی روایت ان کے نزدیک ثابت نہیں۔ اس مؤخرالذکر طبقے کی پشت پناہی ان مستشرقین کی کتابوں سے ہوتی ہے جو احادیث کے ثبوت کو مشکوک قرار دینے میں پیش پیش ہیں۔

حال ہی میں ایک اور نقطۂ نظر یہ پیش ہونے لگا ہے کہ سنت سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت ہی نہیں' بلکہ سنت ایک حرکی عمل ہے جس کی بنیاد پر ہر دور کی سنت گزشتہ دوروں سے اختلاف پذیر رہی۔ ان آرا میں سے کسی کو بھی ملت اسلامیہ کے سواد اعظم میں فروغ حاصل نہ ہوسکا۔

۳۔ کلمہ سنّت کا تیسرا استعمال احکام شریعت کے لحاظ سے ان مستحسن امور میں ہوتا ہے جو فرض اور واجب نہیں۔ پھر سنت کی بھی دو قسمیں ہیں: سنن ہدیٰ اور سنن زوائد۔ سنن ہدیٰ کا ترک کرنا برا اور مکروہ ہے۔ جیسے جماعت (کی نماز) اور اذان و اقامت وغیرہ اور سنن زوائد کے چھوڑنے میں کوئی کراہت نہیں۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا طریقہ لباس اور نشست و برخاست میں۔

سنن زوائد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وہ مستحب اعمال بھی شامل ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بطور عبادت اختیار کیے اور ان کی عادات کا جزو بن گئے۔ جیسے قیام و سجود کی تطویل وغیرہ۔ ان کو اس لیے سنن زوائد کہا گیا کہ یہ دین کے شعائر میں شامل نہیں اور سنن ہدیٰ دین کے شعائر میں شامل اور واجب احکام کے قریب قریب

ہیں۔ جن کا مستقل چھوڑ دینا ایک گونہ دین کے بارے میں لا ابالی پن اور گمراہی ہے۔ نفل کے کرنے والے کو ثواب ملے گا اور ترک کرنے والے پر کوئی ملامت نہیں۔ مندوب' یعنی مستحب بھی نفل کی ایک قسم ہے۔ نفل حکم کے لحاظ سے سنن زوائد کی طرح ہے۔ نفل کا درجہ سنت زوائد کے بعد ہے کہ وہ فرض واجب اور سنت سے زائد احکام ہیں۔ نفل وہ امور ہیں جن پر نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دوام نہیں کیا' مگر ان کے بارے میں استحباب کی کوئی عمومی یا خصوصی دلیل موجود ہو۔ بعض اوقات سنن کو بھی نفل کہہ دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ لازم امور کے علاوہ ہیں (رد المحتار' ۱: ۱۰۲ تا ۱۰۳)۔

مآخذ : (۱) کتب حدیث' بمدد مفتاح کنوز السنۃ؛ (۲) الشافعی: کتاب الام' بولاق ۱۳۲۵ھ' ۷: ۲۵۰ تا ۲۶۲؛ (۳) وہی مصنف: الرسالہ' قاہرہ ۱۳۱۲ھ؛ (۴) الشاطبی: الاعتصام بالکتاب والسنۃ؛ (۵) وہی مصنف: الموافقات' مطبوعہ قاہرہ' ۴: ۳ تا ۸۶؛ (۶) ابن قتیبہ: تاویل مختلف الحدیث' قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۷) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ' مطبوعہ مدینہ منورہ' ۲: ۱۸۰ بعد (نیز مختصر اردو ترجمہ)؛ (۸) ابن حزم: الاحکام' قاہرہ ۱۳۴۵ھ' ۱: ۹۶ تا ۱۵۰ و ۲: تا ۱۴۹؛ (۹) الغزالی: مستصفی الاصول' بولاق ۱۳۲۴ھ' ۱: ۱۲۹ تا ۱۸۰؛ (۱۰) البہاری: مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت (بہ ذیل مستصفی الاصول مندرجہ بالا)۔

○

اَلسَّنُوْسِی : ابو عبداللہ محمد بن یوسف بن عمر بن شعیب' تلمسان کا ایک اشعری فقیہ جو تلمسان میں پیدا ہوا اور ۶۳ سال کی عمر میں ۱۸ جمادی الآخرہ ۸۹۵ھ/۹ مئی ۱۴۹۰ء کو اس نے وہیں وفات پائی۔

اس نے علوم اسلامی' ریاضی اور علم ہیئت کی تحصیل اپنے قصبے میں ان اساتذہ سے کی: اس کا اپنا والد ابو یعقوب یوسف' اس کا برادر حقیقی علی التلوتی' ابو عبداللہ الحباک' ابوالحسن القلصادی' مشہور و معروف عالم ابن مرزوق اور قاسم العقبانی' وغیرہ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ الجزائر بھی گیا تھا' جہاں اس نے عبدالرحمن الثعالبی سے تحصیل علم کی۔ علمائے المغرب جو اسے نویں صدی ہجری کا مجدد تسلیم کرتے ہیں اس کے علم و فضل' خصوصاً اس کے تفقہ' زہد و تقوی اور جوش عمل کی تحسین و توصیف میں متفق اللسان ہیں۔

اس کے تلامذہ میں سے ابن الحاج الیبدری' ابن العباس الصغیر' ابن سعد اور ابوالقاسم الزواوی قابل ذکر ہیں۔ اس کی تصانیف' جن میں سے بعض شمالی افریقہ میں نہایت ممتاز اور مستند سمجھی جاتی ہیں' حسب ذیل ہیں:

(۱) عقیدۃ اہل التوحید المخرجۃ من ظلمۃ الجہل و ربقۃ التقلید یا العقیدۃ الکبری؛ (۲) عمدۃ اہل التوفیق و التسدید جو اول الذکر کی شرح ہے اور اصل کے ساتھ قاہرہ میں ۱۳۱۷ھ میں طبع ہوئی؛ (۳) عقیدۃ اہل التوحید الصغری یا ام البراہین یا مختصراً السنوسیہ' جو قاہرہ اور فاس میں کئی بار چھپ چکی ہے؛ (۴) شرح علی ام البراہین' در کتاب خانہ ملی' الجزائر' عدد ۶۵۳ تا ۶۶۲ وغیرہ؛ (۵) العقیدۃ الوسطی یا السنوسیہ الوسطی (باقی کتب کے لیے دیکھیے آآآ' بذیل مادہ' نیز دیکھیے مآخذ)

مآخذ : (۱) الملالی محمد بن عمر التلمسانی: المواکب القدوسیہ فی مناقب السنوسیہ' الجزائر' عدد ۱۷۰۶؛ (۲) ابن عسکر' دوحۃ الناشر' فاس ۱۳۰۹ھ' ص ۸۹؛ (۳) احمد بابا: نیل الابتہاج' فاس ۱۳۰۹ھ' ص ۳۴۶ (منقول در الحفناوی: تعریف الخلف برجال السلف' الجزائر ۱۹۰۷ء' ۱: ۱۷۶)؛ (۴) وہی مصنف: کفایۃ المحتاج (مدرسہ الجزائر کا قلمی نسخہ)' ورق ۱۸۱ ب؛ (۵) ابن مریم: البستان' الجزائر ۱۹۱۰ء' ص ۲۷۰۔

○

اَلسَّنُوْسِی : سیدی محمد بن علی السنوسی الخطابی الحسنی الادریسی: مستغانم (الجزائر) کے قریب ترش میں ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء میں پیدا ہوئے۔ وہ زیانی بربر نسل کے خطابیہ (اولاد سیدی یوسف) کے خاندان (دوار) سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں جغبوب (برقہ) کے مقام پر وفات پائی۔ وہ زمانۂ حال کی مشہور دینی اور عسکری جماعت سنوسیہ کے بانی تھے۔

انہوں نے پہلے اپنے وطن مالوف میں ابوراس (م ۱۸۲۳ء) اور سیدی محمد بن الکندوز (القندوز) (م ۱۸۲۹ء) سے تعلیم پائی اور پھر ۱۸۲۱ء سے ۱۸۱۸ء تک فاس میں تفسیر القرآن' حدیث اور اصول فقہ کا درس لیا۔ ازاں بعد انہوں نے جنوبی

تونس اور قاہرہ کے راستے سے مکہ مکرمہ پہنچ کر حج کیا۔ وہ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۳ء تک (ایک مختصر سے سفر کے سوا جو انھوں نے مسیا تک کیا) مکہ معظمہ میں مقیم رہے۔ یہاں انھوں نے ادریسیہ سلسلے کے بانی احمد بن عبداللہ بن ادریس الفاسی کے ہاتھ پر بیعت کی اور اجازۂ خلافت حاصل کیا' ۱۸۳۷ء میں انھوں نے جبل ابو قبیس پر اپنے سلسلے کا پہلا زاویہ قائم کیا۔

المغرب کی طرف واپسی پر وہ قاہرہ میں قیام نہ کر سکے بلکہ برقہ چلے گئے۔ یہاں انھوں نے علوم شرعیہ کی تعلیم اور اسلام کی تبلیغ کے لیے پہلے رقاعہ کے زاویے کی بنیاد رکھی' پھر ورنہ (جبل اخضر) کے قریب البیضا کے زاویے کی' پھر تمتہ کے اور سب سے آخر میں جغبوب کے زاویے کی جہاں انھوں نے ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں وفات پائی۔

ان کے دو بیٹے تھے: ان کا جانشین سیدی محمد المہدی (۱۸۴۴ تا ۱۹۰۱ء) تھا۔ اس نے دو بیٹے چھوڑے: سیدی محمد ادریس (ولادت ۱۸۸۳ء) اسے ۱۹۰۹ء میں المغرب میں ایک جاگیر دے دی گئی جہاں وہ اطالوی اقتدار کے ماتحت ۱۹۱۶ سے ۱۹۲۳ء تک جماعت کے امیر رہے۔ سیدی الرضاء اصغر کے چھ بیٹے تھے: سیدی احمد شریف (ولادت ۱۸۸۰ء) ۱۹۰۱ء سے لے کر ۱۹۲۵ء تک جماعت کے امیر رہے۔ انھوں نے جنگ عظیم اول میں جرمنی کا ساتھ دیا۔ اس کے بعد وہ ترکیہ چلے گئے اور ۱۹۲۱ء سے انقرہ سے برابر عالمگیر اسلامی اخوت کی دعوت دیتے رہے؛ سیدی محمد العابد (انھیں جنوب میں فزان میں ۱۹۰۹ء میں ایک جاگیر دے دی گئی۔ وہ ۱۹۱۶ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک فرانس کے خلاف صحرا والوں کی بغاوت کی قیادت کرتے رہے' سیدی علی الخطابی؛ سیدی صفی الدین' ۱۹۲۱ء میں برقہ کی اطالوی مجلس شوریٰ کے صدر رہے؛ سیدی الہلال اور سیدی الرضا۔

سلسلے کا صدر مقام ۱۸۵۵ء سے ۱۸۹۵ء تک جغبوب میں رہا' پھر ۱۸۹۵ء میں کفرہ میں منتقل کر دیا گیا' ۱۸۹۹ء میں قورو میں اور ۱۹۰۲ء میں پھر کفرہ میں' زاویوں کی تعداد ۱۸۵۹ء میں ۲۲ تھی اور بڑھتے بڑھتے ۱۹۲۲ء میں تین سو ہو گئی۔

تصانیف: السید محمد علی بن السنوسی اگرچہ' مالکی مذہب کے مقلد تھے' لیکن اجتہاد کے بھی داعی تھے۔ ان کی دعوت کا مدار توحید خالص قرآن مجید اور سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر تھا۔ اس کے علاوہ وہ الغزالیؒ اور ابن تیمیہؒ کے افکار سے بھی متاثر تھے' چنانچہ ان کی تصانیف شریعت اور طریقت کا خوشگوار امتزاج ہیں (محمد فواد شکری: السنوسیہ' دین و دولہ' ۴۰ تا ۵۲' قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۲) N.A. Ziadah : *Sanusiyah*' ۱۰۴ تا ۱۳۵' لائیڈن' ۱۹۵۸ء)۔ (۱) الدرر السنیہ فی اخبار السلالہ الادریسیہ (قاہرہ ۱۳۴۹ھ)' بنوادریس کی تاریخ اور سنوسی اکابرو مشائخ کے حالات پر مشتمل ہے؛ (۲) الشموس الشارقہ من اسانید المغاربہ والمشارقہ' معجم الشیوخ ہے جس میں السنوسی نے اپنے اساتذہ اور ان سے حاصل کردہ اجازوں کی تفصیل بیان کی ہے؛ (۳) کتاب المسائل العشرالمسمّی بغیۃ القاصد فی خلاصۃ المراصد (قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء): سلف صالحین کے مذاہب' فتاوی اور فقہا کے بارے میں ہے۔ مزید برآں اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نماز کی کیفیت بھی مذکور ہے؛ (۴) السلسبیل المعین فی الطرائق الاربعین (مسائل العشر کے حاشیے پر بھی چھپی ہے)۔ اس میں چالیس سلاسل تصوف کے نام اور ان کے معمول بہا اوراد و اذکار مندرج ہیں؛ (۵) ایقاظ الوسنان فی العمل بالحدیث و القرآن (قاہرہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء) اگرچہ اصول حدیث پر ہے' لیکن فاضل مصنف نے ثابت کیا ہے کہ قرآن و حدیث کے مدلولات میں کوئی تعارض نہیں' قرآن متن ہے اور حدیث اس کی شرح ہے۔

مآخذ: (۱) D.B. Macdonald' در *Encyclopaedia of Religion & Ethics*' سنوسی' ص۱۹۴ تا ۱۹۶؛ (۲) شکیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی' ج۲/۱۴۸' قاہرہ ۱۳۵۲ھ بمواضع کثیرہ؛ (۳) محمد فواد شکری: السنوسیہ' دین و دولۃ' قاہرہ ۱۹۴۸ء' بمواضع کثیرہ۔

○

سودۃؓ (رضی اللہ عنہا) (ام المؤمنین): حضرت سودہؓ بنت زمعہ بن قیس بن عبد شمس بن عبدود' آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دوسری بیوی' حضرت خدیجہؓ کے بعد اور حضرت

عائشہ صدیقہؓ سے پہلے کاشانہ نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں آئیں۔ ان کا خاندان عامر بن لؤی کے بیٹے حسل سے چلتا ہے۔

پہلے حضرت سودہؓ کا نکاح السکرانؓ بن عمرو سے ہوا۔ وہ ان کے ساتھ اسلام لائیں اور انہیں کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کی۔ حضرت سکرانؓ بن عمرو سر زمین حبشہ سے جب واپس آئے تو ان کے ساتھ ان کی بیوی سودہؓ بنت زمعہ بھی تھیں۔ حضرت سکرانؓ چند دنوں کے بعد مکہ مکرمہ میں اور بقول ابن حزم (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶۶) حبشہ میں وفات پاگئے۔ حضرت سودہؓ نبوت کے دسویں سال حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد اور حضرت عائشہ صدیقہ سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نکاح میں آئیں۔

حضرت خدیجہؓ نے ۱۰ رمضان ۱۰ نبوی میں وفات پائی۔ ان کی وفات کے بعد بچوں کا کوئی نگرانی کرنے والا نہ تھا۔ رشتے داروں میں سے حضرت عثمانؓ بن مظعون کی بیوی حضرت خولہؓ بنت حکیم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مشورہ دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت سودہؓ بنت زمعہ کو اپنے نکاح میں لے لیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے منظوری دی تو انہوں نے پیغام دیا۔ جب سب مراحل طے ہوگئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خود تشریف لے گئے اور حضرت سودہؓ کے والد نے نکاح پڑھا دیا۔ وہ بچوں کی تربیت اور گھر کی نگرانی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دلجوئی کے لیے فوراً رخصت کردی گئیں۔ اس طرح حضرت خدیجہؓ کے بعد گویا وہ حضرت علیؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی صاحبزادیوں کی مربیہ تھیں۔ انہیں نے سب کی پرورش اور پرداخت کی۔

حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عقد میں وہ ہجرت سے تقریباً تین سال قبل آئی تھیں۔ اس طرح انہیں رمضان ۱۰ نبوی تا ربیع الاول ۱۱ھ تقریبا ساڑھے بارہ سال تک آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رفاقت کا شرف حاصل رہا۔ رفیق زندگی کی حیثیت سے رمضان ۱۰ نبوی تا شوال ا ہجری وہ تنہا کاشانۂ نبوی کی سربراہ اور نگران رہیں۔ پھر رفتہ رفتہ دیگر ازواج مطہراتؓ آتی گئیں اور حضرت سودہؓ کی ذمے داری کم ہوتی گئی۔

حضرت سودہؓ نے صحیح روایت کے مطابق ۲۲ھ بقول البلاذری ۲۳ھ میں مدینہ منورہ میں وفات پائی تھی۔

پہلے شوہر حضرت سکرانؓ سے حضرت سودہؓ کے ہاں ایک صاحبزادے حضرت عبدالرحمٰنؓ پیدا ہوئے جنہوں نے جنگ جلولاء میں شہادت پائی۔ ان کے بطن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ازواج مطہراتؓ میں حضرت سودہؓ بلند قامت اور قدرے بھاری جسم رکھتی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت سودہؓ کی معاش کا خیبر میں انتظام فرمایا تھا۔ ابن سعد کے مطابق ان کو وہاں سے ۸۰ وسق کھجور اور ۲۰ وسق جو یا گیہوں ملتے تھے۔

ان کے اخلاق کی بلندی کا اندازہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے ہوتا ہے "سودہؓ کے سوا کسی عورت کو دیکھ کر مجھے یہ خیال نہیں آیا کہ اس کے قالب میں میری روح ہوتی" (ابن سعد)۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۳۵؛ (۲) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۳۱۷؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ؛ (۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ۲: ۱۶۶ و ۱۶۷؛ (۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۹۰ تا ۱۹۳؛ (۷) ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۴۲۹؛ (۸) محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد دوم؛ (۹) سعید احمد انصاری: سیر الصحابیات، نیز کتب احادیث۔

○

سُورۃ: سُورۃ کے معنی بقیہ یا ایک قطعہ کے ہیں، تو گویا سورۃ القرآن کے معنی ہوئے قرآن مجید کا ایک ٹکڑا یا حصہ۔ کثرت استعمال کے باعث سُورۃ کا ہمزہ ساقط ہوگیا اور سورۃ باقی رہ گیا۔ خود قرآن مجید میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی سورتوں میں اس لفظ کا مفہوم وحی کے وہ مختلف اجزا ہیں جو پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتے رہے، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مخالفین کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ ان سورتوں جیسی ایک سورت ہی بنا لائیں (۲ [البقرۃ]: ۲۳)۔

قرآن مجید ۱۱۴ سورتوں پر مشتمل ہے، جن میں سب سے پہلی الفاتحہ اور آخری والناس ہے۔ قرآن مجید کی ۱۱۴

سورتوں میں سے ہر ایک (سوائے سورۃ التوبہ کے) بسم اللہ سے شروع ہوتی ہے جو پہلی سورۃ کے اختتام اور نئی سورۃ کے افتتاح کی علامت ہے۔ سورۃ کی کم سے کم آیات تین قرار دی گئی ہیں۔ ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے تورات' کی جگہ السبع الطوال (البقرہ' آل عمران' النسآء' المائدہ' الانعام' الاعراف اور الکہف)' زبور کی جگہ المئین (یعنی سو آیات یا اس سے زیادہ آیات والی سورتیں) اور انجیل کی جگہ المثانی (وہ چھوٹی سورتیں جن کی آیات سو سے کم ہوں) عطا کی ہیں' المفصل (مختصر سورتیں) عطا کر کے مجھے سب پر فضیلت دی گئی ہے۔ اسی حدیث کی اساس پر علما نے قرآن مجید کی سورتوں کو چار زمروں میں تقسیم کیا ہے' طویل ترین سورتوں کو الطوال' ان سے چھوٹی (سو آیات یا زیادہ والی) کو المئون' ان سے کم آیات والی کو المثانی اور ان سے کم آیات والی کو المفصل کہا گیا ہے' پھر آخری اور چوتھی قسم کو تین زمروں میں تقسیم کیا گیا ہے' النبا تک طوال مفصل' الضحیٰ تک متوسط مفصل اور الضحیٰ سے آخر تک والی سورتوں کو قصار مفصل کہا گیا ہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ص ۶۵۸ تا ۶۶۰)۔ ہجرت سے قبل نازل ہونے والی سورتوں کو مکی اور ہجرت کے بعد نازل ہونے والی سورتوں کو مدنی کہا گیا ہے' تاہم بعض مکی سورتوں میں مدنی آیات اور مدنی سورتوں میں مکی آیات بھی موجود ہیں' بعض ائمہ کی تصریح کے مطابق مکے میں سب سے پہلے سورۃ العلق اور سب سے آخر میں سورۃ النصر نازل ہوئی' تاہم سورتوں کے مکی و مدنی ہونے کے بارے میں علما میں اختلاف موجود ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے السیوطی: الاتقان' ۱: ۱۰ بعد)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سہل التستری: ابو محمد سہل بن عبداللہ بن یونس' ایک نامور سنی متکلم اور صوفی' جن کی زبان عربی تھی۔ وہ ۲۰۳ھ/۸۱۸ء اور بقول ابن خلکان ۲۰۰ھ/۸۱۵ء میں تستر (الاہواز) کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۲۸۳ھ/۸۹۶ء میں بحالت جلا وطنی بصرے میں وفات پائی۔

سہل اپنے شیخ محمد بن سوار کے توسط سے النوری اور ابو عمرو بن العلاء جیسے سنی علما کے شاگرد اور زہد و تقشف میں بڑے کڑے ضابطہ اخلاق کے پابند تھے۔ علمائے متکلمین میں ان کا بہت اونچا مقام ہے۔

ان کی زندگی کا' جو بہت خاموشی اور عزلت گزینی میں بسر ہوئی' صرف ایک واقعہ مشہور ہے' جو بغاوت زنج (۲۶۱ھ/۸۷۴ء) کے وقت پیش آیا: اہواز کے علما نے ان کے رسالہ عقائد کی' جو فرضیت توبہ سے متعلق تھا' شدید مذمت کی' چنانچہ انہیں جلا وطن کر دیا گیا۔

سہل نے خود کچھ نہیں لکھا' لیکن ان کے "ایک ہزار ملفوظات" میں' جنہیں ان کے شاگرد محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) نے جمع کر کے مرتب کیا' عقائد کے اعتبار سے اتنا تسلسل اور باہمی ربط ضرور تھا کہ ان کی اساس پر الگ مذہب' یعنی سالمیہ' وجود میں آگیا۔ اس مذہب کی تمام خصوصیات سہل ہی سے اخذ کی گئی ہیں' یعنی اعمال عبادت کے دوران میں مراقبہ باطن اور نیم عارفانہ توحیدی اصطلاحات کا استعمال۔

سہل کے دلائل متکلمین کی طرح خالصتاً مناظرانہ (استدلال' اصل' فرع) ہیں۔ وہ یونانیوں کی طرح قیاس منطقی کے ذریعے استدلال نہیں کرتے' جیسا کہ ان کے قدیم شاگرد الحلاج [رک بآں] نے ان سے الگ ہونے کے بعد شروع کر دیا تھا۔ علم النفس و البدن (psycho-physics) کے سلسلے میں ان کا کہنا یہ ہے کہ انسان نے اربع عناصر' یعنی حیات' روح' نور اور طین (مٹی) سے ترکیب پائی ہے اور ان میں روح نفس سے اعلیٰ ہے (فلاسفہ یونان کی رائے کے برعکس) روح موت کے بعد بھی زندہ رہتی ہے (البرد کے نظریئے کے علی الرغم)۔

خدا کی صحیح معنوں میں عبادت کرنے والے کو سب سے پہلے حکومت وقت کی اطاعت اور فرائض و سنن کی بجا آوری لازمی ہے۔ محبت سے مراد جذبہ اطاعت کی توسیع ہے' اسے ایسے اعمال کرنے چاہئیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی کامل پیروی ہو ("اکتساب" کا نیم معتزلی تصور' جو شقیق اور ابن کرام کے زاہدانہ "توکل" کی ضد ہے)' لیکن صوفی کو چاہیئے کہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کو "قبلہ نیت" قرار دے

(اللہ قبلہ النیۃ) اور یہ اقرار کرتا رہے کہ توبہ ہر وقت فرض ہے (التوبۃ فرض فی کل وقت)۔ عمل بالارادہ کا جو تجزیہ سہل نے پیش کیا ہے وہ المحاسبی سے ماخوذ اور الغزالی کا اختیار کردہ ہے اور اسے عقیدہ راسخہ قدیمہ کی حیثیت حاصل ہے۔ تارک الدنیا زاہد کے لیے سب سے اعلیٰ مقام منزل یقین ہے، جو مراسم عبادات سے ماورا ہے (غیبۃ بالمذکور عن الذکر)، اس میں داستان حلاج کے صوفیانہ نظریہ اتحاد کا عکس نظر آتا ہے۔

شیخ سنوسیؒ نے سہل سے جو اذکار منسوب کیے ہیں (سلسبیل، بذیل مادہ سنوسیہ) وہ زمانہ حال کی اختراع ہیں۔

مآخذ: (۱) سہل التستری، تفسیر، طبع النعسانی، قاہرہ ۱۳۲۶ھ (پر تکلف اور پر تصنع تفسیر)؛ (۲) ابوالقاسم الصقلی (سال تصنیف: ۳۹۰ھ/۹۹۹ء، بمقام القیروان، نیز صاحب صفۃ الاولیاء): شرح و بیان لما اشکل من کلام سہل و کتاب المعارضۃ و الرد علی اہل الفرق من کلام سہل، مخطوطہ کوپرولو، عدد ۷۲۷، استانبول؛ (۳) الہجویری: کشف المحجوب، اردو کے کئی تراجم کے علاوہ نکلسن والا انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے؛ (۴) طبقات الصوفیۃ؛ (۵) وفیات الاعیان؛ (۶) حلیۃ الاولیاء، ۱۰: ۱۸۹۔

○

السیّد: (ع) مادہ ساد، سوداً سے اسم صفت، یعنی سردار، مالک، آقا، قرآن کریم میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے۔ دو جگہ بصیغہ واحد اور ایک جگہ بصورت جمع (دیکھیے معجم المفہرس لالفاظ اسران الکریم)۔ ان میں سے ایک جگہ (۱۲ [یوسف]: ۲۵) جہاں اس کا مفہوم خاوند ہے اور دوسری دونوں جگہ اس سے "سردار" مراد ٹھرایا گیا ہے۔

مرور ایام سے یہ لفظ حضرت فاطمہؓ سے حضرت علیؓ کی اولاد کے لیے استعمال ہونے لگا۔ جس کی بظاہر اس کے سوا کوئی اور توجیہ نہیں کی جا سکتی کہ مسلمانوں نے ایسا اس خاندان کے ادب و احترام کے طور پر کیا۔ احادیث مبارکہ میں ایک جگہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت حسن کو سید قرار دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "یہ میرا بیٹا سردار ہے اللہ تعالی اس کے ذریعے مسلمانوں کے دو گروہوں کو متحد کرے گا" (البخاری، کتاب المناقب) اس طرح حضرت حسن و حضرت حسین رضی اللہ عنہما کو ایک حدیث مبارکہ میں جنتی نوجوانوں کے سردار قرار دیا گیا ہے۔ ممکن ہے اس کی بنا پر بھی اس خاندان کے لیے یہ لفظ استعمال ہونا شروع ہوا ہو، (نیز رک بہ شریف، بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

سِیرَۃ: (ع، ج: سیر)۔ لفظ سیرۃ در اصل سَارَ یَسِیرُ سَیْرًا و مَسِیرًا سے نکلا ہے اور اس کے معنی ہیں: (۱) جانا، روانہ ہونا، چلنا، (۲) طریقہ و مذہب، (۳) سنت، (۴) ہیئت، (۵) حالت، (۶) کردار، (۷) کہانی، پرانے لوگوں کے قصے اور واقعات کا بیان، (۸) خصوصیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مغازی کا بیان اور بعد میں (۹) آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے طریقے کا بیان جو غیر مسلموں کے ساتھ جنگ (اور صلح) میں آپ نے روا رکھا اور آخری صورت میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تمام حالات کا بیان بمعنی سوانح عمری = بیو گرافی، لیکن توسیعی صورت میں ابطال کے کارناموں کا بیان (سیرۃ عنتر اور سیرۃ سیف بن ذی یزن) اور اکابر کے حالات زندگی، (اول الذکر چند معانی کے لیے دیکھیے لسان العرب، تاج العروس اور لین Lane وغیرہ)۔

یہ لفظ قرآن مجید میں بھی (بمعنی ہیئت و حالت) آیا ہے: "ہم اسے پہلی حالت پر لوٹا دیں گے"۔ سیرۃ کے اصطلاحی مفہوم کے سلسلے میں تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۶۳) کا بیان ہے: اصل میں سَیر (بمعنی چلنا اور جانا) تھا، اس سے طریقہ کی طرف انتقال معنی ہوا۔ پھر شرع میں اس پر خاص معنی غالب ہوگئے اور فتح القدیر کی رو سے کفار سے غزا کے طریقے سے مخصوص ہے اور الکفایہ کے مطابق اس کے مخصوص معنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا مغازی میں طریقہ و روش ہو گئے، لیکن اس کے عام معنی طریقہ فی الامور اور سنت فی المعاملات بھی ہیں۔

بہر حال سیرۃ کے اولین اصطلاحی معنی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مغازی اور سوانح حیات ہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے شمائل و اخلاق و

عادات سے متعلق احادیث ہی کو سیرۃ کہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مستند ہونے کے لحاظ سے حدیث کا درجہ بہت بلند ہے۔ سیرۃ کی روایتیں اس کے مقابلے میں کمتر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے جرح و تعدیل نے ارباب حدیث اور ارباب سیرۃ کو دو الگ (بلکہ بعض اوقات مخالف) گروہ قرار دیا ہے' کیونکہ اصحاب سیرۃ نے اتنی احتیاط روا نہیں رکھی جو ارباب حدیث نے ملحوظ رکھی۔ تاہم یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں کہ سیرۃ کی کتابیں بالجملہ مستند نہیں۔ ان کی روایات کا خاصا حصہ ایسا بھی ہے جو جرح و تعدیل کے اصولوں کے مطابق درست ہے۔ سیرۃ کی الگ ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ حدیث کی کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاق و عادات و دیگر سوانح بکھری ہوئی صورت میں ملتے ہیں۔ ان میں تاریخی ترتیب نہیں۔ سیرۃ میں ایک خاص ترتیب ملحوظ ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ایک الگ فن ہے۔ محدثین کے ہاں خاص غزوات کو مغازی کے علاوہ سیرۃ کہتے تھے' مثلاً ابن اسحٰق کی کتاب کو مغازی بھی کہا جاتا ہے اور سیرۃ بھی ۔ کتب مغازی کا موضوع بھی در حقیقت اکثر سیرت ہوتا تھا۔ آگے چل کر فقہ میں سیرت کے لفظ سے غزوات اور جہاد کے احکام مراد لیے گئے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال کا سرمایہ تیسری صدی تک زبانی ہی محفوظ رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سی احادیث آغاز ہی سے تحریر میں لائی گئی تھیں' مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص یا حضرت ابو ہریرۃ اور حضرت انس وغیرہ نے جو حدیثیں لکھ لی تھیں' یا فرامین (ہدایات)' معاہدات و احکام جو لکھ لیے گئے تھے نیز وہ خطوط جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سلاطین و امرا کو لکھے' یہ سرمایہ بتدرج بڑھتا گیا اور خلافت بنو امیہ کے دور اول میں کتابیں لکھوائی گئیں اور بعد میں تو تصنیف و تالیف کا سلسلہ عام ہوگیا۔

بہر حال بنو امیہ کے عہد میں اس فن نے ترقی کی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مغازی کی طرف خاص توجہ کی۔ ان کے حکم سے عاصم بن عمر بن قتادہ (م ۱۲۱ھ) مسجد دمشق میں مغازی و مناقب کا درس دیا کرتے تھے۔ اسی زمانے میں ابن شہاب الزہری (م ۱۲۴ھ) نے مغازی پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ ان کے زیر اثر اس فن کا ذوق عام ہوا' چنانچہ کئی لوگ ایسے تھے جنھیں صاحب المغازی کہا جاتا تھا۔ ابن اسحٰق (م ۱۵۱ھ /۷۶۸ء) بھی الزہری کے شاگرد تھے اور موسیٰ بن عقبہ الاسدی (۱۴۱ھ/۷۵۸ء) بھی۔ ثانی الذکر نے فن مغازی میں نقد و جرح کا اصول برتا اور ابن اسحٰق نے تو اتنی شہرت حاصل کی کہ انھیں امام فن مغازی کہا جانے لگا۔ اگرچہ امام بخاری وغیرہ نے ان سے اعتنا نہیں کیا۔ ابن اسحٰق کی کتاب المغازی آج کم دستیاب ہے۔ صرف سیرۃ النبی ابن ہشام (م ۲۱۸ھ/ ۸۳۴ء) کی منتخ اور اضافہ شدہ شکل میں موجود ہے۔ البتہ الطبری نے اپنی تاریخ اور تفسیر میں ابن اسحٰق کی روایات کو بکثرت نقل کیا ہے۔ ابن ہشام کی سیرت بہت مشہور ہے۔ ابن ہشام نے سیرت سے متعلق اصطلاحات کی تشریح بھی کی ہے۔

ابن اسحٰق کی کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و المغازی کا مخطوطہ بروایت یونس بن بکیر (م ۱۹۹/۸۱۴ء) مکتبہ القرویین' فاس میں موجود ہے (احمد امین: ضحی الاسلام' ۲: ۳۳۰؛ براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)' ۳: ۱۱ تا ۱۲)۔

سیرۃ ابن ہشام شاید پہلی کتاب ہے جسے مغازی کی بجائے سیرۃ کہا گیا ہے۔

الواقدی (م ۲۰۷ھ/۸۲۳ء) کے شاگرد ابن سعد کی کتاب طبقات کی دو جلدیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرۃ کے بارے میں ہیں (پوری کتاب پروفیسر زخاؤ نے ۱۲ جلدوں میں لائیڈن سے شائع کی)۔

شبلی نے مقدمہ سیرۃ النبی (طبع ششم' ۱: ۲۸ بعد) میں علمائے سیرت کی ایک طویل فہرست دی ہے (دیکھیے مقالہ سیرۃ' آ آ' بذیل مادہ) جن میں چند اہم کتب سیرۃ کے نام درج ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ش

شاذِلیّہ : یا شاذلیہ جس کا تلفظ افریقیہ میں شادلیہ ہے۔ یہ تصوف کا ایک سلسلہ ہے، جس نے ابوالحسن علی بن عبداللہ الشاذلی (۵۹۳ھ تا ۶۵۶ھ) کی نسبت سے یہ نام پایا۔ الشاذلی کا لقب کبھی تاج الدین بیان کیا جاتا ہے اور کبھی تقی الدین۔

الشاذلی کا طریقہ: معلوم ہوتا ہے کہ الشاذلی نے کوئی ضخیم کتاب نہیں لکھی، البتہ کئی ایک ملفوظات، متعدد ادعیہ و اوراد اور ایک نظم ان سے منسوب ہے۔ ملفوظات میں سے بعض چونکہ ان کے ایک مرید در مرید تاج الدین الاسکندری کی ایک کتاب میں، جس کا زمانۂ تصنیف ۶۹۴ھ ہے، محفوظ ہیں لہٰذا ان کا مستند ہونا ایک حد تک یقینی ہے۔ الشاذلی کی تصنیفات میں سب سے زیادہ مشہور حزب البحر ہے۔ حاجی خلیفہ (۳: ۵۸) نے اس حزب سے کئی غیر معمولی خواص منسوب کیے ہیں اور اس کے مصنف کا خیال تھا کہ اس سے شاید بغداد کو تباہی سے بچایا جا سکتا تھا۔ حزب البحر کی متعدد شرحوں کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ لطائف (۲: ۴۷ تا ۶۶) اور مفاخر (ص ۱۳۵ ببعد) میں حزب کے نام کے کئی ایک اور وظائف اور دعائیں بھی درج ہیں۔ معلوم ہوتا ہے مؤخرالذکر سے الشاذلی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اخلاق عالیہ کی تلقین کریں، جیسا کہ ان کے نزدیک پسندیدہ تصانیف، مثلاً احیاء علوم الدین اور قوت القلوب میں کیا گیا ہے، چنانچہ اس سلسلے کے پانچ اصول یہ ہیں: (۱) ظاہر و باطن میں خدا سے ڈرنا؛ (۲) قول و فعل میں سنت کی پابندی؛ (۳) فقر و غنا میں دنیا سے نفرت؛ (۴) چھوٹی بڑی ہر بات میں رضائے الٰہی پر قانع رہنا؛ (۵) غم ہو یا مسرت اللہ تعالیٰ ہی سے رجوع کرنا۔

وہ چاہتے تھے کہ ان کے پیرو اپنے اپنے کام اور پیشے میں لگے رہیں اور ممکن ہو تو اپنی روزمرہ کی باتوں کے ساتھ ساتھ عبادت میں بھی مشغول رہیں۔

اس میں شک نہیں کہ دوسرے صوفیہ کی طرح الشاذلی کا منتہائے نظر بھی فنا ہی تھا اور اس کے حصول کا طریقہ بھی وہی مروجہ ریاضتیں تھیں جنہیں اوراد و اذکار سے موسوم کیا جاتا ہے۔ حسب معمول چند کلمات ذکر منتخب کر لیے جاتے تھے اور پھر مقررہ تعداد میں ان کے ورد کی تاکید کر دی جاتی تھی۔ ان اوراد اور ان سے متعلقہ اعمال کی فہرست مفاخر (ص ۱۲۵ و ۱۲۶) میں موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ ہر مرید کے لیے جو اوراد تجویز کرتا وہ اس کے حوائج اور ضروریات کے مطابق تجویز کرتا۔ اگر کوئی مرید کسی دوسرے شیخ کے طریقے کو زیادہ مؤثر سمجھتا تو اسے اجازت ہوتی کہ اس شیخ کی بیعت کر لے۔ ان اوراد کے استعمال کو ان مافوق الفطرت قوتوں سے بآسانی الگ کرنا ممکن نہیں جن کے متعلق خیال تھا کہ یوں حاصل ہو جاتی ہیں اور جن کا حال مفاخر (محل مذکور) میں درج ہے۔

اس سلسلے پر چلنے والوں کا دعوی تھا کہ ان کی امتیازی خصوصیات تین ہیں: ایک تو یہ کہ ان سب کا انتخاب لوح محفوظ سے ہوا، یعنی ان کے لیے روز اول ہی سے مقدر ہو چکا تھا کہ اس حلقے میں شامل ہو جائیں؛ (۲) دوسرے یہ کہ ان کی وجدانی کیفیت فوراً ہوش میں بدل جاتی ہے، یعنی ان کے مشاغل روحانی انہیں مستقل طور پر عملی زندگی سے خارج نہیں کر دیتے؛ (۳) اور تیسرے یہ کہ ہر زمانے میں جو بھی قطب ہوگا انہیں میں سے ہوگا۔

سلسلے کی اشاعت: شروع شروع میں مذہبی عمارتوں کی عدم موجودگی کے باعث ہمارے اس فرقے کی توسیع اور اشاعت کا کھوج لگانا مشکل ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے ان کی اولین

جماعت تونس میں قائم ہوئی' تاہم الشاذلی کے خلیفہ ابو العباس المرسی (م ۱۲۸۷ء) ۳۶ سال تک اسکندریہ میں رہے' جہاں "اس عرصے میں انہوں نے نہ کسی عامل اسکندریہ کی صورت دیکھی' نہ اسے کوئی نامہ یا پیام بھیجا (لطائف' ۱: ۱۲۸) اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں "نہ کبھی امنڈ پر امنڈ رکھی" لیکن اس کے باوجود علی پاشا مبارک (الخطط الجدیدۃ' ۷: ۶۹) نے سکندریہ میں ان کے اور ان کے مریدوں کے نام سے بعض مساجد کا ذکر کیا ہے کہ یہ گمان غالب یہ ہے کہ کوئی بھی زمانہ ہو الشاذلی کے پیرو زیادہ تر مصر کے مغرب ہی میں پائے جاتے تھے' گو (Fifty three Years in Syria:H.H.Jessus' ۲: ۵۳۷) کا دعوی ہے کہ اس زمانے میں ان کی ایک بہت بڑی تعداد شام میں بھی موجود تھی۔ ایسے ہی بعد ازاں (Chrest. Arabe : S.de Sacy' ۲: ۲۷۴) نے جہاں نما کی ایک عبارت کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۶۵۶ھ میں کسی طرح شاذلی عرب آئے اور انہوں نے متعدد کراماتیں دکھائیں جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ موخا میں قہوے کی پیداوار نے سب سے بڑے کاروبار کی صورت اختیار کر لی۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ سلسلہ شاذلیہ کا اصل مرکز افریقہ کا وہ علاقہ تھا جو مصر کے مغرب میں واقع ہے' بالخصوص الجزائر اور تونس۔ موجودہ زمانے میں اس علاقے کی مذہبی تاریخ کے بارے میں بہت ہی کم مواد ملتا ہے' ایک مخطوطے سے' جس کا عنوان ہے "طبقات ود ضیف اللہ" اور جو ۱۸۰۵ء میں لکھا گیا' میک مائیکل Mac Michael نے ایک شیخ خوجلی بن عبدالرحمن بن ابراہیم کا جو ۱۱۰۵ء میں فوت ہوا' ذکر کیا ہے اور اس کے حالات لکھے ہیں (A History of the Arabs of the Sudan' ۲: ۲۵۰).

انیسویں صدی میں سیدی معصوم محمد بن احمد کی کوشش سے اس سلسلے کی بہت توسیع ہوئی۔ سیدی معصوم ۱۲۳۶/۱۸۲۰ء کے لگ بھگ قبیلہ غریب میں پیدا ہوا۔ بعض مقامی اساتذہ سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ مزومہ Mazuma چلے گئے' جو الجزائر میں ان دنوں اسلامی تعلیمات کا مرکز تھا۔ وہاں جن علوم کی تحصیل کر سکتے تھے ان سے فارغ ہو کر وہ بنو غریب میں واپس چلے آئے' جن کے لیے انہوں نے دو مسجدیں تعمیر کیں۔ ان میں سے ایک میں وہ قرآن اور فقہ کا درس دیتے تھے اور دوسری میں صرف و نحو اور منطق کا۔ ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء میں وہ الجزائر کے قریب عبدالرحمن الثعالبی کے مزار پر حاضر ہوے۔ یہ بزرگ چونکہ سلسلۂ شاذلیہ سے تعلق رکھتے تھے لہذا سیدی معصوم کا رجحان ان کے عقائد کی طرف ہو گیا' جس پر اس سلسلے کے ایک رکن نے انہیں مشورہ دیا کہ سلسلۂ شاذلیہ میں داخل ہو جائیں اور ولد لکریہ (Walad Lakreud) میں جبل الگٹ پہنچ کر شیخ طریقہ ادہ سے ملاقات کریں۔ جہاں کچھ مدت قیام کر کے سیدی معصوم پھر اپنے قبیلے بنو غریب میں لوٹ آئے۔ انہیں اس سلسلے میں شامل ہونے کے تھوڑی ہی مدت کے بعد شیخ کے رتبے پر فائز کر دیا گیا۔ تقریباً ۱۷۶۵ء میں انہوں نے بگری (Bogari) میں ایک زاویہ قائم کیا۔ اب وہ اپنا وقت کبھی بنو غریب میں گزارتے اور کبھی بگری میں' آخر کار انہوں نے مستقل طور پر بگری میں اقامت اختیار کر لی۔ ۱۸۶۶ء میں شیخ ادہ کے انتقال پر وسطی الجزائر کے شاذلیوں نے انہیں اپنا شیخ تسلیم کر لیا۔ گو شروع میں انہیں اس کے لیے شیخ ادہ کے بیٹے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انہیں الجزائر کے ایک سرکاری مدرسے کی صدارت بھی پیش کی گئی' لیکن انہوں نے اس عرصے میں قبول نہیں کی' تاہم اس پیشکش کی بدولت یورپی حکام سے ان کی شناسائی ہو گئی' جو ان کی وفات (۱۸۸۳ء) تک برابر ان کا احترام کرتے رہے۔ اسے تمام مغربی الجزائر اور تل اورمیں Tell Oranais کا بیشتر حصہ ان کے حلقہ اثر میں آچکا تھا۔ ان کے انتقال پر ان کے بعض خلفا اپنی اپنی جگہ پر آزاد ہوگئے اور یوں اس تنظیمی وحدت کا جو انہوں نے قائم کی تھی' خاتمہ ہو گیا۔

Depont اور Coppolani (ص ۴۵۴) نے پچھلی صدی کے جو اعداد و شمار جمع کیے ہیں' ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ الجزائر اور قسطنطین میں شاذلیوں کی تعداد ۱۵۰۰۰ تک نہیں پہنچتی تھی' اور زاویے گیارہ تھے۔ پھر سلسلۂ شاذلیہ سے جو شاخیں نکلیں' بیان کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ۱۲ تھیں' جن میں شیخیہ' طیبیہ اور درقاویہ کے پیرو سب سے زیادہ تھے۔

تصنیفات در بارہ سلسلہ: معلوم ہوتا ہے الشاذلی یا ان

کے خلیفہ ابوالعباس المرسی نے اپنی کوئی تصنیف شائع نہیں کی۔ البتہ بظاہر الشاذلی کے مرید یاقوت العرشی نے مناقب تصنیف کی۔ اسی طرح ان دونوں کے مرید تاج الدین الاسکندری متعدد کتابوں کے مصنف تھے، جن میں سے لطائف المنن (جس میں سلسلے کے پہلے دو شیوخ کا تذکرہ ہے) اور مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، الشعرانی کی کتاب لطائف المنن، (قاہرہ ۱۳۲۱ھ) کے حواشی پر طبع ہوئیں۔ اول الذکر شاذلی کی زندگی کے بارے میں ہمارا سب سے بڑا مآخذ ہے۔ ان کی ایک سوانح عمری جس کا زمانہ تصنیف بہت زیادہ مؤخر نہیں ہو سکتا، محمد بن القاسم الحمیری بن الصباغ کی درۃ الاسرار ہے۔ جس کا خلاصہ مفاخر میں موجود ہے۔ ایک دوسری سوانح عمری الکواکب الزاہرہ، جس کا خلاصہ Haneberg: (Z. D. M. G، ۷: ۱۳ بعد) نے کیا۔ ابوالفضل عبدالقادر بن معیزل (م ۸۹۴ھ) نے لکھی۔ سلسلے کے عام حالات میں مفاخر العلیہ فی مآثر الشاذلیہ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ) از ابن عیاد السیوطی سے مؤخر زمانے کی ہے۔

مغربی مصنفین کی بڑی بڑی کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

مآخذ: متن میں درج ہو چکے ہیں۔

○

اَلشّافعیؒ: الامام ابو عبداللہ محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان (البیہقی: مناقب الشافعی، ۱: ۸۴) اہل السنت کے ائمہ اربعہ میں شمار ہوتے ہیں اور شوافع کا فقہی مسلک انہیں سے منسوب ہے۔ امام شافعیؒ کے اجداد میں سے السائب بن عبید غزوۂ بدر میں کفار کی طرف سے لڑتا ہوا مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۷۳؛ جوامع السیرۃ، ص ۱۴۹)۔

امام شافعیؒ ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں غزہ (فلسطین) اور بقول دیگر عسقلان میں پیدا ہوئے، بچپن میں یتیم ہو گئے تھے۔ (مناقب الشافعی، ۱: ۸۵) ان کی والدہ فاطمہ بنت عبیداللہ انہیں دو سال کی عمر میں مکہ مکرمہ لے گئیں۔ وہاں اعزہ و اقارب سے راہ و رسم قائم کی، پھر دوبارہ جب گئے دس برس کے تھے۔ اب کی مرتبہ مکہ مکرمہ میں باقاعدہ سکونت اختیار کر لی۔ اس کے باوجود کہ ان کی ابتدائی زندگی بڑی عسرت و تنگی میں گزری، تحصیل علم کا ذوق و شوق کبھی ماند نہ پڑا۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر چکے تھے۔ دس برس کے تھے کہ امام مالکؒ کی الموطا یاد کر لی۔ پندرہ برس کی عمر میں فتوی دینے کی اجازت مل گئی، امام شافعیؒ نے خاصا عرصہ بدوی قبائل میں گزارا، اس لیے ان کو عربیت میں بڑا رسوخ اور زبان پر بڑی قدرت اور دستگاہ حاصل ہو گئی۔ الاصمعی جیسے ماہرین ادب و زبان امام شافعیؒ کے شاگردوں میں نظر آتے ہیں۔ وہ بیس برس اور بقول البیہقی (مناقب الشافعی، ۱: ۱۰۱) تیرہ برس کے تھے کہ امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ/۷۹۶ء) کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرنے کے لیے مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے اور ان کی وفات تک مدینے میں قیام پذیر رہ کر ان سے الموطا پڑھتے رہے۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد مکہ مکرمہ واپس آئے اور وہاں مسلم بن خالد الزنجی (م ۱۸۰ھ/۷۹۶ء)، سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ/۸۱۳ء) اور دیگر علماے حدیث و فقہ سے تحصیل علم کی (ان کے اساتذہ کے ناموں کے لیے دیکھیے: الفخرالرازی: مناقب الشافعی، ص ۱۱ تا ۱۴)۔ قیام مکہ کے دوران میں حاکم یمن امام الشافعیؒ کے تبحر علمی اور ادبی ذوق سے بڑا متاثر ہوا اور اس نے امام شافعیؒ کو یمن میں ایک سرکاری عہدہ پیش کر دیا، مگر مقامی رقابتوں اور سازشوں کی وجہ سے امام شافعیؒ اس منصب پر زیادہ عرصہ فائز نہ رہ سکے اور گرفتار ہو کر خلیفہ ہارون الرشید کے سامنے پیش کیے گئے۔ خلیفہ نے امام شافعیؒ کے دلائل و براہین سن کر انہیں بے قصور قرار دیتے ہوئے رہا کر دیا (۱۸۷ھ/۸۰۳ء)، وہاں امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ (م ۱۸۹ھ/۸۰۵ء) ایسے نامور حنفی فقیہ اور محدث سے ان کے گہرے مراسم ہو گئے تھے، جن کی کتابیں انہوں نے اپنے لیے خود نقل کی تھیں۔ یہاں عراقی فقہا سے تبادلۂ خیالات اور بعض اوقات مناظروں نے امام شافعیؒ کے فکر و عمل پر گہرے نقوش مرتسم کیے۔ وہ عراق کو اپنے قیام کے لیے ناموزوں قرار دیتے ہوئے ۱۸۸ھ/۸۰۴ء میں حران اور شام ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ چلے گئے۔ یہاں اول اول حضرت امام مالکؒ کا شاگرد ہونے کی حیثیت سے ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا گیا۔ بیت اللہ شریف میں انہوں نے درس دینا

شروع کیا جس سے بہت سے مالکیؒ ان سے مایوس بلکہ بدظن ہوگئے۔ ۱۹۵ھ/۸۱۰-۸۱۱ء میں وہ بغداد آکر مقیم ہوگئے اور کامیابی سے ایک حلقہ درس قائم کیا۔ اس وقت تک امام شافعیؒ میں فقہی لحاظ سے بڑی پختگی آچکی تھی۔ قیام بغداد کے دوران میں انہوں نے مصر کے نئے والی عباس بن موسیٰ کے بیٹے عبداللہ سے وابستگی پیدا کر لی تھی۔ ۲۸ شوال ۱۹۸ھ/۲۱ جون ۸۱۴ء (الکندی، طبع Guest، ص ۱۵۴) کو مصر چلے گئے۔ فسادات کی وجہ سے وہ بہت جلد وہاں سے مکہ مکرمہ چلے گئے اور ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں مصر واپس آکر وہاں مستقل طور پر مقیم ہوگئے اور یہیں فسطاط میں انہوں نے رجب ۲۰۴ھ کی آخری تاریخ /۲۰ جنوری ۸۲۰ء، کو وفات پائی اور المقطم کے دامن میں بنو عبدالحکم کے مسقف قبے میں جو قرافہ صغری میں ہے مدفون ہوئے۔ مشہد امام کے مقابل میں سلطان صلاح الدین نے ایک بہت بڑا اور وسیع مدرسہ تعمیر کرایا تھا (ابن جبیر: الرحلہ، ص ۴۸)۔ مقبرے کا گنبد الملک الکامل ایوبی نے ۶۰۸ھ /۱۲۱۱-۱۲۱۲ء میں تعمیر کرایا تھا۔ یہ بڑی مقبول عام زیارت گاہ ہے۔

امام الشافعیؒ نے فقہی اجتہاد اور حدیث دونوں کو اپنایا۔ انہوں نے نہ صرف اس فقہی مواد پر کاملاً عبور حاصل کیا جو موجود تھا، بلکہ اپنی کتاب الرسالہ میں اصول و طریق استدلال فقہ کی تحقیق کی۔ انہیں (بجا طور پر) اصول فقہ کا مؤسس و بانی سمجھا جاتا ہے۔ انہوں نے قیاس کے باقاعدہ قواعد و ضوابط وضع کرنا چاہے (کتاب الرسالہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۶۶، ۷۰)۔ انہیں اصول استصحاب کے متعلق خیال ہے کہ اسے متأخر شوافع نے داخل مذہب کیا۔ امام الشافعیؒ میں دو تخلیقی دور نمایاں طور پر نظر آتے ہیں: مقدم (عراقی) دور اور مؤخر (مصری) دور، مثلاً الحاکم (م ۴۰۵ھ) ان کے الرسالہ کے متعلق یہی کہتا ہے (العسقلانی، ص ۷۷)، لیکن یہ کتاب صرف اپنی آخری تصحیح شدہ شکل ہی میں باقی رہ سکی ہے (قاہرہ میں ۱۳۲۱ھ وغیرہ میں طبع ہوئی)۔ یہ دونوں دور اکثر کتاب الام میں، نیز متاخرین شوافع کی متبادل تصانیف میں نمایاں ہیں۔

ان کی تصانیف مکالمے کی صورت میں ہیں وہ مخالفین کا رد کرتے ہوئے ان کا نام نہیں لیتے۔ یہ تصانیف ان کے شاگرد الربیع بن سلیمان (م ۲۷۰ھ/۸۸۴ء) کی روایت سے ہم تک پہنچی ہیں۔ ان تصانیف کی ایک فہرست الفہرست، ص ۲۱۰ پر ہے، دوسری البیہقی (م ۴۵۸ھ) سے مروی ہے اور العسقلانی نے اس کی تفصیل ۸۷ صفحے پر دی ہے، تیسری یاقوت: معجم الادباء (۶: ۳۹۶ تا ۳۹۸) میں ہے۔ "وہاں جس قدر عنوانات دیئے گئے ہیں وہ زیادہ تر کتاب الام (قاہرہ، ۱۳۲۱-۱۳۲۵ھ، ۷ جلدیں) کے اجزا ہیں جو امام الشافعی رحمہ اللہ علیہ کی تصانیف کا مجموعہ ہے۔ اس ایڈیشن کا کچھ حصہ معروف و مشہور شافعی سراج الدین البلقینی کے نسخے پر مبنی ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ کے علم و فضل کی یوں داد دی ہے: اس قرشی نوجوان سے زیادہ کتاب اللہ کا فقیہ میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔ دوسری جگہ یوں فرمایا: فقہ کا قفل بے کلید لوگوں پر جس شخص نے کھولا وہ شافعیؒ ہی تو تھے۔

امام شافعیؒ نے وسیع مطالعہ کیا۔ مختلف مکاتب فکر کے افکار و مسائل کو امعان نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اصول کی کسوٹی پر پرکھا جو چیز ان کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کے مطابق تھی اسے قبول کیا اور جس بات سے اختلاف ہوا، اس پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی۔ اس سلسلے میں وہ بعض صحابہ کے مسلک کے خلاف بھی گئے ہیں۔ بعض اوقات امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے خلاف اور بعض اوقات الواقدی اور الاوزاعی کے خلاف بھی۔

امام شافعیؒ نے مختصر مدت اور بالخصوص آخری عمر میں بکثرت لکھا اور املا کرایا۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ربیع المرادی کی روایت کے مطابق امام شافعیؒ نے مصر میں چار سال تک قیام کیا اور ڈیڑھ ہزار ورق (تین ہزار صفحات) املا کرائے۔ امام البیہقی کے مطابق امام شافعیؒ کی تصانیف میں تین خوبیاں نمایاں ہیں: (۱) حسن ترتیب؛ (۲) مسائل کے بیان میں دلائل و براہین؛ (۳) ایجاز و اختصار۔ دراصل امام شافعیؒ نے اپنے قیام مصر کے دوران میں مسائل و احکام کے مختلف عنوانوں پر اپنے شاگردوں کو املا کا سلسلہ شروع کیا، جو ان کی وفات تک جاری

رہا۔ اس املا میں چھوٹے چھوٹے رسائل بھی شامل ہیں اور ضخیم کتابیں بھی۔ ان کے اکثر و بیشتر رسائل و کتب کتاب الام میں جمع کر دیئے گئے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بعض مسائل پر ان کے مختصر افکار تو کتاب الام میں آ گئے ہوں، لیکن تفصیلی معلومات الگ کتاب میں مندرج ہوں۔

اصول میں امام شافعیؒ نے سب سے پہلے الرسالہ تصنیف کیا جو مصر آنے سے پہلے عبدالرحمن بن مہدی کے لیے لکھا گیا تھا۔ مصر آ کر اسے از سر نو لکھا۔ اس میں امام شافعیؒ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اصول فقہ کی بنیاد ڈالی۔ ان سے پہلے فقہا کے لیے استنباط کے اصول اور حدود مرسومہ مربوط و مدون صورت میں موجود نہیں تھے۔ علما اور فقہا اصول فقہ پر گفتگو تو کرتے تھے، استدلال سے کام بھی لیتے تھے، لیکن دلائل شرعی کی معرفت کے لیے ان کے پاس قواعد کلیہ نہیں تھے۔ امام شافعیؒ نے اصول فقہ وضع کیا اور ایک ایسا قابل قبول قانون کلی مدون شکل میں پیش کیا کہ ادلہ شرعی کے مراتب کی معرفت آسان ہو گئی۔

امام شافعیؒ کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے مصادر شریعت اور اصول حدیث و فقہ کی تعیین و تحدید کی اور کتاب و سنت کے قانونی اور فقہی پہلو واضح طور پر پیش کیے، نیز اجماع و قیاس کا مقام بھی بیان فرما دیا۔

امام شافعیؒ سے پہلے علما و فقہائے اسلام دو نمایاں گروہوں میں منقسم تھے: ایک اہل الحدیث اور دوسرے اہل الرائے اور دونوں کے طرز عمل میں خاصی شدت پائی جاتی تھی۔ امام شافعیؒ کے انداز فکر اور طرز عمل سے دونوں جماعتوں کے درمیان مخالفت اور بعد کم ہو گیا اور یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے قریب آنے لگے۔ ایک طرف اہل الحدیث نے رائے کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور کرنا شروع کیا، دوسری طرف حدیث کے عام چرچے ہونے لگے اور حدیث سے استفادہ سب زیادہ ہونے لگا، چنانچہ یہ حضرات اہل الحدیث سے قریب ہو گئے۔

امام الشافعیؒ کی سرگرمیوں کے دو بڑے مرکز بغداد اور قاہرہ تھے۔ ان کے مشاہیر تلامذہ میں سے یہ تھے: المزنی (م ۲۶۴ھ)، البویطی (م ۲۳۱ھ)، الربیع بن سلیمان المرادی (م ۲۷۰ھ)، الزعفرانی (م ۲۶۰ھ)، ابوثور (م ۲۴۰ھ)، الحمیدی (م ۲۱۹ھ)، امام احمدؒ بن حنبل (م ۲۴۱ھ) اور الکرابیسی (م ۲۴۸ھ) وغیرہ۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری/نویں و دسویں صدی عیسوی میں ان دو شہروں میں شافعی مذہب کے مقلدین کا اضافہ ہونے لگا، حالانکہ ابتدا ہی سے بغداد میں جو اس وقت اہل الرائے کا مرکز تھا، انھیں بڑی مشکلات در پیش رہیں۔ چوتھی صدی ہجری میں مصر کے بعد مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ ان کے بڑے مرکز تھے۔ تیسری صدی ہجری کے اختتام/ دسویں صدی عیسوی کے آغاز تک انھوں نے شام میں اوزاعیوں کے مقابلے میں کافی کامیابی حاصل کی، چنانچہ ابو زرعۃ (م ۳۰۲ھ/۹۱۵ء) سے شروع ہو کر دمشق میں قاضی کا عہدہ ہمیشہ انھیں کے پاس رہا۔ المقدسی کے زمانے میں شام، کرمان، بخارا اور خراسان کے بڑے حصے میں قاضی کا عہدہ شوافع ہی کے پاس تھا۔ شمالی الجزیرہ (اقور) اور دیلم میں انھیں زبردست قوت حاصل ہو چکی تھی (Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.*، ۲: ۳۰۶)۔ مصر میں سلطان صلاح الدین (۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) کے عہد حکومت میں ان کا مذہب پھر غالب آ گیا، لیکن ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵-۱۲۶۶ء میں ملک الظاہر بیبرس نے شوافع کے ساتھ باقی مذاہب ثلاثہ کے قاضی بھی مقرر کر دیے (دیکھیے السبکی، ۵: ۱۳۴)۔ آل عثمان کے عروج سے پہلے کی آخری صدیوں میں اسلام کے مرکزی ممالک میں انھیں کامل غلبہ حاصل تھا۔ ابن جبیر (الرحلۃ، ص ۱۰۲) کے وقت میں بھی خود مکہ مکرمہ میں شافعی امام نمازوں میں امامت کراتا تھا۔ عثمانی (ترک) سلاطین کے عہد میں دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں قسطنطینیہ سے شوافع کی جگہ حنفی قاضی مقرر ہو کر آنے لگے اور وہی امامت کرانے لگے۔ ادھر وسطی ایشیا میں صفویوں کے عروج (۱۵۰۱ء) کے ساتھ قضاۃ شیعہ نے شوافع کی جگہ لے لی، تاہم مصر، شام اور حجاز میں عوام شافعی مذہب ہی کے پابند رہے (Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*، ۲: ۳۷۸ و ۳۷۹)۔

اہم اور مشاہیر شوافع میں سے چند ایک یہ ہیں: النسائی

محدث (م ۳۰۳ھ/۹۱۵ء)، الاشعریؒ (م ۳۲۴ھ/۹۳۵ء)، الماوردی (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء)، الشیرازیؒ (م ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء)، امام الحرمین (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء)، الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)، الرازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء)، الرافعیؒ (م ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء) النوویؒ (م ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء) وغیرہ۔ دیکھیے ان پر جداگانہ مقالات اور Snouck Hurgronje: *Verspr. Gedchr.*، ۴/۱: ۱۰۵.

مآخذ : (۱) فخرالدین الرازی: مناقب الشافعی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) البیہقی: مناقب الشافعی (طبع احمد صقر)، دو جلدیں، قاہرہ ۱۹۷۰ء-۱۹۷۱ء؛ (۳) عبدالرحمن بن ابی حاتم الرازی: آداب الشافعی و مناقبہ، طبع الکوثری، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: توالی التاسیس بمعالی ابن ادریس، بولاق ۱۳۰۱ھ؛ (۵) مصطفیٰ عبدالرزاق: الامام الشافعی، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۶) محمد ابو زھرۃ: الشافعی، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۷) داؤد بن سلیمان البغدادی: مناقب الامام الشافعی، مکہ ۱۳۲۸ھ؛ (۸) محمد الخضری: اصول الفقہ، بار دوم، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۹) محمد مصطفیٰ: کتاب الجواہر النفیس فی تاریخ حیاۃ الامام ابن ادریس، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۱۰) علی عبدالرزاق: الاجماع فی الشریعۃ الاسلامیۃ، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۱۱) J.Schacht: *Origins of Muhammadan Jurisprudence*، اوکسفرڈ ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۷۳۔

○

شاہد : (عربی، جمع شہود)، گواہ، شہادت، کسی گواہ کا وہ بیان جو وہ کسی قانونی دعوے میں کسی دوسرے شخص کے حق میں اور تیسرے شخص کے خلاف دے اور وہ بیان واقعات و حالات کے نہایت صحیح علم پر مبنی ہو اور قاضی کے روبرو ایک خاص معین شکل (اَشْہَدُ بِکَذَا وَکَذَا) میں دیا جائے نیز [رک بہ عدل]۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل اصول ہیں جو قرآن مجید اور حدیث شریف پر مبنی ہیں اس سلسلے میں مزید تفصیلات و کوائف مختلف مسالک کی کتب فقہ میں موجود ہیں جو اساساً تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ البتہ تفصیلات میں بہت سے اختلافات ہیں۔

گواہی (شہادت) لینا اور دینا فرض علی الکفایہ ہے، لیکن اگر موقع پر کوئی ایک ہی شخص موجود ہو تو اس پر گواہی دینا فرض عین ہو جاتا ہے۔ اب شہادت کے گواہ کو لازماً (۱) اس چیز کا جو وہ بیان کر رہا ہے، صحیح علم ہونا چاہیے اور اسے اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کانوں سے سنا ہو دیکھیے [المائدۃ]: ۸)

(۲) مکلف یعنی عاقل و بالغ ہونا چاہیے؛ (۳) آزاد ہونا چاہیے؛ (۴) مسلمان ہونا چاہیے، (جب کہ وہ کسی مسلمان کے خلاف مقدمے میں شہادت دے رہا ہو) (۵) قوائے دماغی سے پورا پورا بہرہ مند ہو؛ (۶) عدل ہو؛ (۷) پاکیزہ اخلاقی زندگی بسر کرتا ہو (مروۃ)، اور ایسے گواہ کی گواہی مسترد ہو جائے گی جو ناشائستہ اور بے وقار ہو، مثلاً ایسا جو حمام میں برہنہ داخل ہو جاتا ہے، یا جوا (شطرنج، نرد) کھیلنے کا عادی ہو یا شارع عام میں کھاتا ہو؛ (۸) اس کا کردار شک و شبہہ سے بالا تر ہو، اسے اپنی اس گواہی سے کوئی ذاتی منفعت مقصود نہ ہو یا اپنے سے کسی مضرت کو دور کرنے کا خیال نہ ہو۔ اگر وہ ملزم کے خلاف شہادت دے رہا ہے تو اس کے ساتھ ان کی کوئی مناقشت یا عداوت نہ ہو اور وہ لوگ بھی ایک دوسرے کے خلاف گواہی نہیں دے سکتے جن کا گزارا ایک دوسرے پر منحصر ہے، مثلاً ماں باپ اور اولاد، میاں اور بیوی، آقا اور خادم۔

مندرجہ ذیل قواعد گواہوں کی تعداد اور ان کی جنس سے متعلق ہیں:

(۱) زنا میں چار مرد گواہ درکار ہیں (دیکھیے ۲۴ [النور]: ۴ ببعد)

(۲) تمام دوسری صورتوں، مثلاً چوری، قتل، شادی، طلاق، غلاموں کی آزادی وغیرہ میں دو مرد گواہ ضروری ہیں (۲ [البقرۃ]: ۲۸۲)

ان صورتوں میں جن میں عموماً عورتیں ہی معاملات کو سلجھانے کی اہل ہیں (بچے کی پیدائش، عورتوں میں بدچلنی وغیرہ) شافعیؒ فقہ کی رو سے چار عورتوں کی شہادت کافی ہے (مالکیوں کے ہاں دو عورتیں اور حنفیوں اور زیدیوں کے ہاں صرف ایک عورت کافی ہے)؛ (۳) ان صورتوں میں جو مال سے متعلق ہیں، مثلاً معاہدے، اقرار نامے، اتفاقی (بے ارادہ) قتل نفس وغیرہ

میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں بطور گواہ کے درکار ہوں گی ان صورتوں میں عام طور سے مدعی کے حلف کے ساتھ ایک مرد گواہ بھی کافی ہو جاتا ہے۔

فوجداری مقدمات کے سوا اصلی اور حقیقی گواہ (شاہد الاصل) کی جگہ پر دو نائب گواہ (شہود الفرع) قائم مقام کیے جا سکتے ہیں۔ اسے "شہادۃ علی شہادۃ" کہتے ہیں، لیکن اس کی اجازت صرف اسی صورت میں ہے کہ جب شاہد الاصل (اصلی گواہ) مرچکا ہو، یا بوجہ شدید علالت کے عدالت میں حاضر ہونے سے قاصر ہو، یا مقام عدالت سے تین دن کی یا تین سے زیادہ دنوں کی مسافت پر رہتا ہو۔

گواہ قاضی کے روبرو اپنی دی ہوئی شہادت کو واپس لینے کے بھی مجاز ہیں، لیکن اگر حکم سزا سنایا جا چکا ہو تو وہ اس ضرر کے لیے ان کی شہادت کی وجہ سے ملزم کو پہنچا ہو مستوجب سزا ہوں گے۔ اگر ایسا بیان دیا جائے جس میں زنا کی تصدیق کی گئی تھی تو گواہوں پر قذف (اتہام) کی حد عائد ہو جائے گی۔ چنانچہ جھوٹی گواہی (شہادۃ الزور) کے بارے میں قرآن مجید میں فرمایا کہ عباد الرحمٰن جھوٹی گواہی نہیں دیتے (۲۵ [الفرقان]: ۷۲) دوسری جگہ گواہی چھپانے کو گناہ قرار دیا، (۲ [البقرۃ]: ۲۸۳)۔

جملہ قواعد مذکورہ بالا میں بلا شک و شبہہ سب سے زیادہ دشوار سوال عدالت کا ہے۔ گواہوں کے عدل کے متعلق یا تو قاضی کو ذاتی طور پر علم ہونا چاہیے یا سب سے پہلے ان کی عدالت پایۂ ثبوت کو پہنچ جانا چاہیے۔ دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر سے قاضی کے ساتھ ایک معاون (صاحب المسائل یا مزکّی) مقرر کر دیا جاتا تھا جس کا کام اس قسم کی تھکا دینے والی تفتیش کرنا ہوتا تھا۔ چونکہ مسلم ضابطہ صرف دستاویزی شہادت کو کافی نہیں سمجھتا، بطور ثبوت اس کے ہمراہ یا صرف عینی شاہدوں کی زبانی شہادت کو تسلیم کرتا ہے، اس لیے قانونی امور کی تصدیق و توثیق کے لیے صرف ان لوگوں کو ترجیح دی جاتی تھی جن کی عدالت پہلے سے پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہو۔ اس طرح ایک خاص پہلو یہ پیدا ہو گیا کہ مستقل "گواہ" وجود میں آ گئے۔ بعض اوقات ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی تھی، لیکن عام طور سے وہ گنتی کے چند آدمی ہوتے تھے۔ یہ وہ قاضی کے اہل کار ہوتے تھے اور ان کا عزل و نصب بھی قاضی ہی کرتا تھا۔ یوں گویا رجسٹری شدہ گواہوں کی جماعت وجود میں آ گئی، جن میں مشرق یعنی قاہرہ اور بغداد میں تو "شہود" کہا جاتا تھا اور المغرب میں "عدول" کہتے تھے۔ قانونی امور و معاملات کی تصدیق و توثیق کرنے کے علاوہ وہ لوگ معمولی تنازعات کا فیصلہ بطور خود کر لیتے تھے۔ یہ لوگ عام طور پر نوجوان قانون دان (فقیہ) ہوتے تھے، جنہیں آگے چل کر عدالتوں ہی میں ملازمتیں مل جاتی تھیں۔ بعض مصنفین نے ان لوگوں کی بدعنوانیوں کی شکایت کی ہے۔ ان کا نمو دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ (پہلا حوالہ ان کے متعلق قاہرہ میں ۱۷۴ھ کا ملتا ہے، الکندی: الولاۃ و القضاۃ، طبع Guest، ص ۳۸۶) اور انہیں چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں ختم کر دیا گیا۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے ربع اول کی صورت حال کے لیے دیکھیے Lane: کتاب مذکور، ۱: ۱۱۷؛ Vassel: *'Uber marokkanische Processpraxis*، در *MSOS. As*، ۱۹۰۲ء، ۵: ۱۷۵ بعد؛ نیز رک بہ شہید۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلشِّبْلِیؒ: ابوبکر دلف بن جحدر، ایک جلیل القدر اور مالکی المذہب صوفی، بغداد میں ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں (ایک ایسے گھرانے میں جو ماوراءالنہر سے منتقل ہو کر یہاں آیا تھا) پیدا ہوئے اور ۸۷ برس کی طویل عمر پاکر بغداد ہی میں ذوالحجہ ۳۳۴ھ/۹۴۶ء میں وفات پائی اور قبرستان خیزران میں دفن ہوئے۔ پہلے وہ ایک سرکاری ملازم اور علاقہ دنباوند کے والی تھے۔ خلیفہ الموفق عباسی کے حاجب بھی رہے۔ ان کے والد بھی حاجب الحجاب کے عہدے پر فائز رہ چکے تھے۔ بعد میں وہ سرکاری ملازمت ترک کر کے عبادت و زہد کی زندگی بسر کرنے لگے اور جنید بغدادی کے حلقہ ارادت میں منسلک ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ ۴۰ سال کی عمر میں انہوں نے خیر النساج کی مجلس میں جو جنیدؒ بغدادی کے دوست تھے، تائب ہو کر تصوف اختیار کیا۔ جنید بغدادی کے علاوہ انہوں نے اپنے زمانے کے دیگر مشائخ سے

بھی فیض حاصل کیا یہاں تک کہ علم و معرفت کے اعتبار سے یگانہ روزگار ٹھیرے۔ مسلک مالکی کے سربرآوردہ فقیہ اور عالم تھے (طبقاتُ الصُّوفیہ، ص ۳۴۰)، حدیث بکثرت لکھتے رہے اور شعر بھی خوب کہتے تھے۔

انہوں نے کوئی تصنیف نہیں چھوڑی، مگر ان کے بعض اقوال (یا اشارات) شطح [رک بآں] پر مستند مجموعوں میں ملتے ہیں۔ ابو عبداللہ الرازی کا قول ہے کہ مشائخ عراق کہا کرتے تھے کہ اقلیم تصوف میں تین عجائب بغداد ہیں: اشارات شبلی، نکتِ مُرتعش، حکایات جعفر الخُلدی (طبقات الصوفیہ، ص ۳۵۶)۔ شبلی کے نزدیک تصوف تألف و تعطف کا نام ہے۔ شبلی سے زہد کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ دل کو اشیا سے ہٹا کر ربّ الاشیا کی طرف پھیر دینا زہد ہے۔ شبلی کا ایک قول یہ ہے کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، ہر چیز اس کے تابع ہوگئی، نیز فرمایا کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، کبھی غم سے دوچار نہیں ہوتا۔ یہ بھی کہا کہ اہل معرفت کی اللہ سے ایک لمحے کی غفلت شرک باللہ کے مترادف ہے (طبقات الصوفیہ)۔ انتقال خرقہ کے مستند دستور [رک بہ طریقہ] کی رو سے شبلی حضرت جنیدؒ اور نصر آبادی کے مابین ایک کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ موخّرالذکر فی الواقع شبلی کے شاگرد تھے۔

ان کا مزار بغداد میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مزار کے قریب ہے، جسے اب تک عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) السّراج: کتاب اللُّمع، طبع نکلسن، ص ۳۹۵ تا ۴۰۶ و بمدد اشاریہ (دیکھیے البقلی: شطحیات)؛ (۲) القشیری: الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۳۰؛ (۳) المعرّی: الغفران، قاہرہ، ص ۲۰۶؛ (۴) الہجویری: کشف المحجوب، مترجمہ نکلسن، ص ۱۵۵ تا ۱۵۶ و بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۲۱۶، ۲۶۸، ۳۶۱ تا ۳۶۲، ۳۸۳ تا ۳۸۶؛ (۶) العطّار: تذکرہ، طبع نکلسن، ۲: ۱۶۰ تا ۱۸۲؛ (۷) L. Massignon: *Al-Hallaj passion*، ص ۴۱ تا ۴۳، ۳۰۶ تا ۳۱۰ و بمدد اشاریہ؛ (۸) وہی مصنف: Mission en Mesoptamie، قاہرہ ۱۹۱۲ء، ۲: ۸۰ تا ۸۱ (قبر کی موجودہ حالت کے لیے)۔

○

شدّ: (یا رَبطُ الحِزام) "بلند" "گرہ" پٹی جو باندھی جاتی ہے۔ یہ حلقہ ارادت میں باقاعدہ داخلے کی تقریب کی اہم ترین رسم ہے جس پر کم سے کم بارھویں صدی عیسوی سے تمام پیشہ ور برادریوں (guilds) حرفہ میں، نیز بعض تصوف کے سلسلوں (دیکھیے طریقہ) میں، عمل کیا جاتا رہا ہے۔ ادخال کی اس رسم میں امیدوار (مشدود) اگر وہ مسلمان ہے، پہلے سے داخل شدہ ارکان کے سامنے، سورہ فاتحہ، سات سلاموں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان میں نشائد (نعتوں) کی قرأت میں شریک ہوتا ہے، اور آخر الذکر سے پہلے اسے ایک ابتدائی حلف بھی اٹھانا پڑتا ہے۔ اس کے بعد شدّ کی رسم آتی ہے، امیدوار جھک جاتا ہے اور داخل کنندہ (نقیب، شاد) اس کے بدن، یا سر، یا کندھوں کو کسی چیز مثلاً ریشم یا اون کی چادر (shawl)، کپڑے کے رومال، (فوطہ، مندیل، نُبَہ) یا کسی معمولی رسی (مفتول) کے ٹکڑے سے باندھ دیتا ہے۔ بند میں کئی ایک بل، گرہیں یا پیچ عموماً ۴ (بعض اوقات ۳، ۷، یا ۸) دیئے جاتے ہیں اور ہر ایک گرہ پر دعائیں پڑھی جاتی ہیں۔ یہ رسم سلسلے میں داخل ہونے والے کو پوری جماعت یا انجمن یا ادارے سے وابستہ کر دیتی ہے، جیسے کہ صوفیہ کا عہد الخرقہ کسی شخص کو سارے سلسلے سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس **"تخاوی" یعنی وہ معاہدہ جو گرہ بندی کے** بغیر کیا جاتا ہے، مواخات کا ذاتی معاہدہ ہے جو اسے ایک فرد واحد سے ایک قسم کے رضاعی بھائی کے طور پر وابستہ کرتا ہے (عہد الید والاقتداء یا تلقین، نئے مرید کے لیے)۔

شد کے بعد نووارد کا بعض اوقات جزوی طور پر مونڈن کر دیا جاتا ہے (ماتھے کی لٹ ناصیہ، مونچھیں یا داڑھی)۔ تب وہ پرانی ہم پیشہ برادریوں میں خاص طرز کے کپڑے (لباس، سراویل) پہن لیتا ہے اور اجتماعات میں کندھوں پر خرقہ اور سر پر تاج (کلاہ یا قرمس .بقلی کے بیان کے مطابق ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء کے قدیم زمانے میں یا طاقیہ) پہنتا ہے۔ اس کے بعد نووارد سے اقرار صالح (عہد، بیعت، مبایعت، میثاق الاغا) لیا جاتا ہے۔ اس

کے جدید فرائض سے متعلق چند مخفی ہدایات دی جاتی ہیں جن سے فائدہ اٹھانے کی اسے اجازت ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ روایتی کھانے (تملیح، ولیمہ) میں شامل ہونے کے لیے اس غالیچے (بساط، سجادہ) پر بیٹھ جاتا ہے جہاں اسے جماعت (سلسلہ برادری) میں داخل کیا گیا تھا۔

گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں پرانی برادریوں اور سلسلوں کے بتدریج ختم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ رسم بھی مفقود ہوتی جا رہی ہے۔ بعض سلسلوں (رفاعیہ، بکتاشیہ) نے شدّ کی سنجیدہ رسم کو آج تک محفوظ رکھا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

شراب : (ع)، بمعنی خمر [رک بآں] زیادہ مشہور ہے۔ شراب (جمع: اشربہ) کے لغوی معنی پینے کی چیز (مشروب) ہیں۔ اسلام نے پانی، دودھ وغیرہ کے پینے کے آداب سے بحث کی ہے، جن کی جزئیات احادیث اور فقہ کے مجموعوں میں موجود ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر کھانا پینا شروع کرنا چاہیے اور کھانے پینے سے فارغ ہو کر دعائیہ کلمات کا پڑھنا پسندیدہ ہے جن میں خدا کی تعریف اور شکر نعمت کا مفہوم پایا جاتا ہے (ابوداؤد، "کتاب الاشربہ"، باب ۲۱)۔ پیالہ دائیں ہاتھ میں لینا چاہیے، بائیں سے نہیں اٹھانا چاہیے۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص کھانا کھائے تو دائیں ہاتھ سے کھائے اور اسی طرح اگر وہ کچھ پیے تو دائیں ہاتھ سے پیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بائیں ہاتھ سے کھانے پینے کی ممانعت فرمائی ہے (مسلم، "کتاب الاشربہ"، حدیث ۱۰۵ و ۱۰۶)۔

کھڑے ہو کر پانی پینے کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک طرف ایسی احادیث کی بہت بڑی تعداد ہے جن سے یہ ممنوع معلوم ہوتا ہے (مثلاً مسلم، "کتاب الاشربہ"، حدیث ۱۱۲ تا ۱۱۶)۔ دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو آب زمزم دیا اور آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اسے کھڑے کھڑے نوش فرمایا (مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۱۷ تا ۱۲۰)۔ حضرت علیؓ نے یہ کہہ کر کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کھڑے ہو کر پیتے دیکھا ہے، اس بارے میں تمام شبہات کو دور فرما دیا ہے (دیکھیے احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۱۰۱ بعد)۔ شروح حدیث میں اس بحث کی وضاحت یوں ہے کہ بالعموم رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بیٹھ کر پیتے اور اسی کو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پسند فرماتے۔ البتہ کبھی ضرورت اور مجبوری سے کھڑے ہو کر بھی پی لیتے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہدایت فرماتے تھے کہ مشکیزے کے منہ سے منہ لگا کر پانی نہ پیا جائے (دیکھیے ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۴) اور اس سے بھی روکتے کہ پانی پینے کی غرض سے مشکیزے کو اندر کی طرف جھکا کر پیا جائے (ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب ۲۰)، بعض احادیث میں اس کی رخصت بھی موجود ہے (الترمذی، کتاب الاشربہ، باب ۱۸)۔

پیتے وقت کُتّے کی طرح لپ لپ نہیں کرنا چاہیے (ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب ۲۵)، نیز پینے کی چیز میں منہ یا ناک سے پھونکنا نہیں چاہیے (مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۲۱، ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۶ و ۲۰)، دوسری جانب پینے والے کو سانس اندر کھینچنے اور نکالنے کی اجازت ہے (ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۰، ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ (Sachau)، ۱/ ۲: ۱۰۳) اور پورا پانی ایک ہی سانس میں نہ پینا چاہیے (ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب ۱۸)۔ اگر کوئی شخص دوسرے لوگوں کے ہمراہ پی رہا ہو، تو پیالے کو دائیں جانب سے گھمانا چاہیے (البخاری، کتاب الشرب، باب ۱)۔

مآخذ : کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ الاشربہ و الشرب۔

○

شُراۃ : (ع، واحد: شاری)، وہ نام جس سے غالی خوارج [رک بآں] اپنے آپ کو موسوم کرتے ہیں۔ یہ مذہبی نوعیت کا نام قرآن مجید (۴ [النسآء]: ۷۴) سے لیا گیا ہے، اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے دشمنان اسلام کے خلاف جنگ میں جام شہادت نوش کرنے کا عہد کر کے اپنی جان خدا

کے ہاتھ بیچ دی ہے۔

جنگ نُخیلہ کے موقع پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراۃ کے پہلے گروہ کا استیصال کردیا۔ ان کے مقتولوں میں سے قبیلہ ربیعہ کا ابو بلال مرداس بن جودر سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انہوں نے اس وقت بھی جب امید کی کوئی کرن باقی نہیں رہی تھی انصاف کو قائم رکھنے کی خاطر لڑنے کا حلف اٹھایا یہاں تک کہ "ان میں سے صرف تین باقی رہ جائیں"۔ اس غالی سیاسی جذبے کی حالت یا شُریٰ کے بالمقابل خارجی مصطلحات میں ظہور (= غلبہ)، دفع (= دفاع) اور کتمان قابل غور ہیں: اس کے مفہوم کو وسیع کر کے شُراۃ کی اصطلاح کا اطلاق عمان، سجستان، آذربیجان، شہرزور اور عکبرا کے ان خارجی فقہا پر بھی کیا جاتا ہے جنہوں نے شُریٰ کے مسلک کے جواز میں لکھا ہے، مثلاً جبیر بن غالب اور قرظلوصی۔

ملایا کا دستور "اموک" amock (احمق) بعض اوقات فلپائنی مسلمانوں میں شُریٰ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

مآخذ: (۱) المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۵۷۷؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، طبع فلوگل Flugel، ص ۲۳۶ تا ۲۳۷؛ (۳) ابو زکریا الشماخی: *Chronique*، مترجمہ Masqueray، الجزائر ۱۸۷۸ء، ص ۲۷۲ تا ۳۵۵؛ (۴) ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۲: ۱۳۸.

○

شرک: بمعنی ساجھی بنانا، خصوصاً خدا کے ساتھ کسی کو ساجھی بنانا (تھانوی: کشاف، نیز دیکھیے لسان العرب) زیادہ اصطلاحی معنوں میں مذکورہ بالا معانی کے علاوہ خدا کے ساتھ کسی اور کی بھی ایسی تعظیم و تکریم کرنا جس کی حق دار صرف خدا کی ذات ہے، یا خدا کی صفات کو خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور سے منسوب کر دینا.

قرآن مجید میں شرک اور مشرکین کا جن مختلف نوعیتوں سے بار بار ذکر آیا ہے۔ اس کی رو سے علمائے مفسرین نے شرک کی چار قسمیں بتائی ہیں: (۱) الشرک فی الالوھیۃ؛ (۲) الشرک فی وجوب الوجود؛ (۳) الشرک فی التدبیر اور (۴) الشرک فی العبادۃ۔ الوہیت، وجود قدرت اور حکمت میں شرک کرنے والے ثنویہ ہیں، کیونکہ وہ خیر کے خدا کو یزدان اور شر کے خدا کو اھرمن (= شیطان) کہتے ہیں، عبادت اور تدبیر میں شرک کرنے والے کواکب پرست ہیں۔ بعض وہ ہیں جو صانع حقیقی کا سرے سے انکار کرتے ہیں اور افلاک و کواکب کو مدبّر الامور مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ قائم بالذات اور واجب الوجود ہیں۔ یہ لوگ خالص دھریہ ہیں۔ بعض وہ ہیں جو کسی نہ کسی طور پر غیراللہ کو خدائی میں شریک کرتے ہیں (مثلاً نصارٰی عیسٰی علیہ السلام کو اور یہود عزیزؑ کو ابن اللہ کہتے ہیں)۔ اصنام اور بتوں کی پرستش کرنے والے واضح طور سے مشرک ہیں.

قرآن مجید نے بڑی سختی سے شرک کی مذمت کی ہے اور مشرک کے لیے سخت سزا پر زور دیا ہے۔ شرک کو سب سے بڑا اور قبیح گناہ قرار دیا ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ قرآن مجید نے توحید کو اسلام کی اور جملہ نیکیوں کی بنیاد قرار دیا ہے۔ بنا بریں جو امر توحید کے عقیدے میں ضعف پیدا کرتا ہے وہ اسلام کی اصل الاصول (توحید) کے لیے قاطع اور مہلک ہے۔ شرک توحید کی ضد کامل ہے، اس لیے اس کی مذمت و عقوبت بھی زیادہ بیان کی گئی ہے، کیونکہ شرک کے بعد اسلام رہتا ہی نہیں اور دین کی جملہ مصلحتوں اور نیکیوں کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ شرک کی بحث توحید کی بحث کے بغیر سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔ اس لیے خدا کی خدائی میں گہرا اعتقاد رکھنے کے لحاظ سے اور تکمیل نفس انسانی کے لیے اس اساسی عقیدے کی ضرورت کے لحاظ سے (اور اس کے ضمن میں صدہا اجتماعی اور معاشرتی معاملات میں اس کے اثرات فاضلہ کے نقطۂ نظر سے) توحید کی حکمتوں اور فضیلتوں کا جاننا ضروری ہے تاکہ یہ سمجھ میں آ جائے کہ عقیدہ توحید کے انکار یا اس میں ضعف آ جانے سے (جس کا دوسرا نام شرک ہے) انسان کیسے ہولناک ذہنی، نفسیاتی، اجتماعی اخلاقی اور معاشرتی مہالک و خطرات سے دو چار ہو جاتا ہے (اس کی حکیمانہ بحث کے لیے دیکھیے امام ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی کتابوں کے علاوہ امین احسن اصلاحی: حقیقت توحید، لاہور ۱۹۵۶ء).

شرک کی ایک قسم یہ ہے کہ ایک انسان دوسرے انسانوں میں سے کسی ایک یا زیادہ کو کسی عارضی اعتباری شرف

و کمال کی وجہ سے ایسی صفات اور قدرتوں سے متصف سمجھنے لگے جو صرف خداے تعالی کی ذات سے مخصوص ہیں' مثلاً قدرت کاملہ اور عظمت و جلال مطلق' تسخیر و تصرف اور حقیقی معنوں میں نافذ ا لکلہ ہونا الوھیت کی شان ہے' مگر کوئی انسان ان صفات میں سے کسی ایک کو یا سب کو کسی انسان سے منسوب کر کے اس پر یقین کر لے تو شرک ہے۔

شرک کی ماہیّت و تعریف کے سلسلے میں دینی کتابوں میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اس کی تعبیر کے سلسلے میں بڑے دقیق اور اہم نکتے بھی پیدا ہوے ہیں جن پر طرح طرح کی تعبیر و تدقیق کی عمارتیں کھڑی کی گئی ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہؒ دہلوی شرک کے شائبے تک سے بچنے کے ساتھ ساتھ' کسی کو فوراً مشرک کہہ دینے میں تأمّل یا تاویل کی صورت نکل سکے تو یہ زیادہ مناسب ہوگا' لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ شرک تک لے جانے والے اقدامات بھی قابل احتراز ہیں۔ بہرحال نیت کا معاملہ بھی ضرور قابل لحاظ ہے' یعنی اگر نیت میں عبودیت کا ارادہ یا انداز نہیں پایا جاتا تو اس کے بارے میں نرم رویہ ممکن ہے' لیکن یہاں یہ امر پھر قابل غور ہے کہ شرک اتنا نازک معاملہ ہے اور اس کے جلی و خفی اتنے پہلو ہیں کہ معمولی سے معمولی شعوری و غیر شعوری لغزش پر بھی شرک کا حکم لگ سکتا ہے۔

انسان فطرۃً توھّم پرست ہے' اسی وجہ سے وہ بہت جلد خوف غیر اللہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ غیر اللہ کے سہارے ڈھونڈنے لگتا ہے' اسی وجہ سے غیر اللہ سے تمسّک و توسّل کی صورتیں بھی دقیق اور بے شمار ہیں' چنانچہ شرک کی بہت سی انواع و اقسام ہیں' مثلاً (۱) مشرکین کا شرک (ملائکہ پرستی' جنات پرستی' کواکب پرستی' آبا پرستی' خود پرستی' وغیرہ)؛ (۲) اھل کتاب کا شرک (احبار پرستی' حضرت مسیحؑ کو رب بنانا)؛ (۳) اپنی تقدیس و برتری کا دعوی' خود پرستی وغیرہ؛ (۴) منافقین کا شرک (تحاکم الی الطاغوت وغیرہ)۔ اسی طرح کی اور قسمیں بھی ہیں جن کا شمار اس مقالے میں ممکن نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے امین احسن اصلاحی: حقیقت شرک' لاہور ۱۹۵۲ء' ص ۱۰۹ تا ۱۱۰' نیز تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' بذیل مادہ شرک)۔

ابن القیم نے مدارج السالکین (۱: ۳۳۹) میں شرک کی دو قسمیں بتائی ہیں: شرک اکبر اور شرک اصغر۔ اول کو خدا معاف نہیں کرتا' دوسرے کے بارے میں گنجائش ہے۔ شرک اکبر تو واضح ہے' لیکن شرک اصغر کی جزئیات بہت ہیں۔ زمانے کے حالات کے مطابق ان میں کبھی نرمی اور کبھی بہت سختی کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں مناظرانہ تالیفات بہت ہیں۔

شرک کے سلسلے میں جو اہم نزاعات اسلام کی تاریخ دینی کے مختلف ادوار میں ابھریں ان میں ایک شرک فی الصفات ہے جو معتزلہ اور دوسرے عقل پرستوں اخوان الصفا وغیرہ کی تصانیف میں ملتا ہے (دیکھیے تھانوی: کشاف' بذیل مادہ شرک) لیکن بعض پہلو ایسے ہیں' جو مسلمانوں کی دوسری جماعتوں سے منسوب ہیں' جو یوں راسخ العقیدہ سمجھی جاتی ہیں' لیکن قرآنی آیات و احادیث کی تعبیر کرتے وقت وہ بعض ایسی تشریحات کر جاتی ہیں جن میں شائبہ شرک پایا جاتا ہے اور منجزبہ شرک ہیں۔ ان کے بارے میں تاویل کی گئی ہے' لیکن غلو پسند طبائع کی شدت اور افراط و تفریط کے باعث یہ بحثیں بہت کچھ الجھ گئی ہیں۔ راسخ العقیدہ طبقوں کی نظر میں یہ تاویلیں توحید خالص کے نقطۂ نظر سے بے اثر ہیں۔ شرک کے سلسلے میں بعض اختلافی مسائل یہ ہیں: وسیلے کا عقیدہ' شفاعت کا مسئلہ' زیارت قبور کا مسئلہ اھل القبور اور اولیاء اللہ سے استعانت' نذر و نیاز' کسی کے نام پر قربانی' کسی بزرگ ہستی کو خطاب کر کے اس سے مدد مانگنا وغیرہ۔

وسیلہ کا لفظ قرآن مجید میں آیا ہے۔ اس کے معنی ہیں: اللہ تعالی کا قرب چاہنا (مدارک)۔

اس موضوع پر امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب الوسیلۃ میں جامع تبصرہ کیا ہے۔

ابن تیمیہؒ کے نزدیک توسّل سے تین معنی مراد لیے جاتے ہیں' جن میں دو معنی مسلمانوں میں متفق علیہ ہیں: پہلے معنی ہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اطاعت کے ذریعے وسیلہ چاہنا' یہ ایمان و اسلام کی بنیاد ہے؛ دوسرے معنی ہیں آپ کی دعا چاہنا

اور تیسرے معنی ہیں آپ کی شفاعت چاہنا اور لکھا ہے کہ یہ بھی نافع ہے، لیکن شفاعت کے سلسلے میں اس امر پر زور دیا ہے کہ یہ مشرکین کے حق میں نہ ہوگی۔ قیامت کے روز آپ اپنی امت کے لوگوں کے لیے (خواہ وہ اہل کبائر ہی سے کیوں نہ ہوں) شفاعت کریں گے، لیکن یہ شفاعت اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اجازت سے ہوگی۔

توسل کا مسئلہ نہایت نازک ہے۔ کیونکہ رفتہ رفتہ دین و دنیا کے سلسلے میں توسّل کا دائرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علاوہ دوسرے صلحا و اولیا تک وسیع ہوگیا اور تصرفات روحانی کے عقیدے کی توسیع کے ساتھ ساتھ زندہ اور مرحوم بزرگان امت بھی اس میں شامل کر لیے گئے اور اس پر بڑی شدید اور سخت بحثیں ہوئیں، جو بعض اوقات پھیل کر تحریکیں بن جاتی رہیں۔ چنانچہ محمد بن عبدالواھاب نجدی کی تحریک عرب میں، سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ وغیرہ کی تحریک ہندوستان میں اسی نوعیت کی تھیں۔

شرک کے کچھ مقامات اور بھی ہیں، یہ اکثر صوفیانہ فکر (وحدت الوجود) میں ہیں۔ صوفیوں کے نزدیک توحید اضافات اور نسبتوں سے انکار ہے (التوحید اسقاط الاضافات)۔ موجود صرف خدا کی ذات ہے باقی کچھ نہیں۔ کچھ غلو پسند لوگ اس انتہا پر ہیں کہ خدا کے سوا کوئی وجود موجود ہی نہیں اور اس سے مغالطہ انگیز نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو کچھ کائنات میں نظر آتا ہے وہ اس کی ذات سے الگ کوئی شے نہیں۔ اس طرح خدا کی ہستی کو ثابت کرتے کرتے وہ ہر شے کو خدا بنا دیتے ہیں اور اس کا نام انہوں نے وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت رکھا ہے۔

حضرت مجددؒ سرہندی نے اس موقف کی شدید مخالفت کی ہے اور توحید وجودی وحدت الوجود کو خلاف شرع قرار دے کر توحید شہودی کی تبلیغ کی ہے (دیکھیے برھان احمد فاروقی: The Mujaddid's Conception of Tawhid، لاہور ۱۹۴۰ء، نیز ایم۔ایم شریف: A History of Muslim Philosophy، ۲: ۸۷۹)۔

حضرت مجددؒ نے اس پر خاص زور دیا ہے کہ مخلوق کو رب نہ بنائے، مخلوق کے لیے خالق کی صفات تجویز نہ کرے، غیر اللہ سے حاجتیں نہ مانگے، کلمات شرکیہ ادا نہ کرے.... غرض اللہ کی سوا کسی سے استعانت نہ کرے۔ وحدت وجودی کی تو انہوں نے اتنی شد و مد سے مخالفت کی ہے کہ اس سے دینی فکر کا ایک نیا سلسلہ شروع ہوگیا ہے (ان نزاعات کے بارے میں دیکھیے خواجہ میردرد: علم الکتاب، خلیق نظامی: تاریخ مشائخ چشت)۔ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی نے وحدت وجود کو مسلمانوں کی فکریات کا جزو اعظم بنا دیا تھا۔

غرض شیخ مجددؒ اثبات توحید میں اتنے شدید اور سخت نظر آتے ہیں کہ شرک کی طرف پھرنے والے ہر رجحان کی مخالفت کرتے ہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دائرہ امکان میں ہونا نہ کہ دائرہ وجوب میں، سجدہ تعظیمی کا منع ہونا، نیاز، زیارت قبور، استمداد غیر اللہ غرض ہر مظنہ کے معاملے میں واضح اور قطعی رائے ظاہر کرتے ہیں۔

اقبال نے بھی وحدۃ الوجود کی (اپنے خطبات میں) تردید کی ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا دقیق ہے۔ شبستری کی گلشن راز سے لے کر شاہ کلیم اللہ دہلوی کی قران القرآن تک اس کے مباحث پھیلے ہوئے ہیں، لیکن شرک و توحید پر قول فیصل صرف قرآن مجید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہے، باقی اقاویل کو انہیں کے معیار پر دیکھنا لازم ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

شریعۃ : رک بہ قانون شریعہ.

○

شریف : (ع، جمع: اشراف، شرفاء) "عالی نسب، رفیع المنزلت"؛ اس کے مادے میں رفعت اور بلندی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس سے مراد ایسا آزاد آدمی ہے جو عالی مرتبت اسلاف کی نسل میں سے ہونے کے باعث ایک نمایاں اور ممتاز حیثیت کا حاصل ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل شرف)۔ ظاہر ہے کہ یہاں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ آباو اجداد کی صفات حسنہ اولاد میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ بہت سے معزز اور ممتاز بزرگوں کا وجود شرف ضخم (نیز حسب ضخم) "یعنی مضبوط و

مستحکم" نجابت کے لیے ایک ضروری شرط ہے۔ اگرچہ اسلام میں تمام عربوں کی مساوات اور بالآخر تمام مسلمانوں کی مساوات کا اصول رائج ہوگیا تھا جو قرآن مجید کی آیت (۴۹[الحجرات]: ۱۳)، پر مبنی تھا، تاہم کچھ تو اسلام کے اصول کُفو [رک بہ نکاح] کے مطابق اور کچھ قدیمی تصورات و عقائد کی بنا پر ممتاز سلسلہ نسب کے قدیمی احترام کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

ابتدائی زمانہ اسلام میں اشراف، ممتاز خاندانوں کے سربراہ تھے اور ان کے ذمے قبائلی معاملات کا انصرام یا شہروں کا باہمی اتحاد و ارتباط تھا (دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۷، ۲۹۵ س ۱۷)۔ اشراف اپنے آپ کو صاحب فضیلت (اہل الفضل) سمجھتے تھے (الطبری، ۲: ۶۳۱ س ۷)۔ شریف اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو بمقابلہ ایک ادنیٰ معاشرتی حیثیت کے آدمی (ضعیف، وضیع) (البخاری، بدء الوحی، باب ۶؛ الحدود، باب ۱۱ و ۱۲) اہمیت اور عظمت رکھتا ہو۔ ان معنوں میں یہ لفظ پرانے اسلامی ادب میں بکثرت ملتا ہے، مثلاً خود البلاذری کی تاریخ کا نام: انساب الاشراف وغیرہ اس کی مثال ہیں۔

اسلام میں پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خصوصی احترام کے زیر اثر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے گھرانے کا رکن ہونا خاص امتیاز کی علامت ہوگیا۔ اہل بیت کی ترکیب قرآن مجید کی آیت (۳۳[الاحزاب]: ۳۳) میں وارد ہوئی ہے اس خطاب سے اہل بیت کی ایک گونہ فضیلت ثابت ہوتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے سیرت نویسوں اور مصنفین کتب انساب نے بنو ہاشم کے قبیلے کو سب سے مقدم رکھا ہے۔ مشیت الٰہی نے تمام خاندانوں میں سے بنو ہاشم کے گھرانے کو اس امر کے لیے منتخب فرمایا کہ اس میں خدا کا رسول پیدا ہو۔

بنو ہاشم کی یہ مخصوص حیثیت، جن میں سے بنو طالب کو عباسی دور کے آخر میں (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے قریب) الشریف کے اعزازی لقب کو حضرت عباسؓ اور ابو طالب کی اولاد تک محدود کرنے کا باعث بن گئی۔ کہتے ہیں کہ یہ حضرت علیؓ کا بھی مخصوص لقب تھا (محب الدین الطبری: الریاض النضرۃ، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۲: ۱۵۵)، الطبری (۳: ۶۳۵ س ۶) بنو ہاشم کے ساتھ ساتھ اشراف کا بھی ایک مخصوص جماعت کی حیثیت سے ذکر کرتا ہے۔

الماوردی (الاحکام السلطانیہ، طبع Enger Bonn، ۱۸۵۳ء، ص ۱۶۵ س ۷) نے اشراف کو طالبیوں (بنو طالب) اور عباسیوں (بنو عباس) میں تقسیم کیا ہے۔ السیوطی: رسالہ السلالۃ الزینبیہ، ورق ۴ الف بعد (القبان، ص ۱۸۳ بعد) کے بیان کے مطابق صدر اول میں الشریف کا نام ان تمام لوگوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جو اہل بیت سے تعلق رکھتے تھے، خواہ وہ حسنی ہوں یا حسینی یا علوی، یعنی محمد بن الحنفیہ کی اولاد سے ہوں یا حضرت علی کے دوسرے بیٹوں میں سے کسی ایک کی اولاد سے یا جعفری یا عقیلی یا عباسی۔

مورخین کے ہاں شریف کا لقب سب سے پہلے سلطنت عباسیہ کے زوال کے وقت علویوں کے لیے استعمال ہوا جب کہ علوی ہر جگہ بغاوت کر رہے تھے اور طبرستان اور عرب میں طاقت پکڑ رہے تھے (Snouck Hurgronje: Mekka، ۱: ۵۱ بعد)۔

لفظ سید بھی شریف ہی کے مترادف استعمال ہوتا رہا سید کے معنی آقا و مالک کے ہیں اور یہ لفظ غلام کی ضد ہے (دیکھیے مثلاً البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱، وغیرہ، الترمذی، کتاب البر، باب ۵۳) اور خاوند بھی اپنی بیوی کا سید ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے (۱۲[یوسف]: ۲۵)۔ قوم یا قبیلے کے سردار کو بھی عام طور سے سید کہتے تھے (نیز دیکھیے ابن ہشام، ص ۲۹۵، س ۱۷)، جس کا اثر و اقتدار صرف ذاتی اوصاف پر مبنی ہوتا تھا، مثلاً حلم، سخاوت، اور خطابت (دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۱: ۲۲۳ بعد)۔ بعض جسمانی صفات بھی سید کی علامات سمجھی جاتی تھیں (ابن قتیبہ: محل مذکور)۔ عباسی دور میں اشراف (عباسی اور طالبی) عام طور سے نقیب الاشراف کے زیر اقتدار ہوتے تھے، جسے وہ خود چنتے تھے۔ اس عہدے کی تاریخ کے سلسلے میں بہت کم تحقیق و تدقیق کی گئی ہے۔ بنو ہاشم کی دونوں شاخیں غالباً ابتدا ہی سے ایک نقیب (امیر) کے ماتحت

تھیں، جیسا کہ ۳۰۱ھ/۹۱۳- ۹۱۴ء کے قریب صورت حال تھی۔ (عریب، طبع de Goeje، ص ۴۷)۔ بایں ہمہ ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء میں بقول الطبری (۳: ۱۵۱۶ س ۱۰) طالبیوں کے تمام معاملات کا مہتمم یا مختار کار (یتولی امراء الطالبین) ایک شخص عمر بن فرج (الرخاجی) تھا جو بظاہر ہاشمی نہیں تھا۔ علی بن محمد بن جعفر الحمانی العلوی (م ۲۶۰ھ/ ۸۷۳- ۸۷۴ء) کوفے میں نقیب تھا (المسعودی: مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱- ۱۸۷۷ء، ۷: ۳۳۸)۔ شاید اسی زمانے میں اور اس کے بعد بھی بڑے شہروں میں شرفاء کے نقیب ہوتے تھے، جو نقیب النقباء کے ماتحت ہوتے تھے۔

سبز دستار کی ابتدا جو عام طور سے اشراف کا ایک مخصوص نشان بن گئی، سلطان الاشراف شعبان (۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء تا ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء) کے ایک فرمان سے ہوئی جس نے ۷۷۳ھ/۱۳۷۱- ۱۳۷۲ء میں حکم دیا کہ اشراف کو ایک سبز پٹی (شُطفہ) پہننا چاہیئے جو ان کی پگڑیوں سے بندھی ہوئی ہو اور انہیں دوسرے لوگوں سے ممتاز کرے اور ان کے اعلیٰ مقام کے لیے باعث عزت بھی ہو (ابن ایاس: بدائع الزہور، قاہرہ ۱۳۱۱ھ ۱: ۲۲۷، علی دوہ: محاضرۃ الاوائل و مسامرۃ الاواخر، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۸۵).

اس کے برعکس عرب میں اشراف سفید دستار کے سوا شاذ و نادر ہی کوئی دوسرا عمامہ پہنتے تھے۔ سبز رنگ کو ایران میں ترجیح دی جاتی تھی۔ ہندوستان میں سید سبز لباس پہنتے تھے، اسی لیے انہیں بعض اوقات سبز پوش کہا جاتا تھا۔ النبہانی کے بیان کے مطابق قسطنطنیہ میں سبز دستار نجابت خاندانی کی علامت متصور نہیں ہوتی، وہاں سبز دستار صرف علما اور طلبہ ہی نہیں پہنتے، بلکہ تمام اصحاب حرفت اور گلیوں میں چکر لگانے والے بیوپاری بھی پہنتے تھے، بالخصوص موسم سرما میں کیونکہ اس پر گرد و غبار جلد ظاہر نہیں ہوتا۔ اس بنا پر بہت سے اشراف سبز رنگ سے گریز کرتے تھے۔

چونکہ اہل بیت حسب و نسب کے لحاظ سے شریف ترین لوگ ہیں، اس لیے نکاح کے معاملے میں اس خاندان کی خواتین کا کوئی کفو (یعنی حسب و نسب میں مساوی) نہیں ہے۔ تاہم ان کے ہاں عموماً صدیقی، فاروقی اور عثمانی سلسلوں میں بیاہ شادی کو معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا مندرجہ ذیل ارشاد خاص طور سے اہل البیت سے متعلق ہے: "حسب اور نسب کے تمام رشتے قیامت کے دن ٹوٹ جائیں گے، سوا میرے تعلق کے" یعنی اہل البیت ہی ایسے لوگ ہیں جنہیں ان کے خاندانی تعلق سے فائدہ پہنچے گا (النبہانی، ص ۲۲، ۳۰، ۳۹ بعد، ۴۷).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

شستری سید نور اللہ : بن السید شریف المرعشی الحسینی ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں پیدا ہوئے۔ وہ مرعشی سادات کے نامور خاندان سے تھے جو شستر میں آکر آباد ہوگیا تھا۔ وہ ہندوستان کی خاطر اپنے وطن کو خیر باد کہہ کر لاہور میں آکر مقیم ہوگئے جہاں ان کو حکیم ابوالفتح (م ۹۹۷ھ/۱۵۸۸-۱۵۸۹ء) کا تقرب حاصل ہوگیا، جس نے انہیں شہنشاہ اکبر (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء تا ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کی خدمت میں پیش کیا۔ اکبر نے انہیں شیخ معین (م ۹۹۵ھ/۱۵۸۶- ۱۵۸۷ء) کی جگہ لاہور کا قاضی مقرر کر دیا۔ عبدالقادر بدایونی (۳: ۱۳۷) نے لکھا ہے "کہ اگرچہ وہ شیعہ تھا، لیکن ایک منصف مزاج، پرہیزگار اور عالم شخص تھا"۔ بعض مذہبی الزامات کی بنا پر شہنشاہ جہانگیر (۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ تا ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷- ۱۶۲۸ء) کے حکم سے انہیں ہلاک کر دیا گیا۔ شیعہ اصحاب انہیں "شہید ثالث" کا درجہ دیتے اور ان کے مقبرے کی زیارت کے لیے ہندوستان کے ہر حصے سے اکبر آباد آتے ہیں۔

قاضی نور اللہ الشستری نے بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جاسکتا ہے: (۱) حاشیہ علی البیضاوی، البیضاوی کی تفسیر قرآن مجید، بعنوان انوار التنزیل، کی شرح دیکھیے Asiatic Society of Bengal MSS. ______ '*List of the Government Collection*'، ص ۱۹)؛ (۲) حاشیۂ شرح جدید علی التجرید، نصیرالدین طوسی کی تجرید الکلام کی شرح از قوشجی کا فرہنگ (دیکھیے Loth کی فہرست مخطوطات

انڈیا آفس' عدد ۱۷۴۷' ۱۵: ۳)؛ (۳) احقاق الحق و ازحاق الباطل: فضل بن روزبہانی کی کتاب ابطال الباطل کے جواب میں سنی مذہب کے خلاف ایک مناظرانہ رسالہ روز بہانی کی یہ کتاب حسن بن یوسف بن علی الحلی کی تصنیف کشف الحق و نہج الصدق کی تردید میں لکھی گئی تھی؛ (۴) مجالس المومنین' شیعہ مشاہیر کا تذکرہ' فارسی زبان میں' از ابتدائے اسلام تا اقتدار خاندان صفویہ (دیکھیے فہرست کتاب خانہ بانکی پور' ص ۷۶۶' فہرست انڈیا آفس' عدد ۷۰۴' ریو: the Brit. Mus. Cat. of Persiam MSS.in ص ۳۳۷-۱)۔ یہ کتاب ۱۲۶۸ھ میں تہران سے شائع ہوئی۔

مآخذ : (۱) محمد بن حسن الحرالاملی: امل الامل فی علماء جبل آمل' ص ۷۳؛ (۲) محمد باقر بن زین العابدین الموسوی: روضۃ الجنات فی احوال العلماء والسادات' ۴: ۲۳۰؛ (۳) عبدالقادر البداؤنی: منتخب التواریخ' ۳: ۱۳۷؛ (۴) ریو: Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus' ص ۳۳۷.

○

شَطْح : و شَطْحِیات' (ع؛ جمع: شطحات' یا کلمات شطحیات) تصوف کی ایک اصطلاح جس سے عالم سکر میں کہے گئے الفاظ مراد ہیں' نیز خلاف شرع کلمات زبان پر لانا (منتخب) اور بروے کشف یہ وہ کلمات ہیں جو ذوق و مستی کی حالت میں بے اختیار بعض واصلین کی زبان پر آجاتے ہیں' مثلاً منصور الحلاج کا کلمہ "انا الحق" جنید کا کلمہ "لیس فی جبتی سوا اللہ" اور ابو یزید بسطامی کا کلمہ "سبحانی ما اعظم شانی" علما نے ایسے خلاف شرع کلمات کو قبول نہیں کیا ہے۔ شطح کی اصطلاح کو صوفیوں نے دسویں صدی عیسوی میں اختیار کیا۔ اس سے پہلے اس سے "جلوہ لاہوتی کے یکایک نفوذ سے حالت شعوری کا تحلل ہو جانا" مراد لیا گیا اور بعد میں اس کے معنی ہوگئے: "اللہ کی طرف سے ملہم قول جو کسی ایسے فوق العادۃ وجد کی وجہ سے کسی شخص کے منہ سے نکلے"۔

مسلم صوفیہ بالاتفاق شطح کے اندر اس تزکیۂ نفس کی ایک علامت دیکھتے ہیں' جو ابتدائی متصوفانہ واردات (خطرات' فوائد' نکات) کے ظہور کے بعد' صوفی کی روح تک پہنچ جاتی ہے' لیکن ان میں سے اہل علم (theorists) کی اکثریت نے اولاً پابندی شرع کے خیال سے اور ثانیاً اپنے عقیدۂ توحید کی بنا پر اسے ایک عارضی حالت اور محض ایک ایسی منزل قرار دیا ہے جس سے ہر سالک کو سکینہ الالٰہیہ میں فنائے ذات کے مقام تک پہنچنے سے قبل گزرنا پڑتا ہے۔ دوسری جانب بعض صوفیہ کا' جن میں المحاسبی اور حلاج پیش پیش ہیں' خیال ہے کہ یہ الطاف الٰہیہ عاشق کی تأمل آمیز آواز کی صورت بدل دیتے ہیں۔ اسے ٹھیر ٹھیر کر خلعت الٰہیہ سے ملبوس کرتے ہیں' جس سے وہ ہمیشہ کے لیے "تیرے اور میرے درمیان" محادثۂ عشق پر راضی ہو جاتے ہیں۔ سب سے پہلے "اقوال عالم وجد و سکر" کو بعض لوگوں نے حدیث قدسی کا درجہ دینا چاہا جو بوجوہ صحیح نہیں۔ شطحیات تو عالم بے خودی اور بے شعوری کی واردات و کیفیات میں سے ہیں اور اس کے مقابلے پر حدیث قدسی کا منبع وحی الٰہی ہے جو صرف انبیا علیہم السلام کے ساتھ مختص ہے۔ انبیا علیہم السلام صاحب کمال ہوتے ہیں اور صاحب کمال کبھی بے خودی سے مغلوب نہیں ہوتا' لہٰذا اللہ کے رسول پر اس قسم کا عالم سکر کبھی طاری نہیں ہوتا۔

شطحیات کے ذیل میں مندرجہ لوگوں کے اقوال کا ذکر کیا جاتا ہے: ابویزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء)' حلاج (م ۳۰۹ھ/۹۲۲ء)' ابوبکر نساج طوسی (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء)' احمد غزالی (م ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء)' ابن سہل تستری (م ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء)' الواسطی (م ۳۲۰ھ/۹۳۲ء)' الشبلی (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۶ء)' خرقانی (م ۴۲۶ھ/۱۰۳۴ء)' ابن ابی الخیر (م ۴۴۰ھ /۱۰۴۸ء)' غزالی اکبر (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)' ابن عربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء) علی حریری (م ۶۴۵ھ/۱۲۴۷ء)' ابن سبعین (م ۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء) اور عفیف التلمسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء)۔

اس قسم کے مقولات کے متعلق اہل نظر کی رائے یہ ہے کہ اول تو اس بات کا ثبوت ملنا مشکل ہے کہ یہ مقولات خود ان بزرگوں کے ہیں یا نہیں' کیونکہ اکثر کلمات جو کسی بزرگ کے نام سے لوگوں میں مشہور تھے' تحقیق کی رو سے پایہ ثبوت کو نہ پہنچ سکے۔ دوسرے یہ کہ یہ اقوال سننے والوں نے انہیں ان کے سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے لوگوں کے سامنے پیش

کیے اور ان میں سے اکثر قابل اعتراض ٹھیرے، لیکن جب ان کا سیاق و سباق، موقع و محل معلوم ہوا تو وہ ذرا بھی قابل اعتراض ثابت نہ ہوے۔ آخر میں اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ یہ بات فلاں بزرگ نے واقعی کہی ہے تو پھر اس کو شوق و محبت، وجد و حال اور سکر و مستی کے غلبے کا اثر قرار دیا جائے گا اور جو کلام بے خودی اور غیر شعوری حالت سے منسوب ہو اس پر غور کرنا چاہیئے اور نہ اسے سن کر کسی کے سامنے بیان کرنا چاہیئے، کیونکہ اس سے نہ دنیا کا فائدہ وابستہ ہے نہ آخرت کا۔ شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے "کلام العشاق یطوی ولا یروی (التفہیمات الالہیۃ، مطبوعہ المجلس العلمی ڈابھیل (سورت)، ۱: ۲۰۸، س ۱۳) یعنی محبت سے سرشار لوگوں کی بات لپیٹ کر رکھ دینی چاہیے اور کسی کے سامنے اس کا ذکر نہ کرنا چاہیے۔ اوپر کے ملاحظات کے لیے دیکھیے سراج: کتاب اللمع، ذوزی، ابن خلدون: مقدمہ۔

مآخذ: (۱) سراج: اللمع، طبع نکلسن، لنڈن ۱۹۱۴ء، ص ۳۷۵ تا ۴۰۹ (جس میں شطحیات بسطامی کی تشریح از جنید جو غالبًا دوری سے نقل کی ہے شامل ہے)؛ (۲) خرگوشی: تہذیب، مخطوطہ برلن، شپرنگر ۸۳۲، ورق ۲۳۰؛ (۳) السلمی: غلطات، مخطوطہ، قاہرہ ۷: ۲۲۸؛ (۴) البقلی: الشطحیات، مخطوطہ شاہد علی پاشا ۱۳۴۲ (اقتباس در حلاج: کتاب الطواسین، طبع Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۵) کورانی: مسلک جلی فی حکم شطح الولی، مخطوطہ استانبول، ولی الدین ۱۸۱۵ (محققہ مخطوطہ فصل ۹، ۱۸۲۱ اسی کتاب خانے میں).

○

شُطّاریہ: صوفیہ کا ایک سلسلہ، منجملہ ان ۱۶۱ سلسلوں کے جن کی فہرست قسطنطنیہ کے درویشوں کی مجلس اعلیٰ نے S. Anderson کے لیے مہیا کی (Moslem World، ۱۹۲۲ء، ص ۵۶)۔ فارسی کی اس کتاب میں جس کا ذکر ذیل میں آتا ہے، اسے مذہب شَطّار (یا شُطّار) کہا گیا ہے۔ چونکہ اولیائے کرام کے تاریخی تذکروں میں شُطّار نامی کسی شخص کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اس لیے سابق تلفظ (شطار) ہی صحیح معلوم ہوتا ہے جو شاطر کی جمع ہے، جس کے معنی، Redhouse کے قول کے مطابق "وہ صوفی، جو علائق دنیوی سے کاملاً قطع تعلق کر چکا ہو" ہیں، اگرچہ سامی پاشا اس کے اس مفہوم کو تسلیم نہیں کرتا۔ ابوالفضل نے اس سلسلے کا ذکر (آئین اکبری، مترجمہ Jarrett، ۳: ۴۲۲) اس طرح پر کیا ہے کہ اس کے والد کے استاد اس سلسلے کے لوگ تھے، اگرچہ اس نے صوفی سلسلوں کی اس فہرست میں جو اس نے دی ہے، ان کا کوئی ذکر نہیں کیا (کتاب مذکور، ص ۳۴۹ تا ۳۶۰)۔ اس نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ہندوستان میں اس سلسلے کا صدر مقام جونپور تھا (کتاب مذکور، ص ۳۷۳)۔ صوفیہ کی کتابوں میں اس سلسلے کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے۔

اس سلسلے کے عقائد کا کچھ ذکر شیخ محمد ابراہیم "گزر الٰہی" کی ارشادات العارفین میں ملتا ہے، جو اورنگ زیب عالمگیر کے معاصر تھے۔ اس کی خاص خاص عبارات حسب ذیل ہیں:
شطاریوں کا فرقہ نفی کو غیر ضروری سمجھ کو ترک کر دیتا ہے اور صرف اثبات سے غرض رکھتا ہے۔ مراقبے میں نفی کی طرف متوجہ ہونا تضیع اوقات ہے کیونکہ جو شے پہلے ہی معدوم ہے اس کی نفی فعل عبث ہے۔ شطاریوں کے مذہب میں خود کی نفی بیکار کام ہے، جبکہ سوا "میں ہیں ہوں" کے اور کچھ موجود ہی نہیں.

توحید ایک سمجھنا، ایک کہنا، ایک دیکھنا اور ایک ہونا ہے: "میں ایک ہوں اور میرا کوئی شریک (ساتھی) نہیں ہے."

شطاریہ کے ہاں نفس سے نہ مقابلہ ہے نہ مجاہدہ۔ ان کے ہاں نہ فنا ہے نہ فناء الفنا، کیونکہ فنا کے لیے دو شخصیتوں کا ہونا لازمی ہے: ایک وہ جسے فنا کرنا ہے اور دوسری وہ جس کے اندر فنا ہونا ہے اور یہ نظریہ توحید کے منافی ہے۔ شطاریہ توحید کا اثبات کرتے ہیں اور ذات مع صفات کا تمام تنزلات اور منازل تجلیات میں مشاہدہ کرتے ہیں.

شطاریہ کبھی کوئی شکوہ شکایت نہیں کرتے۔ انھیں جو ملتا ہے کھا لیتے ہیں اور منعم حقیقی پر ہر وقت نگاہ رکھتے ہیں.

اپنی ذات، صفات اور افعال کو خدا کی ذات، صفات اور افعال سمجھو اور ایک ہو جاؤ، شطاریوں کا طور طریقہ ہے۔ وہ دوسرے عارفوں (ابرار، اخیار) کی طرح نہیں ہیں جو

مختلف اشغال و مجاہدات اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "اپنے نفس کو فنا کے طریقے پر اور خدا کو بقا کے طریقے پر سمجھو' اپنے نفس کو عبودیت کے مرتبے میں اور خدا کو ربوبیت کے مرتبے میں تصور کرو.

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں.

○

شَعْبَان : (ع)' قمری سال کے آٹھویں مہینے کا نام۔ مستند حدیث میں بھی اس کا مقام "رجب مضر" کے بعد متعین ہے۔ برصغیر پاکستان و ہندوستان میں یہ مہینہ شب برات کے لیے مشہور ہے۔ حدیث کی رو سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نفلی روزے ترجیحًا شعبان ہی میں رکھا کرتے تھے (البخاری' کتاب الصوم' باب ۵۲).حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا شعبان ہی میں ایسے روزے رکھا کرتی تھیں جو بوجہ جسمانی عذر گزشتہ ماہ رمضان میں ان کے رہ جاتے تھے (الترمذی' کتاب الصوم' باب ۶۵)۔ اسلام سے پہلے جب ملک عرب میں شمسی سال کا رواج تھا تو شعبان کا کچھ حصہ جون میں اور کچھ حصہ جولائی میں آتا تھا (Lane : Arabic English Lexicon).

قرآن مجید میں جس لیلۂ مبارکہ کا ذکر آیا ہے اور جس کے بارے میں ارشاد ربانی ہے کہ یہ وہ رات ہے جس میں ہر معاملے کا حکیمانہ اور محکم فیصلہ اللہ تعالی کے حکم سے صادر کیا جاتا ہے (۴۴[الدخان]: ۳)' اس کے متعلق حضرت عکرمہ جیسے مفسر کا خیال ہے کہ یہ لیلۂ مبارکہ نصف شعبان کی رات ہے۔ اس کے بالمقابل حضرت ابن عباسؓ' ابن عمرؓ' مجاہدؒ' قتادہؒ' حسن بصریؒ اور دیگر بہت سے مفسرین نے لیلہ مبارکہ کو لیلہ القدر ہی قرار دیا ہے جو ماہ رمضان المبارک میں آتی ہے۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اور قاضی ابوبکر ابن العربی نے احکام القرآن میں مذکورہ بالا آیت کے ضمن میں اس بات کی تردید کی ہے کہ نصف شعبان کی رات میں قسمتوں کے فیصلے ہوتے ہیں.

اچے (Atcheh) میں بھی نصف شعبان کی رات خاص طور سے مقدس سمجھی جاتی ہے' شعبان بنو قیس کے ایک قبیلے کا نام بھی ہے اور اس سے نسبت رکھنے والے شعبانی کہلاتے ہیں (السمعانی: کتاب الانساب' بذیل مادہ الشعبانی)۔ یمن کے قبیلہ ہمدان کی ایک شاخ (بطن) کا نام بھی شعبان ہے (لسان العرب' بذیل مادہ شعب' عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب' بذیل مادہ شعبان).

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج کتب کے علاوہ دیکھیے: ۱- تفاسیر قرآن بذیل تفسیر سورۃ الدخان: (۲) معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' بذیل مادہ شعبان.

○

شعیب علیہ السلام : ایک پیغمبر جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ وہ حضرت ھود' صالح اور لوط علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے (۱۱[ھود]:۸۹)۔ وہ اصحاب الایکہ کی طرف بھیجے گئے تھے (۲۶[الشعرآء]:۱۷۶ تا ۱۸۹)۔ اصحاب الایکہ کا ذکر قرآن مجید میں تین جگہ اور بھی آیا ہے (۱۵[الحجر]:۷۸' ۳۸[ص]: ۱۳' ۵۰[ق]:۱۴)۔ دوسری کئی سورتوں (۷[الاعراف]:۸۵ تا ۹۳' ۱۱[ھود]:۸۴ تا ۹۵' ۲۹[العنکبوت]:۳۶ تا ۳۷) میں وہ اہل مدین میں ان کے ہم قوم کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں۔ صرف بعد کے مفسرین انہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا خسر تصور کرتے ہیں' حالانکہ قرآن مجید نے حضرت موسیؑ کے خسر کا کوئی نام نہیں بتایا۔ صرف دو لڑکیوں کی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا باپ بہت بوڑھا تھا (۲۸[قصص] ۲۳) احادیث صحیحہ سے بھی حضرت شعیبؑ کا حضرت موسیٰ کا خسر ہونا ثابت نہیں ہے۔یہ صرف تفسیری روایات کا کرشمہ ہے۔ اشاعتِ توحید کے علاوہ انہوں نے اپنی قوم کو ناپ تول میں ایمانداری برتنے کی تاکید فرمائی' اور حقوق العباد ادا کرنے اور امن عامہ میں خلل اندازی سے انہیں ڈرایا اور انہیں ان مؤمنین کو' جو آپ کی متابعت میں صراط مستقیم پر قائم تھے' ملک بدر کرنے پر سخت دھمکایا' لیکن قوم کے امرا نے ان کی دعوت کو قبول نہ کیا اور انہیں اور ان کے پیرووں کو نکال دینے کی دھمکی دی۔ قوم کے دلوں میں ان کی مطلقاً عزت نہ تھی اور اگر قوم کو ان کے خاندان کا لحاظ نہ ہوتا' تو قوم انہیں سنگسار کر دیتی (۱۱ ھود ۹۱)۔ بالآخر ان گناہوں کی پاداش میں وہ ایک زلزلے کی لپیٹ میں آگئے اور وہ تمام

لوگ اپنے اپنے گھروں میں مردہ پائے گئے۔

بہت بعد کی روایت سے حضرت شعیبؑ کا مزار حطین میں بتایا جاتا ہے۔ شاید یہ خربۂ مدین یعنی قدیم مدون Madon اور مدین میں التباس کا نتیجہ ہے۔

مآخذ : تفاسیر قرآن' بذیل آیات مذکورہ اور متن؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء' عدد فہرست؛ (۳) الکسائی: عرائس المجالس؛ (۴) سیوہاروی: قصص القرآن (وغیرہ).

○

شفاعت : (ع) بمعنی' دعا' سفارش' میانجی گری' توسّط' میانجی کو شافع اور شفیع (جمع: شفعاء) کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح امور دنیا و آخرت کے لیے استعمال ہوتی ہے' مثلاً بادشاہ یا حکمران کے ہاں کسی کی حاجت روائی' عفو گناہ یا جرم کے لیے سفارش کرنا (لسان العرب' بذیل مادہ شفع)؛ عدلیہ اور قضا کے سلسلے میں سفارش کے متعلق بہت کم ذکر ہوا ہے۔ شفاعت کی اصطلاح عام طور پر دینی مفہوم میں اور خاص کر قیامت کے سلسلے میں مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی یہی مفہوم ملتا ہے۔

قرآن مجید میں لفظ شفاعت زیادہ تر ایک منفی سیاق و سباق میں ملتا ہے۔ قیامت وہ دن ہوگا جس میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے گی (۲[البقرۃ]: ۲۵۴)۔ یہ منفی اعلان' جیسا کہ قرآن مجید (۱۰[یونس]: ۱۸) سے ظاہر ہے' مشرکوں کے متعلق ہے۔ وہ اللہ کو چھوڑ کر ایسے معبودوں کی عبادت کرتے ہیں جو نہ انہیں نقصان پہنچاتے ہیں نہ نفع۔

اسلام میں شفاعت کو امکان سے کاملاً خارج قرار نہیں دیا گیا۔ قرآن مجید (۳۹[الزمر]: ۴۴) میں ہے کہ شفاعت تو ساری اللہ کے اختیار میں ہے۔ ایسی کئی آیات ہیں جن میں مفہوم مذکورہ ہی کی وضاحت یوں کی گئی ہے' یعنی یہ سمجھ لیا جائے کہ شفاعت صرف اللہ کی اجازت سے ہی ممکن ہے' مثلاً اس کے پاس کون شفاعت کر سکے گا بجز اس کی اجازت کے؟ ۲[البقرۃ]: ۲۵۵؛ ۱۰[یونس]: ۳)۔ وہ کون لوگ ہیں جن کو شفاعت کی اللہ نے اجازت دی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی دیا گیا ہے' چنانچہ (وہاں لوگ کسی کی) سفارش کرنے کا اختیار نہ رکھیں گے سوا اس کے جس نے (خدا سے) رحمٰن سے وعدہ لیا ہے (۱۹[مریم]: ۸۷)۔

اسلام میں قابل قبول شفاعت' مشروط بہ شرائط اور محدود بہ حدود ہے۔ کتب حدیث میں بھی انہیں تصورات کا عکس ملتا ہے اور مواد کثیر ہے۔ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اکثر رات کو جنت البقیع کے قبرستان میں جایا کرتے تھے تاکہ فوت ہونے والوں کے لیے اللہ سے دعاے مغفرت کریں (مسلم' کتاب الجنائز' عدد ۱۰۲' نیز دیکھیے الترمذی کتاب الجنائز' باب ۵۹)۔

روز حساب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کبریٰ کا ذکر ایک حدیث میں ہے جو اکثر مصادر میں منقول ہے (مثلاً بخاری' کتاب التوحید' باب ۱۹' مسلم)۔

اس حدیث کی بنا پر' جس کے الفاظ میں مختلف روایتوں میں خفیف سا فرق بھی ہے' سب کا اتفاق ہے کہ شفاعت (کبریٰ) تمام انبیا علیہم السلام میں سے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ بعض احادیث میں شفاعت کو ان پانچ فضیلتوں میں شامل کیا گیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ شفاعت کا ایک خاص منصب' شفاعت کبریٰ کہلاتا ہے۔ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ خاص ہے جس کی رو سے قیامت کے دن سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہاتھ پر باب شفاعت کھلے گا۔ اس کے بعد دیگر انبیا علیہم اسلام بلکہ عام صالحین تک کے لیے شفاعت کا حصہ ہے (دیکھیے البخاری' کتاب الصلاۃ' باب ۵۶)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت پر سب کا اجماع ہے اور اسے قرآن مجید کی اس آیت پر مبنی کیا گیا ہے: "قریب ہے کہ تیرا رب تجھے مقام محمود میں پہنچائے" (۱۷[بنی اسرائیل]: ۷۹)۔

جہنمی اپنی ہولناک حالت سے جس طرح نجات پائیں گے اس کا ذکر حدیث میں بہت بلیغ اور پر اثر طریقے سے کیا گیا ہے' چنانچہ بعض کو دوزخ کی آگ سے کم تکلیف ہوگی اور بعض جل کر ایک حد تک کوئلہ ہو جائیں گے' جب بعد از

نجات ان پر چشمہ حیات عفو الٰہی کا پانی چھڑکا جائے گا تو ان کے جسم کی تازگی نکھر آئے گی (مثلاً صحیح مسلم، کتاب الایمان، ۳۲۰)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کے علاوہ احادیث میں انبیا، ملائکہ، شہدا، قرآن اور صیام وغیرہ کی شفاعت کا بھی ذکر آتا ہے۔

آخر میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کن لوگوں کے حق میں شفاعت قبول ہوگی، یعنی بالفاظ دیگر شفاعت میں عموم ہوگا یا وہ گنہگار مسلمانوں کے ساتھ خاص ہوگی؟ بعض احادیث میں اس سوال کا جواب یوں بھی ملتا ہے کہ شفاعت صرف ان لوگوں کے حق میں کار آمد ہوگی جو مشرک نہ رہے ہوں (البخاری، کتاب التوحید، باب ۱۹؛ ترمذی، کتاب صفۃ القیامہ، باب ۱۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور کتابوں کے علاوہ: (۱) الغزالی، الدرۃ الفاخرۃ (طبع و مترجمہ Gautier، ۱۸۷۸ء Basle، Geneva و Lyons متن: ص ٦٦، ترجمہ: ص ٥٦؛ (۲) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷٦۲، کلکتہ، ۱۸٦۲ء؛ (۴) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ۔

○

شمسیہ : درویشوں کا ایک سلسلہ، منسوب بہ شمس الدین ابو الثناء احمد بن ابی البرکات محمد سیواسی (یا سیواسی زادہ)، جنہیں قرہ شمس الدین اور شمسی بھی کہتے ہیں (م. ۱۰۰۹ھ/۱٦۰۰-۱٦۰۱ء)۔ مورخ نعیما (قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ۱: ۳۷۲) اور پچوی Pecewi (قسطنطنیہ ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۹۰) نے سلطان محمد ثالث کے عہد حکومت کے اولیا میں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان مورخوں کا بیان ہے کہ ارلاؤ (Erlau) کی تسخیر کے وقت (۱۰۰۵ھ/۱۵۹٦ء) یہ بزرگ بھی لڑائی میں شامل تھے۔ وہ ترکی زبان میں بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں، جنہیں حاجی خلیفہ نے گنوایا ہے، مگر اس نے انہیں بعض اور اشخاص سے ملتبس کردیا ہے۔ ان میں سے ایک منازل العارفین ہے جس کا ایک نسخہ برطانوی عجائب خانے میں موجود ہے، اور دوسری گلشن آباد، وی انا کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ باقی سلسلہ مدینہ منورہ میں مقیم رہے اور وہیں انہوں نے بحالت تقدس وفات پائی۔

ترکی شاعری پر اپنی بعد کی تصنیف (کتاب مذکور) میں von Hammer لکھتا ہے کہ وہ سیواس میں خلوتیوں کے سر سلسلہ تھے، اور قاموس الاعلام میں بذیل سیواسی انہیں خلوتی سلسلے کا مجدد کہا گیا ہے۔ سلسلوں کے ایک شجرے میں جو ایک نقشبندی نے تیار کیا ہے اور جسے Le Chatelier نے Confreries میں (ص ۵۰ پر) نقل کیا ہے، شمسیہ کو خلوتیہ کی ایک شاخ بتایا گیا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف سیواس ہی تک محدود تھے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

شَوَافِع : (ع)، مسلک اہل السنۃ والجماعۃ میں امام محمد بن ادریس الشافعیؒ [رک بآں] کے متبعین۔ دوسری صدی ہجری کے وسط میں فقہ اسلامی کے دو بڑے مراکز قائم ہو چکے تھے: کوفے میں حنفی فقہ اور مدینہ منورہ میں مالکی فقہ۔ دونوں کے قیام کے کوئی نصف صدی بعد امام شافعیؒ نے ان دونوں مرکزوں سے استفادہ کرنے کے بعد ایک نئی فقہ کی تدوین کی جسے حنفی اور مالکی مکتب فکر کے بین بین قرار دیا جاسکتا ہے۔ مکہ معظمہ میں قیام کر کے امام شافعیؒ نے مسلم بن خالد الزنجیؒ سے علم فقہ حاصل کیا، مدینے میں امام مالکؒ سے اکتساب علم کیا اور بغداد میں امام محمدؒ (شاگرد رشید امام ابو حنیفہؒ) سے مستفید ہوے، لیکن ان کی فقہ نہ تو تمام تر فقہ اہل مدینہ پر مبنی تھی، نہ تمام تر فقہ اہل عراق پر، بلکہ وہ ان دونوں کا امتزاج ہے اور اس میں علم کتاب و سنت، علم عربیت، اخبار الناس اور قیاس و رائے سموئے ہوے ہیں (دیکھیے محمد ابو زھرہ: الشافعی)۔

اصول فقہ کی تدوین کے سلسلے میں امام شافعیؒ کو اوّلیت حاصل ہے۔ انہوں نے اصول میں سب سے پہلے الرسالہ لکھا جو مصر میں آنے سے پہلے عبدالرحمٰن بن مہدی کے لیے تحریر کیا تھا۔ پھر مصر آکر اسے از سر نو مدون کیا اور یہی نسخہ آج کل مروج ہے۔

امام شافعیؒ کے ہاں دو فقہی دور نمایاں نظر آتے ہیں، یعنی فترۃ متقدمہ (عراقی دور) اور فترۃ متاخرہ (مصری دور)۔ یہ دونوں دور ان کی کتاب الاُمّ اور متاخرین شوافع کی تعلیمات میں

واضح طور پر نظر آتے ہیں اور شافعی فقہا کے اقوال میں یہ حقیقت بصراحت ملتی ہے۔ ان ادوار کی تقسیم امام شافعیؒ کے قول جدید اور قول قدیم یا طریقۂ جدیدہ و طریقۂ قدیمہ کے الفاظ سے بھی کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ شروع میں امام مالکؒ کے مسلک پر تھے، لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متأثر ہو کر انہوں نے اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی ان کا عراقی یا قدیم مذہب تھا۔ بعد میں جب وہ مصر میں مقیم ہوے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے تلامذہ کو نئے مصری مذہب کی تلقین کی اور یہ ان کا جدید مذہب کہلایا۔ اگرچہ مسلک قدیم کے بارے میں روایت نہ کرنے کی ممانعت خود امام شافعیؒ سے ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود متقدین و متاخرین شافعیہ کی کتابوں میں ابواب فقہ کے متعلق ان کے قدیم اقوال شائع ہوے اور ان اقوال کی کثرت نے ترجیح و تخریج اور تصحیح کے مختلف دروازے کھول دیئے اور بعد میں آنے والے علما ان کے مابین موازنہ، تطبیق و توافق کرنے میں مصروف رہے۔ فقہاے شافعیہ میں سے کئی ایک نے ایسے متعدد مسائل پر عمل کرنے کا فتوی دیا جو مذہب قدیم سے تعلق رکھتے تھے اور انہیں جدید پر ترجیح دی۔ فقہ شافعی کی تاریخ میں یہ بھی ایک نمایاں باب ہے۔ قدیم و جدید کے اس اختلاف کی طرف امام نووی نے بھی اشارہ کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابو زہرہ: الشافعیؒ)۔

فقہ شافعی کی نقل و تسوید اور عروج و ارتقا کا کام دو طریقوں سے انجام پایا: ایک خود امام شافعی کی تصانیف کے ذریعے جو انہوں نے خود لکھیں یا اپنے تلامذہ کو قیام مصر کے دوران میں املا کرائیں، دوسرے ان کے تلامذہ کے ذریعے جنہوں نے فقہی مسائل و احکام پر امام الشافعیؒ کے افکار کی نشر و اشاعت کی۔ اس طرح ان کا مذہب خود ان کے زمانے میں مصر میں رائج ہو گیا۔

تلامذہ: امام شافعیؒ کے تلامذہ کی صف میں مندرجہ ذیل مشہور فقہا و علما نظر آتے ہیں: ابوبکر الحمیدہ (م ۲۱۹ھ) امام شافعیؒ کے ساتھ مصر بھی گئے، لیکن ان کے انتقال کے بعد کے واپس چلے گئے اور وہیں انتقال کیا، ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد (م ۲۳۷ھ)، ابوبکر محمد بن ادریس، ابوالولید موسیٰ بن ابی الجارود وغیرہ۔

تلامذۂ بغداد: ابو ثور ابراہیم بن خالد الکلبی (م ۲۴۰ھ)، امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ)، حسن بن محمد الزعفرانی (م ۲۵۹ھ)، حدیث کے ثقہ راوی ہیں، ابو علی الحسین بن علی الکرابیسی (م ۲۴۸ھ)، احمد بن یحیٰی البغدادی المتکلم۔

تلامذۂ مصر: یوسف بن یحیٰی البویطی (م ۲۳۱ھ) امام شافعی کے مصری تلامذہ میں سب سے نمایاں ہیں۔ امام صاحب نے انہیں اپنا جانشین بنایا تھا۔ وہ فتنۂ خلق قرآن میں قید ہوے اور بغداد میں وفات پائی، ابو ابراہیم اسمٰعیل بن یحیٰی المزنی (م ۲۶۴ھ) امام شافعی کے مذہب کا دار و مدار زیادہ تر انہیں کی تصانیف پر ہے، ان کے بے شمار تلامذہ تھے۔ ان کی المختصر الکبیر اور المختصر الصغیر مشہور ہیں، ربیع بن سلیمان المرادی (م ۲۷۰ھ)، امام شافعی کی متعدد کتابوں کے راوی ہیں۔ اگر مزنی اور ربیع میں امام شافعیؒ سے روایت کرنے میں اختلاف ہو تو شوافع ربیع کی روایت کو مقدم سمجھتے ہیں، حرملہ بن یحیٰی التجیبی (م ۲۴۳ھ)، کہا جاتا ہے کہ امام شافعی جب مصر میں وارد ہوے تو انہیں کے ہاں قیام کیا تھا۔ انہوں نے امام صاحب سے کتاب الشروط اور کتاب النکاح وغیرہ روایت کیں، یونس بن عبدالاعلی الصدفی (م ۲۶۴ھ)، مصر کے نامور فقیہ، عالم اور محدث تھے۔ ان کے تلامذہ کثیر التعداد تھے۔

فقہ شافعی کی اشاعت: امام شافعیؒ نے چونکہ آخری عمر میں مصر میں قیام کیا تھا اور یہیں زیادہ تر ان کے عظیم المرتبت تلامذہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے ان کا مذہب مصر میں زیادہ تر رائج ہوا اور پھر یہاں سے نکل کر مختلف اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں بغداد اور قاہرہ میں شوافع کو عروج حاصل رہا۔ چوتھی صدی میں مصر کے بعد مکہ اور مدینہ شوافع کے اہم مراکز تھے۔ تیسری صدی کے خاتمے تک شام میں شوافع نے امام اوزاعی کے مکتب فکر، کی جگہ کامیابی کے ساتھ لینا شروع کر دی تھی اور پھر دمشق کا منصب قضا انہیں کے لیے مختص ہو کر رہ گیا۔ بقول تاج الدین السبکی (طبقات الشافعیۃ الکبری، ج ۱) جامع بنی امیہ میں ظہور مذہب شافعی کے بعد سے وہاں صرف شافعی علما ہی امامت کراتے اور

خطبہ دیتے رہے۔ مصر میں بھی قضاء و خطبہ انہیں کے پاس رہا۔ السبکی کے زمانے میں حجاز میں بھی قضاء و خطابت شوافع کے ہاتھ میں تھی۔ مزید یہ کہ اہل فارس میں شافعیہ اور ظاہریہ کو نمایاں مقام ملا۔ فارس میں ان کا عملی مرکز شیراز تھا۔ اقالیم ماوراء النہر، مازندران، خوارزم، غزنہ، کرمان الی بلاد السند، ماوراء النہر الی الصین وغیرہ میں بھی شوافع کا اثر و رسوخ تھا۔ مصر شافعی مسلک کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے اور اس کے ارباب علم و فضل یہیں گزرے ہیں۔ صلاح الدین ایوبیؒ اور اس کے خاندان کے تمام حکمران (ماسوائے عیسٰی بن العادل ابوبکر جو حنفی تھا) شافعی المذہب تھے۔ ممالیک بھی تقریبا سبھی امام شافعیؒ کی فقہ کے پیرو تھے (فقط سیف الدین بیبرس حنفی تھا)۔ مدت دراز تک جامعۃ الازہر کے شیخ کا منصب بھی شافعی علما کے لیے مخصوص رہا ہے۔ مصر میں اب بھی شوافع کی کثرت ہے، بالخصوص ریف کے علاقے میں، فلسطین، اردن، سوریا اور لبنان میں بھی (خصوصاً بیروت کے شہر میں) شوافع بکثرت ہیں۔ جنوبی بلاد العرب، بحرین، جزیرہ نما ملایا، مشرقی افریقہ میں بھی انہیں غلبہ حاصل رہا اور برصغیر پاک و ہند میں بمبئی اور مدراس میں شوافع موجود ہیں۔ عثمانیوں کے ظہور سے پیشتر تمام بلاد اسلامیہ وسطی میں شافعیت کی شہرت تھی، جب کہ سلاطین آل عثمان کے عہد میں (آغاز دسویں صدی ہجری سے) احناف نے شوافع کی جگہ لینا شروع کی اور حنفی قضاۃ آستانے سے روانہ کیے جانے لگے۔ بقول پروفیسر ماسینیوں "امام شافعیؒ کے مقلدین کی تعداد آج کل تقریبا دس کروڑ ہے" (المحمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، ص ۴۴)۔

طبقات شافعیہ: تاج الدین السبکی (طبقات الشافعیۃ الکبری) نے شوافع کو بلحاظ زمانہ سات طبقات میں تقسیم کیا ہے، یعنی طبقۂ اولی: وہ لوگ جنہیں امام شافعیؒ کی صحبت و رفاقت کا شرف حاصل رہا۔ اس طبقے میں انہوں نے اکتالیس نام گنوائے ہیں اور آخر میں لکھا ہے کہ شافعی سے روایت کرنے والوں کی تعداد بہت ہے، لیکن ہم نے صرف انہیں علما کا ذکر کیا ہے جنہوں نے شافعی کا مذہب اختیار کیا، باقیوں کو ہم نے چھوڑ دیا (طبقات، ۱: ۲۶۵)، طبقۂ ثانیہ: وہ لوگ جو ۲۰۰ھ کے بعد فوت ہوئے اور جنہیں امام صاحب کی صحبت کا موقع نہیں ملا، طبقۂ ثالثہ: جنہوں نے ۳۰۰ اور ۴۰۰ ہجری کے درمیان وفات پائی، طبقۂ رابعہ: ۴۰۰ اور ۵۰۰ ہجری کے مابین انتقال کرنے والے، طبقۂ خامسہ: ۵۰۰ ہجری کے بعد فوت ہونے والے، طبقہ سادسہ: ۶۰۰ اور ۷۰۰ ہجری کے درمیان راہی ملک بقا ہونے والے اور طبقۂ سابعہ: وہ علما جنہوں نے ۷۰۰ ہجری کے بعد کا زمانہ دیکھا۔

فقہائے شافعیہ کی ایک درجہ بندی اجتہاد مطلق اور تخریج مسائل کے طریقے سے بھی کی گئی ہے۔ اور اس طرح فقہائے شافعیہ کو چار طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے، یعنی طبقۂ اولی: مجتہد منتسب جنہوں نے اجتہاد مطلق سے کام لیا اور ان کی نسبت امام شافعیؒ سے محض اس وجہ سے ہوئی کہ وہ ان کے طریق اجتہاد کے پیرو تھے، طبقۂ ثانیہ: وہ مجتہدین جو مذہب شافعی کی پابندی کرتے تھے، طبقۂ ثالثہ: وہ علما جو امام شافعیؒ کے مسلک و مذہب کے حافظ تھے، لیکن استنباط مسائل میں انہیں وہ مہارت اور اصول کی معرفت حاصل نہ تھی جو پہلے دو طبقوں کے مجتہدین کو حاصل تھی، طبقۂ رابعہ: فقہائے مذہب کے اقوال و مسائل کو حفظ و نقل کرنے والے، گویا اب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو گیا تھا اور فقہا صرف متقدمین کے اقوال میں ترتیب و تدوین اور ان کی تصانیف سے استخراج احکام میں محدود ہو کر رہ گئے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خود شافعی فقہا میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے اصول میں امام شافعیؒ سے اختلاف کیا، گو وہ فروع میں ان کے مقلدین ہی میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ان لوگوں نے فروع میں تو امام کی آرا کا اتباع کیا، لیکن بعض اصول میں ان کی مخالفت کی اور رد و نقد سے کام لیا۔

مشہور اکابر شافعیہ: مختلف ادوار کے مشہور و معروف فقہا و علمائے شافعیہ کے سلسلے میں تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے السبکی کی طبقات الشافعیۃ الکبری اور ابن خلکان کی وفیات الاعیان (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) البیہقی: مناقب الشافعی، قاہرہ ۱۹۷۱ء؛ (۲) ابن حجر العسقلانی: توالی التاسیس بمعالی ابن ادریس، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: رفع الاصر عن قضاۃ مصر، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۴) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، مطبوعہ حیدر آباد

(دکن)؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، بمواضع کثیرہ، مطبوعہ حیدر آباد (دکن)؛ (۷) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بمواضع کثیرہ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) ابن ندیم: الفہرست (اردو ترجمہ از محمد اسحٰق بھٹی، لاہور ۱۹۶۹ء)؛ (۹) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء المتقین باحیاء الفقہاء المحدثین، کانپور ۱۲۸۸ھ؛ (۱۰) عبدالرحمن الرازی: آداب الشافعی و مناقبہ، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۱۱) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیہ الکبرٰی، (۶ اجزا)، مطبوعہ قاہرہ۔

○

شَہَادَۃ : (ع)، اَلشُّہُود وَالشَّہادۃ۔ بالعموم اس سے مراد وہ بیان ہوتا ہے جو اس علم کی بنا پر ہو جو مشاہدۂ بصیرت یا مشاہدۂ بصر کے ذریعے حاصل ہوا ہو۔ امام راغب نے شہادۃ کے معنی لکھے ہیں: وہ بات جو کامل علم و یقین سے کہی جائے، خواہ وہ علم مشاہدۂ بصر سے ہوا ہو یا بصیرت سے۔ ایک حدیث میں ہے: لِیُبَلِّغْ الشَّاہِدُ الْغَائِبَ (البخاری، کتاب العلم، باب ۹، ۱۰، ۳۷؛ مسلم، کتاب القسامہ، باب ۳۹، ۴۰) یعنی حاضر شخص غائب تک یہ باتیں پہنچا دے۔

(۱) شریعت کی اصطلاح میں ایک مسلمان کی بلاشرکت غیرے اللہ تعالٰی کی اطاعت اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت کے اقرار کو شہادت کہا جاتا ہے۔ روے زمین پر کلمہ اللہ کی اشاعت اور اللہ تعالٰی کی حاکمیت قائم کرنے کی غرض سے ایک مسلمان کا میدان جنگ میں اپنی جان دے دینا بھی شہادت ہے۔ ایسے مسلمان کو شہید کہتے ہیں۔ شہید کا لفظ شہادت ہی سے مشتق ہے۔ اسی لیے شہید بمعنی شاہد قرآن مجید میں آیا ہے۔ اللہ تعالٰی کے اسما میں سے ایک شہید بھی ہے۔ شاہد بمعنی گواہ شہادۃ سے ماخوذ ہے اور اسم فاعل واحد مذکر کا صیغہ ہے۔ یہ نبی اکرم علیہ الصلوۃ والسلام کے اسماے گرامی میں سے ایک ہے۔

(۲) اسلامی شریعت میں شہادۃ کا لفظ خالص قانونی معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے شہادت اس قطعی اور فیصلہ کن بیان کا نام ہے جو قانونی عدالت میں حاضر ہو کر کسی ایسے معاملے کے متعلق دیا جاتا ہے جسے بیان کرنے والے، یعنی شاہد [رک بآں] نے صاف طور پر دیکھا ہو (العینی: عمدۃ القاری، ۶: ۱۱۱)۔ شاہد (قانونی گواہ) وہ شخص ہے جو کسی واقعے کو دیکھنے کے بعد عدالت میں یا ان لوگوں کے سامنے جو عدالت کی طرف سے مجاز ہوں، حاضر ہو کر سچا بیان دے دے (کتاب مذکور، ۶: ۳۲۲)۔

اسلام کا قانون شہادت اس کے قانون ضابطہ (Procedural Law) کا اہم ترین حصہ ہے۔ قانون ضابطہ سے متعلق اسلامی نظریہ یہ ہے کہ قاعدے (Method) اور تکنیک (Technique) میں خط امتیاز کھینچا جائے۔ قواعد ضابطہ (Procedural Method) وہ اصول ہیں جن کے ذریعے شرعی قوانین (Substantive Laws) نافذ کیے جاتے ہیں۔ تکنیک ضابطہ (Procedural Technique) وہ طریقے ہیں جن کی مدد سے ضوابط کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنایا جاتا ہے اور ان میں تکمیل یا حسن پیدا کیا جاتا ہے (Good و Hatt: *Methods in Social Research*، ص ۷۹)۔ قرآن مجید نے قاعدے کو منہاج کے لفظ سے تعبیر کیا ہے: مغربی منطقیوں نے بھی قاعدے اور تکنیک کے اس امتیاز کو روا رکھا ہے۔

قرآن مجید کے ضابطہ شہادت کا ایک اصول یہ ہے: 'اے ایمان والو اگر کوئی ایسا شخص تمہارے سامنے کوئی بات کرے جس کا دینی و اخلاقی کردار درست نہ ہو تو اس کی بات کی اچھی طرح چھان پھٹک کر لیا کرو' (۴۹ [الحجرات]: ۶)۔ چھان پھٹک کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنانے کے لیے جو تکنیک استعمال کی جائے گی، وہ مسلمان خود طے کریں گے، مثلاً جرح کے ضوابط (Cross Examination)۔ دیگر امور، گواہ کو بلانے، اس سے عدالت میں سوال و جواب یا کسی قاضی کی اپنے طور سے پوچھ گچھ وغیرہ کے ضوابط وضع کیے جاسکتے ہیں۔ ایسے تکنیکی امور کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے عمل سے اور صحابہ کرام اور فقہا نے عہد بہ عہد، اپنے تجربے، تدبیر اور عقل سے ہمیں بہت کچھ بتا دیا ہے۔

امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم) نے اس حدیث پر جو باب لکھا ہے، اس میں وہ ان امور کو "من معائش الدنیا علی سبیل الرای" کہتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے ان کو

"تجربیات" کہا ہے اور تجربہ و سائنس کا میدان قرار دے کر انہیں شرعیات سے الگ شمار کیا ہے۔

قانون شہادت (=البیّنہ Evidence) کی اقسام: اسلامی قانون شہادت (Law of Evidence) کی تین اقسام ہیں: (۱) شہادت؛ (۲) اقرار؛ (۳) حلف بالیمین۔ اختصار کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر سہ اقسام کے خدو خال قرآن مجید سے بیان کیے جاتے ہیں:

الف۔ شہادت (Testimony): ایک مسلمان کے لیے گواہی دینا واجب ہے اور شہادت کو چھپانا حرام ہے، خواہ وہ اپنے ہی خلاف جاتی ہو۔

مسلمانوں کے معاملات میں غیر مسلم کو گواہ بنانا صرف اس حالت میں درست ہے جب کہ کوئی مسلمان گواہ میسر نہ آسکے۔ جہاں گواہ بنانا اختیاری ہو، وہاں مسلمان صرف مسلمان ہی کو گواہ بنائیں۔ البتہ ذمیوں کے گواہ ذمی بھی ہو سکتے ہیں۔ گواہ قابل اعتماد ہو۔ جھوٹا ثابت نہ ہو چکا ہو۔ خائن نہ ہو۔ سزا یافتہ اور ملزم سے دشمنی نہ رکھتا ہو۔

شہادت بالقرائن (Circumstantial Evidence) بھی معتبر ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی عصمت شہادت بالقرائن سے بھی ثابت ہوئی تھی جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے: (۱۲[یوسف]: ۲۶، ۲۷)۔

گواہوں کی تعداد کم از کم تعداد دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہے۔ جن جرائم میں حدود نافذ ہوتی ہیں ان میں عورت کی گواہی قبول نہیں۔

ایک نظام کے جملہ اجزا آپس میں ایک تنظیم کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، اس لیے اس نظام کی ہر چیز کو اس کے پورے ماحول اور سیاق و سباق (Context) کو مد نظر رکھ کر سمجھنا چاہیے۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ باب شہادت میں عورت کو مرد کا نصف کیوں قرار دیا گیا؟ اس کے بعض عمرانی اور جسمانی اسباب ہیں۔ اس سے دو باتیں قطعی طور پر ثابت ہوتی ہیں: اول یہ کہ عورت شہادت دے سکتی ہے۔ یہ اثبات ہے نہ کہ نفی، مگر شرائط کے ساتھ، جس طرح مرد شہادت دے سکتے ہیں، مگر شرائط (عدل، اعتماد، ذمے داری اور وثوق) کے ساتھ، اسی طرح عورت کو حق و اہلیت شہادت سے محروم نہیں کیا، مگر شرائط کا پورا کرنا ضروری ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ایک عورت ہی دوسری عورت کی تصدیق کرے۔ شہادت کے لیے دو عورتوں کی گواہی کا یہی فلسفہ ہے۔

عدالت (Court) کے لیے حقیقت کا ذاتی علم ضروری نہیں۔ شہادتوں سے اخذ شدہ علم کافی ہے۔ حلفیہ بیان Affidavit پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اسے درست ہی تسلیم کیا جائے گا (یہ Presumption of Truth کا اصول ہے)، جب تک کہ یہ غلط ثابت نہ ہوجائے۔ ذاتی اور درون خانہ باتوں کے بارے میں عورت کی شہادت معتبر سمجھی جائے گی۔

ب۔ اقرار (Admission):

کسی شخص کے اپنے اقرار سے بھی ایک واقعے کی حقیقت ثابت ہو سکتی ہے:

جرائم حدود میں اقرار چار مرتبہ، صریح، بلا اکراہ اور بقائمی ہوش و حواس ہونا ضروری ہے۔ انحراف شدہ اقرار (Retracted confession) کی بنا پر سزا نہیں دی جاسکتی۔ اقرار الزام کے شریک ثانی Co-accused کو مستوجب سزا نہیں بناتا (السیوطی: الاشباہ، ص ۶۷)۔ اس بارے میں پاکستان کا رائج الوقت قانون شہادت مختلف ہے۔

تحریری شہادت (Written evidence) بھی اقرار کے ضمن میں آتی ہے۔ یہ ثبوت کا بنیادی طریقہ (Primary method) نہیں ہے، بلکہ ایک قسم کا تحریری اقرار ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں معاملات کو ضبط تحریر میں لانے کو کہا گیا ہے:

ج۔ یمین (Oath):

دیوانی معاملات (Civil matters) میں حلف بالیمین بھی قابل اعتبار ہے۔ مغرب کا قانونی ذہن بھی ادھر ہی گیا ہے، چنانچہ فرنچ سول کوڈ بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ بہر حال اسلامی قانون میں حلف کا بھی ایک مقام ہے اور اس سے بھی ثبوت کی ایک ضرورت پوری ہوتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے: البیّنۃ علی المدعی والیمین علی من انکر (رواہ البیہقی و الطبرانی باسناد صحیح) یعنی شہادت مدعی کے ذمے ہے اور حلف اٹھانا مدعا علیہ کے ذمے (یا ثبوت) اگرچہ بعض قوانین

مغرب کے نزدیک حلف ثبوت کا ایک کمزور طریقہ ہے' یعنی اگر ایک طرف قابل اعتماد (trustworthy) شہادت ہو اور دوسری طرف حلف تو مؤخرالذکر کو رد کر دیا جائے گا' لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ارشاد مبارک میں حلف کی جس ضرورت کا ذکر آیا ہے اس کی عظیم قانونی حکمت نزاعات کی ایک بڑی ضرورت کو پورا کرتی ہے۔ یہ اصول بہر حال اپنی جگہ ہے کہ مدعی صرف شہادت کے ذریعے اپنا دعوی ثابت کر سکتا ہے اور مدعا علیہ حلف سے اپنی ذمے داری سے بری ہو سکتا ہے۔

اگر مدعا علیہ کو حلف اٹھانے کے لیے کہا جائے تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ قسم کھا لے گا یا انکار کر دے گا اور یا مدعی پر ڈال دے گا۔ قسم سے انکار بھی اقرار ہی کی ایک صورت ہے' لیکن یہ اقرار اتنا کمزور سمجھا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ مدعی (Plaintiff) کی قسم بھی شامل (corroborate) کرنی ضروری ہو جاتی ہے' خواہ مدعا علیہ (defendant)) اس کا تقاضا کرے یا نہ کرے (ابن قدامہ: المغنی' مطبع المنار' ۱۲: ۱۲۴)۔ نیز رکّ بہ قذف' لعان.

مآخذ : متن میں مذکور ہیں.

○

شَہِید : (ع)' جمع: شُہَدا بمعنی گواہ' راہ حق میں جان دینے والا۔ قرآن مجید میں اس کا استعمال اکثر (جیسا کہ شاہد رکّ باں' جمع: شہود کا جس سے یہ قطعی طور پر ممیز نہیں) اس لفظ کے بنیادی اور ابتدائی معنوں میں ہوا ہے' یعنی گواہ کے معنوں میں' مختلف سیاق و سباق رکھنے والی متعدد آیات میں جن میں یہ لفظ وارد ہوا ہے' امتیازی حیثیت رکھتی ہیں: (دیکھیے آآآ' بذیل مادہ).

"اسی طرح ہم نے تمہیں ایک درمیانی اور عادل امت بنا دیا تاکہ تم تمام انسانوں پر (سچائی کی) گواہی دینے والے بن جاؤ اور اللہ کا رسول تم پر گواہی دے' یعنی وہ تو ہر چیز کو دیکھنے والا اور اس کی نگہبانی کرنے والا ہے. (البقرہ).

پھر شہید بھی اللہ کے اسماے حسنی میں سے ہے[رکّ بہ اللہ]' انبیاء کے لیے مثلاً "ہر نبی اپنی امت کے بارے میں گواہی دے گا' شہید بمعنی مقتول فی سبیل اللہ اس کی جہاں دوسری وجوہات بیان ہوئی ہیں وہاں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شہید (اللہ کی راہ میں مرنے والے یا قتل ہونے والے) کو اس لیے شہید کہتے ہیں کہ جاں فروشی کے صلے میں وہ یہ عزت و شرف پائے گا کہ قیامت کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مل کر وہ بھی گزشتہ امتوں کے بارے میں گواہی دے گا.

قرآن مجید میں لفظ شہید بمعنی مقتول فی سبیل اللہ صرف ایک ہی مرتبہ بصورت جمع (شہداء) استعمال ہوا ہے:

احادیث میں تو یہ لفظ بمعنی مقتول فی سبیل اللہ بکثرت آیا ہے (دیکھیے معجم المفہرس' بذیل مادہ شہد؛ مفتاح کنوز السنہ' بذیل مادہ الشہید).

قرآن مجید میں شہید (بمعنی مقتول فی سبیل اللہ) کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے ہمیشہ ایک توضیحی طریقہ اختیار کیا گیا ہے (۳[آل عمران] : ۱۵۷.

شہید کے معنوں میں جو ارتقا نظر آتا ہے وہ شاہد کے معنوں میں موجود نہیں۔ اس کے معنی عدالت کے سامنے گواہی دینے والے کے ہیں[رکّ بہ شاہد] حدیث کی کتابوں میں شہید کی اصطلاح خصوصی طور سے اس شخص کے لیے آئی ہے' جو کفار کے ساتھ جنگ کر کے اپنی جان دے دیتا ہے اور اس طرح اپنے ایمان پر سچائی کی مہر لگا دیتا ہے۔ کئی حدیثوں میں ان انعامات کا ذکر آیا ہے جو جنت میں اس کی منتظر ہیں۔ اپنی اس قربانی سے شہید قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں منکر اور نکیر کے امتحان سے بچ جاتا ہے' نہ اسے "گناہوں سے پاک کرنے والی آگ" سے (اور برزخ) میں سے گزرنا پڑے گا۔ شہدا جنت کے مختلف درجوں میں سے بلند ترین درجے پر پہنچ جاتے ہیں جو عرش الہی سے قریب ترین ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنہ' بذیل مادہ الشہید).

فقہ کی کتابوں میں شہید کی بحث باب الصلوۃ کے تحت جس کی رو سے اگر شہید کا میدان جنگ میں انتقال ہوجائے تو اسے غسل نہیں دیا جاتا بلکہ اپنے خون آلود کپڑوں میں اسے دفن کر دیا جاتا ہے۔ البتہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اگر اس کا انتقال کچھ کھانے یا پینے یا کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ہوا تو

اگرچہ وہ حکماً شہید ہی ہے لیکن اس کو غسل اور کفن دیا جائے گا۔ اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی (دیکھیے کتب فقہ)۔ نماز جنازہ کے سلسلے میں دوسری طرف وسیع معنوں کے لحاظ سے شہدا کی کئی قسمیں پائی جاتی ہیں۔ جن کی تفصیل ذیل میں دی گئی ہے: اگر کوئی شخص زخم کھانے کے باوجود لڑائی کے اختتام تک زندہ رہے اور مرنے سے پہلے اپنے بعض امور کو سرانجام دے لے تو قانونی اعتبار سے اس پر شہید کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

شہادت کی اس فضیلت سے شہید کی موت میں بھی ایک خاص عظمت و جلالت پیدا ہوگئی ہے۔ خود شہید کے تصور میں بھی ایک اہم وسعت پیدا ہوگئی ہے جس کا پتا جزوی طور پر احادیث سے بھی ملتا ہے، یہاں تک کہ آخرکار ہر وہ شخص جو خارجی تشدد کے باعث غیر طبعی موت کا شکار ہوا ہو اور جس پر دیکھنے اور سننے والوں کو رحم آئے، عامۃ المسلمین کے نزدیک شہید متصور ہونے لگا۔ ان معنوں کو ہر وہ شخص جو کسی (شدید) مرض از قسم طاعون وغیرہ سے مرجائے یا "پیٹ کی بیماریوں" میں مبتلا رہ کر فوت ہو، شہید متصور ہوتا ہے، ہر شخص جو خارجی تشدد سے غیر طبعی موت مرے، مثلاً فاقہ کشی، پیاس، غرقابی، زندہ درگور ہونا، زہر خورانی، یا بجلی کے گرنے سے موت واقع ہونا، یہ سب شہادت کی موتیں ہیں، مزید براں اگر کوئی شخص اپنی نفسانی خواہشوں کا مقابلہ کرنے کے جہاد اکبر میں ختم ہو جائے تو وہ بھی شہید ہے۔

ایسے شہید کی قبر کو مشہد سمجھا جاتا ہے، پارسا اور دیندار لوگ اسے احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور وہ لوگوں کی زیارت گاہ بن جاتی ہے۔

قاہرہ میں شہیدوں کی یاد میں ایک میلہ لگتا تھا جو آٹھویں صدی ہجری تک مرجع خلائق تھا۔ شہدا سے عقیدت کا بے پایاں اظہار پاکستان اور بھارت کے بعض حصوں میں بہت نمایاں ہے۔

مآخذ: (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۲) ابراہیم الحلبی الحنفی: ملتقی الابحر (مع شروح: مجمع الانہر اور الدر المنتقی)، قسطنطنیہ ۱۳۲۸، ۱: ۱۸۸؛ (۳) الباجوری الشافعی: حاشیۃ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۶۵؛ (۴) خلیل بن اسحق المالکی: المختصر فی الفقہ، اطالوی ترجمہ از Guidi و Santillana میلان ۱۹۱۹ء، ۱: ۱۵۳؛ (۵) ابن جعفر البغدادی: مجموع الفقہ (زیدی فقہ)، طبع Griffini ص ۷۰ و ۲۳۷؛ (۶) الشعرانی: میزان، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۱۹۷؛ (۷) ابن الحاج: المدخل، ۲: ۱۱۶ ببعد۔

○

اَلشَّیْبَانی: ابو عبداللہ محمد بن الحسن بن فرقد، بنو شیبان کے ایک مولیٰ، نامور بزرگ، حنفی فقیہ، جو ۱۳۲ھ/۷۴۹-۷۵۰ء میں واسط میں پیدا ہوئے، انہوں نے کوفے میں پرورش پائی اور چودہ سال کی عمر میں حضرت امام ابو حنیفہؒ سے تعلیم حاصل کی۔ انہیں کے زیر اثر اپنے آپ کو علم فقہ کی تحصیل کے لیے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ بیس سال کی عمر میں وہ مسجد کوفہ میں خطبہ دیا کرتے تھے۔ انہوں نے علم حدیث حضرت سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ)، الاوزاعی (م ۱۵۷ھ) اور دیگر حضرات بالخصوص حضرت امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ) سے حاصل کیا۔ حضرت امام مالکؒ کے درس میں وہ برابر تین سال تک مدینہ منورہ میں حاضر ہوتے رہے۔ فقہ میں ان کی تعلیم و تربیت زیادہ تر امام ابو یوسفؒ کی مرہون منت ہے، مگر اول الذکر (امام ابو یوسفؒ) نے انہیں مصر یا شام کی قضا دلوانا چاہی، تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ ۱۷۶ھ/۷۹۲-۷۹۳ء میں خلیفہ ہارون الرشید نے زیدی امام یحیٰی بن عبداللہ کے بارے میں ان سے مشورہ کیا۔ اس موقع پر انہوں نے (الطبری: ۳: ۶۱۹) خلیفہ کی مرضی کے خلاف رائے دی۔ خلیفہ چاہتا تھا کہ یحیٰی کو سزا دی جائے۔ امام محمد شیبانی کا موقف یہ تھا کہ امان دینے کے بعد نقض عہد کر کے یحیٰی کو سزا دینا کسی صورت جائز نہیں۔ اس فتوے کی وجہ سے خلیفہ نے ناراض ہو کر انہیں عہدۂ قضا سے برطرف کر دیا اور آئندہ افتا سے بھی روک دیا (الکردری: ۲: ۱۶۳ ببعد)۔ بعض مؤرخین مذہب نے لکھا ہے کہ وہ مرجئی تھے۔ (ابن قتیبہ: معارف، ص ۳۰۱؛ الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۰۸)، لیکن انہوں نے اپنے آپ کو مرجئی سرگرمیوں سے الگ تھلگ رکھا، (الفہرست، ص ۲۰۴)۔ ۱۸۰ھ/۷۹۶ء میں ہارون نے الرقہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا (الطبری، ۳: ۶۴۵) اور انہیں

الرقہ کا قاضی مقرر کر دیا۔ اپنی برطرفی (۱۸۷ھ/ ۸۰۳ء) کے بعد وہ بغداد ہی میں مقیم رہے' یہاں تک کہ خلیفہ نے انھیں اپنے ساتھ خراسان کے سفر پر چلنے کا حکم دیا (۱۸۹ھ/۸۰۴ء) اور انھیں خراساں کا قاضی مقرر کر دیا (الکردری ۲: ۱۴۷) اسی سال وہ رنبویہ کے مقام پر' جو الرے کے قریب ہے' وفات پا گئے۔

وہ اصحاب الرای میں اعتدال پسند تھے اور اپنی تعلیم کو حتی الامکان حدیث پر مبنی رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ ایک قابل نحوی بھی مانے جاتے تھے۔ ان کے شاگردوں میں امام شافعیؒ [رک باں] تھے جنھوں نے اپنے استاد سے کئی مسائل میں اختلاف کیا ہے (کتاب الرد علی محمد بن الحسن' در کتاب الام' قاہرہ ۱۳۲۵ھ' ۷: ۲۷۷ بعد)۔ حنفی مذہب کی نشر و اشاعت کا سرا ابو یوسف اور الشیبانی کے سر ہے۔ ان کی تصانیف جن پر بکثرت شرحیں لکھی گئی ہیں' قدیم ترین مواد فراہم کرتی ہیں جس سے ہمیں امام ابو حنیفہؒ کی تعلیمات کے متعلق رائے قائم کرنے میں مدد مل سکتی ہے' اگرچہ بہت سے امور میں انھیں حضرت امامؒ کے خیالات سے اختلاف ہے۔ ان میں سے اہم یہ ہیں: کتاب الاصل فی الفروع یا المبسوط' الجامع الکبیر' قاہرہ ۱۳۵۶ھ' الجامع الصغیر (طبع بولاق ۱۳۰۲ھ ابو یوسف کی کتاب الخراج کے حاشیے پر' نیز طبع دہلی ۱۲۹۱ھ' ۱۳۱۰ھ)' کتاب السیر الکبیر (السرخسی کی شرح کے ساتھ ۴ جلدوں میں چھپی ہے' (حیدر آباد ۱۳۳۵/۱۳۳۶ھ' طبع استانبول ۱۲۴۱ھ)' کتاب (کئی مرتبہ چھپی ہے)۔

امام الشیبانی نے امام مالکؒ کی الموطا کا ایک نسخہ مع ناقدانہ حواشی اور اضافوں کے بھی مرتب کیا ہے جو عام مروجہ نسخوں سے مختلف ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات' طبع Sachau ۷/ ۲: ۷۸ (خاکہ' در ابن قتیبہ: کتاب المعارف' طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld' ص ۲۵۱؛ (۲) الطبری' طبع ڈخویہ' ۳: ۲۵۲۱؛ (۳) النووی: تہذیب الاسماء واللغات' ص ۱۰۳؛ (۴) الفہرست' ص ۲۰۳ بعد۔ بعد کے ماخذ زیادہ تر اضافے کی قسم کے ہیں؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ' در السمعانی: کتاب الانساب' سلسلۂ یادگار گب' ورق ۳۴۲ ب؛ (۶) السرخسی: شرح السیر الکبیر' مقدمہ؛ (۷) ابن خلکان: وفیات' ۱: ۴۵۳ بعد؛ (۸) الکردری: مناقب الامام اعظم' حیدر آباد ۱۳۲۱ھ' ۲: ۱۴۶ تا ۱۶۷ (قدیم ماخذ کو استعمال کرتا ہے)؛ (۹) ابن قتلوبغا' طبع فلوگل' عدد ۱۵۹۔

○

شَیْبہ (بنو): قریش مکہ کا ایک خاندان جو حضرت شیبہؓ بن عثمان بن ابی طلحہ عبداللہ بن عبدالعزّی بن عثمان بن عبدالدّار بن قصی کی اولاد ہیں۔ اس خاندان کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔ بیت اللہ کی کلید برداری اور پاسبانی بنو شیبہ کے سپرد رہی۔ یہ سعادت اس خاندان کو زمانۂ جاہلیت میں بھی حاصل تھی۔ یہ نظام قصی بن کلاب نے قائم کر کے اپنے بیٹے عبدالدار کے سپرد کر دیا۔ عبدالدار کے بعد اس کے بیٹے عثمان کو سونپا گیا۔ عثمان کے بعد حجابت و سدانت بیت اللہ اس کے بیٹے عبدالعزی کے سپرد ہوئی۔ عبدالعزّی کے بعد ابو طلحہ عبداللہ کو' اس کے بعد اس کے بیٹے طلحہ کو اور اس کے بعد عثمان بن طلحہ کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف نصیب ہوا۔ یہ عثمان بن طلحہ حضرت شیبہ بن عثمان کے عمزاد تھے اور دونوں مشترکہ طور پر حجابت کعبہ اور پاسبانی بیت اللہ کے فرائض انجام دیتے تھے۔ حضرت عثمان بن طلحہ نے حضرت خالدؓ بن ولید اور حضرت عمروؓ بن العاص کی رفاقت میں مدینے حاضر ہو کر اسلام قبول کر لیا (سیر اعلام النبلاء' ۳: ۸)' لیکن شیبہ فتح مکہ کے بعد حلقہ بگوش اسلام ہوئے (کتاب مذکور' ۳: ۹)۔ حضرت عثمانؓ بن طلحہ کے مدینہ منورہ چلے جانے کے بعد حجابت کعبہ شیبہ کے سپرد رہی۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مکہ فتح کیا تو آپ نے کلید کعبہ اسی خاندان کے سپرد کر دی۔ عہد اسلام میں اس وقت سے یہ سعادت بنو شیبہ کے خاندان میں چلی آ رہی ہے (انساب الاشراف' ۱: ۵۳)۔ قبیلہ بنی عبدالدار نے جنگ احد میں اسلام کے خلاف نمایاں کردار ادا کیا اور اس قبیلے کے ایک ہی گھرانے کے کئی آدمی اسلام کے خلاف لڑتے ہوئے مارے گئے۔ طلحہ اور عثمانؓ کے علاوہ طلحہ (بن ابی طلحہ) کے چار بیٹے اور ایک بھائی ابو سعید بھی اس جنگ میں قتل ہوئے

(جوامع السیرۃ، ص ۱۷۳).

بنو شیبہ کو ان مختلف فرائض کی تفویض اب اس قدر مسلّم ہو چکی ہے کہ وہ مطلقاً جالب توجہ نہیں رہی۔ پرانے مصنفین اور بالخصوص حجاج کے لیے وہ زیادہ دلچسپی کا موضوع بنے رہے ہیں۔ اس بارے میں دو اہم بیانات ہیں: ایک تو ۱۱۸۳ء میں ابن جبیر کا اور دوسرا ۱۲۷۶ء میں ناصر خسرو کا۔ زیارت کعبہ کے ساتھ دو رکعت نماز کی ادائی اگر ممکن ہو تو ٹھیک اسی جگہ پر جہاں رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد نماز ادا فرمائی تھی، بہت ہی کار ثواب ہے۔ یہ گو مناسک حج میں سے نہیں، لیکن حجاج اسے مزید ثواب کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ بیت اللہ شریف کی کلید صرف زعیم ہی کے پاس رہتی ہے۔ جس کا حال آگے چل کر بیان کریں گے۔

وہ روایت جس کی رو سے بنو شیبہ کو بیت اللہ کی حجابت ملی تھی، بہت ہی قدیم ہے۔ اس کو اب تک بھی اس محرابی دروازے کے نام سے حیات دوام حاصل ہے جو زمزم کے پاس مسجد الحرام کی دیوار کی قدیم حد کا پتا دیتا ہے۔ جب مقدم الذکر محرابی دروازے کو بڑا کیا گیا، تو جدید دروازہ جسے اب باب السلام کہتے ہیں اور جو کعبہ اللہ اور قدیم مسقف راستے کے ساتھ ایک سیدھ میں تھا، باب بنی شیبہ کہلانے لگا۔

مآخذ : (۱) ابن سعد: طبقات، ۲/۱: ۹۹؛ (۲) احمد بن حنبل، المسند، ۴: ۶۸؛ (۳) البخاری: الصحیح، کتاب الصلوۃ، باب ۸۱؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۵۳؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۸، ۹؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ۱۷۳، ۲۳۳ببعد؛ (۷) الازرقی: اخبار مکہ، ۱: ۶۴ و بمواضع کثیرہ؛ (۸) الفاسی: شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۹، ۱۳۸ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ شیبہ بن عثمان.

○

شِیْث : (عبرانی: شیث Sheth)، سیت Seth جس کے معنی ہیں "ہبہ اللہ" یا اللہ کی بخشش (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادہ)، حضرت آدم علیہ السلام کے تیسرے بیٹے جو قتل ہابیل کے پانچ سال بعد پیدا ہوے جب کہ ان کے والد بزرگوار کی عمر ایک سو بیس سال تھی۔ چونکہ قابیل کے ہاتھوں ہابیل قتل ہوگیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا نعم البدل عطا فرمایا اور اسی مناسبت سے ان کا نام شیث، یعنی اللہ کا عطیہ رکھا گیا (الکامل، ۱: ۲۸ تا ۲۹)، ابن الاثیر (محل مذکور) کی تصریح کے مطابق وہ اللہ کے نبی تھے جن پر پچاس صحیفے نازل فرمائے گئے۔ جب حضرت آدمؑ فوت ہوے تو انہوں نے اپنا وارث اور وصی مقرر کیا۔ انہوں نے دن اور رات کے اوقات سکھائے، آنے والے سیلاب (طوفان نوحؑ) کی خبر دی اور انہیں تاکید کی کہ وہ دن کی ہر ساعت میں عزلت نشین ہو کر خدا کی عبادت کیا کریں۔

یہ شیث ہی ہیں جن سے نسل انسانی چلی، کیونکہ ہابیل نے اپنا کوئی وارث نہیں چھوڑا تھا اور قابیل کے ورثہ سیلاب (طوفان نوحؑ) میں غرق ہوگئے تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ مکے میں رہتے تھے، اور تازیست حج کی رسوم ادا کرتے رہے (الکامل، ۱: ۳۱)۔ انہوں نے ان صحائف کو، جو حضرت آدمؑ اور ان پر نازل ہوے تھے (اور تعداد میں ۵۰ تھے) اکٹھا کیا اور اپنے طرز عمل کو ان کے مطابق منضبط کیا۔ انہوں نے خانہ کعبہ کو پتھر اور چکنی مٹی سے بنایا۔ ان کے فوت ہونے کے بعد ان کے بیٹے انوش (Enoch) ان کے جانشین ہوے۔ وہ کوہ ابو قبیس کے غار میں اپنے والدین کے پاس دفن ہوے۔ انہوں نے ۹۱۲ سال کی عمر پائی تھی۔ ابن اسحق کے قول کے مطابق ان کی شادی ان کی بہن حزورہ سے ہوئی تھی۔

الطبری، اپنی تاریخ میں انہیں شث اور شاث لکھتا ہے (۱: ۱۵۲) اور بیان کرتا ہے کہ شیث اس نام کی سریانی شکل ہے۔ یہ نام بدل کر عطیہ (خداوندی) کا ہم معنی ہے، کیونکہ وہ ہابیل کی جگہ عطا ہوے تھے (بائیبل ۴، سفر التکوین: ۲۶).

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۵۲ تا ۱۶۸، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg ۱: ۳۵، ۳۹؛ (۳) الثعلبی: عرائس المجالس، طبع سنگی ۱۲۷۷ھ، ص ۴۲؛ (۴) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) ابوالفداء؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، الریاض ۱۹۶۶ء.

○

شیخ : (ع) اس لفظ کے دو مفہوم ہیں: (۱) خاص

اور (۲) عام۔ تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) کسی دینی یا روحانی سلسلے کا بانی، مگر اس کے جانشین کو جو اس سلسلے کی گدی سنبھالے یا ان لوگوں کو جو اس کی مختلف شاخوں کے رئیس ہوں، بھی شیخ کہہ دیا جاتا ہے۔

شیخ الطریقۃ اپنے سلسلے کا دینی اور دنیوی دونوں امور میں رہنما ہوتا ہے، اس میں لازمی طور پر تمام اخلاق حسنہ پائے جانے چاہئیں۔ اسے عالی ظرف، زہد کیش اور تمام اوصاف حمیدہ کا حامل ہونا چاہیے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے علم وافر حاصل ہو، وہ اللہ کا برگزیدہ بندہ ہوتا ہے اور اللہ اس پر اپنی برکت نازل کرتا ہے، اس لیے وہ بندے کو اللہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اسے قانون الٰہی یا شریعت کا مکمل علم ہوتا ہے۔ وہ وساوس نفسانیہ اور ان کے علاج سے واقف ہوتا ہے۔ اپنے طریقے کی مخصوص تعلیمات کا بانی یا وارث ہونے کی وجہ سے وہ صاحب سر ہوتا ہے (یعنی اس کی رضا قادر مطلق کی مشیت سے فیض یاب ہوتی ہے)۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے۔ کہ مرید [رک بہ طریقہ] متعدد شیوخ کی پیروی کرتے ہیں یا کر چکے ہوتے ہیں۔ ان شیوخ کو ان سالکوں کے رہنما ہونے کی حیثیت سے ایک خاص خطاب دیا جاتا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس نئے سالک کو تصوف کی تعلیم دینے میں انہوں نے کیا اور کس قدر حصہ لیا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے سب سے پہلے (۱) شیخ الارادۃ ہے جو طریقہ صوفیہ کا سب سے زیادہ بلند مرتبہ شخص ہوتا ہے، جس کی رضا کے ساتھ صوفیہ کے خیال میں قضائے الٰہی ہوتی ہے اور جس سے یا جس کی ہدایت کی بدولت مرید جسمانی اور روحانی دونوں حیثیتوں سے سلسلے میں داخل ہوتا ہے؛ (۲) شیخ الاقتداء وہ شخص ہے جس کے طریق کار پر مرید کو چلنا چاہیے، اور جس کی تقلید قولاً و فعلاً دونوں طرح ہونی چاہیے؛ (۳) شیخ التبرک وہ ہے جس کے پاس مرید اس لیے جاتے ہیں کہ وہ برکت سے مالا مال ہو جائیں؛ (۴) شیخ الانتساب وہ ہے جس کی سفارش سے مرید کو جماعت میں داخل کیا جاتا ہے، اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے اور دنیوی امور میں اسی کی فرماں برداری کرتا ہے؛ (۵) شیخ التلقین روحانی استاد ہوتا ہے، جو جماعت کے ہر فرد کے پڑھنے کے لیے اوراد و وظائف کی تعداد و مقدار معین کرتا ہے، (۶) شیخ التربیہ وہ ہے جس کے ذمے ابتدائے سلوک میں سالکوں کی تربیت ہوتی ہے۔ ان مختلف عہدوں کا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، حامل ایک شخص ہو سکتا ہے یا متعدد اشخاص علیحدہ علیحدہ بھی ہو سکتے ہیں۔

جس جگہ کسی سلسلے کا شیخ رہتا ہے، اسے زاویہ [رک بان] کہتے ہیں۔ اس کے پاس زاویے کا انتظام کرنے کے لیے کچھ مددگار اور خادم ہوتے ہیں: "خلیفہ" یا نائب جو اس کا قائم مقام یا خاص مددگار ہوتا ہے، "مقدم"، جماعت کے ایک گروہ کے کسی ضلع کا ناظم، طریقے کا اصلی ناشر الدعوۃ، عموی معلم، "راکب یا شاویش"، قاصد جس کا کام شیخ کے احکام اور شیخ یا اس کے مقدم کی زبانی اور تحریری ہدایات کا ادھر ادھر لے جانا ہے، "صیاف" جو موسم گرما میں دورہ کر کے معتقد قبائل سے نذرانے اور صدقات جمع کرتا ہے۔ ان عہدے داروں کے نیچے بہت سے چھوٹے عہدے دار بھی ہوتے ہیں، جو ضلع یا برادری کے لحاظ سے خوان یا فقیر (جمع: فقرا) یا اصحاب، یا خادم (جمع: خدام)، یا درویش کہلاتے ہیں۔

شیوخ کی دینی اور دنیوی جانشینی کی بابت شریفی جمعیتوں میں تو یہ دستور ہے کہ بانی طریقت شیخ کی براہ راست صلبی اولاد اس کی وارث (گدی نشین) ہوتی ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ اصول مسلّم ہے کہ سرّ خداوندی ایک پشت سے دوسری پشت کی طرف براہ راست منتقل ہوتا ہے طریقت کے وہ سلسلے جن کی بنیاد شریفوں کے علاوہ دیگر متورع لوگوں نے رکھی ہو، ان میں طریقے کے اعلیٰ طبقے کے معزز لوگ شیخ کا تقرر کرتے ہیں، لیکن یہ صورت کم دیکھنے میں آتی ہے۔ ان شیوخ کے نام جو کسی سلسلۂ طریقت کے یکے بعد دیگرے گدی نشین بنے ہوں ایک شجرے کی شکل میں جمع کر دیئے جاتے ہیں۔

مآخذ: الغزالی: احیاء، ج ۳، ص ۲۴۴ (وسط میں)؛ (۱) محمد الفاسی، المعروف بہ میارہ: مختصر الدرا لثمین، قاہرہ، تاریخ ندارد، ص ۷۹۔

○

شَیخُ الْاِسْلَام : ان اعزازی القاب میں سے ایک جو پہلے پہل چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں دینی شخصیتوں کے لیے اختیار کیے گئے۔ شیخ الاسلام کا لقب صرف علما اور کبھی کبھی صوفیہ کے لیے مخصوص رہا ہے، جس طرح کہ وہ دوسرے اعزازی القاب، جن کا پہلا جز لفظ شیخ ہے (مثلاً شیخ الدین، شیخ الفقہاء کا لقب ابن خلدون نے اسد بن الفرات فقیہ کو دیا ہے، دیکھیے مقدمہ، ترجمہ de Slane، ۱: ۷۸)۔ ان تمام القاب میں سے صرف شیخ الاسلام کا لقب بہت کثرت سے استعمال ہوتا رہا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری میں خراسان میں شافعی علما کے سرخیل اسمٰعیل بن عبدالرحمٰن کو (وہاں کے) سنی خصوصیت سے شیخ الاسلام کہتے تھے (نیز دیکھیے الجوینی: جہان کشای، ۲: ۲۳، جہاں شیخ الاسلام خراسان کا حوالہ ملتا ہے) اور اسی زمانے میں صوفی ابواسمٰعیل الانصاری (۱۰۰۶ تا ۱۰۸۸ء) کے مرید ان کے لیے اسی لقب کے دعویدار تھے (السبکی: طبقات، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۳: ۱۱۷، جامی: نفحات الانس، طبع Lees، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۳۳، ۳۷۶)۔

لیکن اس لقب کو زیادہ شہرت اس وقت حاصل ہوئی جب اس کا اطلاق مخصوص طور پر قسطنطینیہ کے مفتی اعظم پر ہونے لگا۔ جس کے عہدے کو سلاطین عثمانیہ کی مملکت میں ایک وقت ایسی مذہبی اور سیاسی اہمیت حاصل ہوگئی جس کی نظیر دوسرے اسلامی ممالک میں ناپید تھی۔ سلطنت عثمانیہ کی ابتدائی صدیوں میں صوفی مشرب شیوخ کا اثر و رسوخ علما کے اثر و رسوخ سے بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔ محمد اول کی ہاتھوں سلطنت کا نیا آئین بن جانے کے بعد راسخ العقیدہ سنی اثرات اور متصوفانہ شیعی اثرات کے درمیان کشمکش دیکھنے میں آتی ہے (مثلاً بدرالدین محمود کا واقعہ)، یہ کشمکش سلطان سلیم اول کے عہد حکومت میں راسخ العقیدہ علما کی فتح کی صورت میں منتج ہوئی۔ ان تاریخی بیانات میں، جو واقعات کے صرف افادی پہلوؤں کے پیش نظر دیئے گئے ہیں، اس صورت حال کو نظرانداز کر دیا گیا ہے، اور اس لیے انہیں خاصے حزم و احتیاط کے ساتھ قبول کرنا ہوگا۔ دیگر مآخذ اس بارے میں بہت کم معلومات دیتے ہیں۔ چنانچہ سوانح کا مجموعہ، الشقائق النعمانیہ (جو سلیمان اول کے عہد میں تالیف ہوا) صرف راسخ العقیدہ زاویہ نگاہ کی ترجمانی کرتا ہے، لیکن اس کے دیکھنے سے اس بات کا صاف پتا چل جاتا ہے کہ ممالک عثمانیہ کے پرانے فقہا یا تو مصر و ایران کے تعلیم یافتہ تھے اور یا ان کے اساتذہ عرب اور ایرانی تھے۔ خود قسطنطینیہ کے بعض اولین مفتی غیر ملکی تھے، جیسے فخرالدین العجمی (مفتی ۱۴۳۰ تا ۱۴۶۰ء) اور علاء الدین العربی۔ بعد کی روایات میں شیخ ادہ بالی (عثمان کے خسر) کو ممالک عثمانیہ کا پہلا مفتی قرار دیا گیا ہے (علمیہ سالنامہ سی، ص ۳۱۵)۔ان کا یہ بھی دعوی ہے کہ ایک مفتی الانام سلطان مراد ثانی کے عہد حکومت ہی میں مامور ہو چکا تھا، جو مملکت کے تمام دیگر مفتیوں پر بالا دست تھا (سجل عثمانی، ص ۱۰۶) اور یہ کہ محمد ثانی نے قسطنطینیہ فتح کرنے کے بعد سرکاری طور پر شیخ الاسلام کا خطاب نئے دارالخلافہ کے مفتی، خضر بیگ چلبی کو عطا کیا تھا اور ساتھ ہی اسے دو قاضی عسکروں (d, Ohsson و von Hammer) پر حاکم اعلیٰ بنا دیا تھا۔ لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ مفتی وقت اس وقت ایسی اہم شخصیت بن چکا تھا۔ شقائق کے بیان کے مطابق یہ خضر بیگ صرف استانبول کا قاضی تھا، اور فخرالدین العجمی مفتی تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱۱، ۱۸۱)۔ اگر ہم بعد میں یہ دیکھتے ہیں کہ دوحۃ المشائخ (دیکھیے مآخذ) میں شیخ الاسلام کا سوانح نگار اپنے سوانح کو مفتی محمد شمس الدین فناری (م ۱۴۳۰ء) کے ذکر سے شروع کرتا ہے، تو یہ محض ایک رسمی بات معلوم ہوتی ہے۔ صرف سلیم اول کے عہد حکومت میں قسطنطینیہ کے مفتی کا ان ۲۴ سالوں میں زبردست اثر ظاہر ہونا شروع ہوا، جن میں اس عہدے پر نامی گرامی زنبیلی علی جمالی افندی[رک باں]مامور رہا۔

قسطنطینیہ کے مفتی کی اہمیت میں ترقی اور اضافہ خود بخود ہوا اس میں سلاطین کی منشا کو کوئی دخل نہ تھا، البتہ شیخ الاسلام کا خطاب عطا ہوا، جو اس عہد میں کئی مفتیوں کو ملا ہوا تھا۔ (دیکھیے نیچے) اس ارتقا کی توضیح کے لیے ہمیں کئی سمتوں میں تحقیق کرنا ہوگی۔ ایک نہایت جاذب توجہ مفروضہ M. Goudefroy Demombynes کا ہے، جسے قسطنطینیہ کے مفتی کے منصب اور ترکوں کی فتح مصر سے پہلے مصر کے مملوک سلاطین کے دربار میں عباسی خلیفہ کی حیثیت کے مابین

نمایاں مماثلت نظر آتی ہے (La Syrie، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۲)۔

سلطنت میں شیخ الاسلام کی حیثیت کی عظمت سرکاری تقریبات کی رسوم میں نمایاں ہوتی تھی۔ رسوم و آداب کے قانون کے مطابق شیخ الاسلام کو وقت کا ابو حنیفہ سمجھا جاتا تھا۔ مفتی کے لیے صرف صدر اعظم کے ہاں حاضری دینا ضروری تھا۔ صدر اعظم یا سلطان سے اس کی ملاقات کے آداب و ضوابط ادنیٰ سے ادنیٰ جزئیات سمیت منضبط تھے۔ مذہبی تقریبات، سلطان کی تدفین، نئے سلطان سے بیعت اور مؤخرالذکر کی رسم تاجپوشی کے موقع پر مفتی کے حقوق و وظائف صاف و واضح طور پر معیّن کر دیئے گئے تھے۔ شیخ الاسلام کے علاوہ اس کے اور بھی بہت سے القاب اور خطابات تھے۔

علما کی اعلیٰ جماعت کا رئیس ہونے کی حیثیّت سے مفتی کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ سلطان کی خدمت میں محکمۂ عدلیہ کے چھے اعلیٰ ترین عہدے داروں کے ناموں کی سفارش کرے۔ وہ خود شاذ و نادر ہی قاضی کی حیثیّت سے کام کرتا تھا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں جب سلطنت عثمانیہ کا نظم و نسق جدید طرز پر لایا جانے لگا تو آہستہ آہستہ ایک انتظامی محکمہ بھی وجود میں آیا، جس کا رئیس شیخ الاسلام تھا۔ اس وقت بہت سے اشخاص ایسے تھے جو مفتی کے طرح طرح کے فرائض میں اس کا ہاتھ بٹاتے تھے، مثلاً "کد خدا" یا "کیا" جو مفتی کی نمائندگی کر سکتا تھا، "تلخیص چی" جو اس کی طرف سے حکومت میں وکیل ہوتا، "مکتوب چی" یا معتمد عموی اور "فتوی امینی" جس کا کام یہ تھا کہ عوام کی طرف سے جو فتاوی مطلوب ہوں، انہیں تیار کر کے اعلان کرے۔ ان تمام عہدے داروں کے اپنے اپنے دفاتر تھے۔ تنظیمات کے زمانے میں یہ محکمانہ بندوبست مستحکم کردیا گیا۔ شیخ الاسلام کو اس کی سرکاری سکونت کے لیے وہ جگہ دے دی گئی جو پہلے ینی چریوں کے "آغاز" کی تھی اور اس وقت سے اس دفتر میں، جسے شیخ الاسلام قپی سی یا باب فتوٰی کہتے تھے اس کے محکمانہ دفاتر قائم کیے گئے جو اس محکمے کی منسوخی تک برابر قائم رہے۔ یہ محکمۂ اوقاف کے سوا ان تمام اداروں کے نظم و نسق کا کام سر انجام دیتا تھا، جو اساساً مذہبی حیثیت کے تھے۔ اس طرح شیخ الاسلام ان تمام دوسرے وزارتی محکموں کے افسران بالا کا ہم پلہ ہوگیا جو انیسویں صدی عیسوی میں معرض وجود میں آئے۔ وہ وزارت کا رکن سمجھا گیا اور یوں اس کے منصب کی میعاد اس وزارت کی میعاد تک محدود ہو گئی، جس کا وہ رکن ہوتا۔ تاہم دوسرے وزرا پر اس کا ایک تفوق بحال رہا۔ یہ فضیلت مدحت پاشا کے ۱۸۷۶ء کے بنائے ہوئے آئین کی دفعہ ۲۷ میں واضح کر دی گئی تھی، جس میں اس امر کو قانونی حیثیت دے دی گئی کہ صدر اعظم اور شیخ الاسلام کا تقرر سلطان براہ راست کرے گا۔ اٹھارھویں صدی تک صرف صدر اعظم اور شیخ الاسلام کے دونوں عہدے ایسے تھے جن کے تفویض مناصب کی رسم سلطان کی موجودگی میں ادا ہوتی تھی۔

جوں جوں سلطنت عثمانیہ کے اداروں میں دنیویت (Seceulari sm) آتی گئی، ریاست میں شیخ الاسلام کا اثر و رسوخ کم ہوتا گیا۔ ۱۸۳۹ء میں شورائے دولت (کونسل آف سٹیٹ) کے قیام نے داخلی سیاست پر اس کے اثر و اقتدار کو بہت بڑی حد تک زائل کر دیا۔ پھر ۱۸۷۹ء میں جدید نظارت عدلیہ کے ماتحت دیوانی اور تعزیری عدالتوں کے قیام سے اس کے اثر کا ایک اور معتد بہ حصہ کم ہوگیا۔ بعض قوانین کے بعد دیگرے ایسے منظور کیے گئے جن کی رو سے اختیارات سماعت کو شرعیہ اور نظامیہ عدالتوں کے اعتبار سے متعین کر دیا گیا۔ نوجوان ترکوں کی مذہبی اصلاحات میں اس ترقی کا بہت بڑا حصہ تھا اس کے منطقی نتیجے میں جملہ "محاکم شرعیہ" کے نظم و نسق کو وزارت عدلیہ کی تحویل میں منتقل کر دیا گیا۔ اس اقدام کا حق بجانب ہونا جدید قانون عامہ کی رو سے ثابت ہے، ایسا قدم اٹھانے کا واضح مقصد ان غلطیوں سے بچنا تھا جو تنظیمات کے وقت کی گئیں تاکہ مشیخت اسلامیہ کو خالص مذہبی معاملات کا محکمہ بنا دیا جائے (دیکھیے مثلاً ۳۱ اکتوبر اور ۲ نومبر ۱۹۱۶ء) یہی جذبہ تھا جس کے ماتحت ۱۹۱۷ء میں ادارہ شیخ الاسلام میں دارالحکم الاسلامیہ کے نام سے نشر و تبلیغ کی نوعیت کا ایک دفتر قائم کیا گیا۔ لیکن مدروس Modros کی عارضی صلح کے بعد ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو نئی حکومت نے نوجوان ترکوں کی جملہ اصلاحات کو منسوخ کر دیا۔ تاہم اس وقت تک ادارہ شیخ الاسلام اپنے

انقسام کے بہت قریب پہنچ چکا تھا' کیونکہ نومبر ۱۹۲۲ء کو ترکی تحریک وطنیت کی فتح کے بعد سلطنت عثمانیہ کے تمام سرکاری ادارے' جو اس وقت تک قسطنطنیہ میں باقی تھے' سب کے سب موقوف کر دیئے گئے اور ان کے تمام وظائف انقرہ کی نئی حکومت کے عہدے داروں نے سنبھال لیے۔ اس حکومت میں ادارہ مذکور کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔ اس میں کلام نہیں کہ نئی حکومت کے آئین میں "شرعیہ وکالتی" کا محکمہ قائم کرنے کی گنجائش رکھ لی گئی تھی' لیکن مجلس ملی کبیر کے لادینی رجحانات نے شیخ الاسلام لیق کی اس نقل کو جاری رکھنے کی اجازت نہ دی اور ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو' جب کہ خلافت کو ختم کیا گیا' ایک قانون منظور کر کے اس کی جگہ ایک کم درجے کا محکمہ "دیانت ایشلری رئیسلی" دینی امور کی ریاست کی نام سے قائم کر دیا گیا۔

شیخ الاسلام کے دفتر کا اس کے خاتمے کے وقت کا کامل ترین تذکرہ اسلامیہ سالنامہ سی میں ملے گا' جسے ادارہ شیخ الاسلام نے جو اس وقت مصطفیٰ خیری افندی کی کڑی نگرانی میں تھا' ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء میں شائع کیا تھا۔

ماخذ : (۱) رفعت افندی: دوحۃ المشائخ چاپ سنگی' استانبول؛ (۲) سوانح عمری عمر حسام الدین افندی (م ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء) سالنامہ سی' ص ۳۲۲ تا ۶۴۱؛ (۳) ویانا میں ایک مخطوطہ مستقیم زادہ کی دوحۃ المشائخ کا موجود ہے (فلوگل' ۲: ۴۰۹)۔

○

شَیْخِیَہ : شیخ احمد احسائی سے منسوب فرقہ شیخی یا شیخیہ (شیخیہ کے عمل کی اساس قرآن کریم' سنت نبوی اور ضرورت اسلام پر ہے) شیخ کے پیرو ایران اور عربستان کے اکثر علاقوں میں ہیں۔ عراق میں ان کی تعداد نسبتاً کم ہے۔ کچھ کویت اور آذربیجان میں بھی ہیں (دیکھیے ابوالقاسم ابن زین العابدین: فہرست' ۱: ۲۱۷' چاپخانہ سعادت کرمان)۔ میرزا محمد باقر نے کسی اشتباہ میں فرقہ بابیہ کو بھی پیروان شیخ قرار دیا ہے (روضات الجنات)۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ چند طلبہ شیخیہ سید کاظم رشتی کی مجلس درس میں شامل ہوتے تھے۔ اسی مجلس میں میرزا علی محمد (باب) بھی شامل تھا۔ میرزا علی محمد نے اسلامی عقائد میں اختلاف کا اظہار کیا تو ان چند طلبہ شیخیہ نے باب کی پیروی اختیار کر لی اور قرآن کریم کی بعض آیات اور احادیث میں' جس کی وہ تعلیم پاتے تھے' تاویلیں کرنے لگے۔ لیکن فرقہ شیخیہ من حیث الجماعت باب کے پیرو نہ تھے۔ فرقے کا یہ نام خود شیخیہ نے اپنے لیے اختیار نہیں کیا تھا' بلکہ خاص و عام نے انہیں اس نام سے موسوم کیا۔ جو شخص شیخ احمد سے عقیدت کا اظہار کرتا ہے اسے شیخی کہہ دیتے ہیں (دیکھیے ابوالقاسم: رسالہ فلسفیہ' بار سوم' شمارہ ۱۲' ص ۲۵۰)۔

علمائے شیخیہ کا اس امر پر اعتقاد ہے کہ امر دین جزئی اور کلی طور پر اللہ تعالی کی طرف سے ہے' امر و نہی سب اس کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالی نے پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اوصیا کے وسیلے سے تمام جزئی اور کلی اوامر دین کو لوگوں تک پہنچایا اور انہوں نے راویان حدیث اور محدثین کے ذریعے ہم تک پہنچایا (وادی الاسلام' ص ۹)۔ علمائے شیخیہ ولایت امیرالمومنین حضرت علیؑ اور آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قائل ہیں اور وہ آل محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علوم و آثار کی نشر و اشاعت کرتے ہیں (رسالہ فلسفیہ' ص ۲۰)۔

عقائد شیخیہ: خدائے عز و جل' ذاتی' بے مثال اور بے ہمتا ہے' اس کی بے ہمتائی انسانی ادراک سے بالا ہے۔ تمام صفات اس کی ذات میں ہیں' جو شمار سے بالا ہیں۔ عدل بھی ان صفات میں سے ایک ہے' کسی بھی صفت خداوندی سے انکار کفر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم' پیغمبر اور رسول خدا ہیں' جنہیں پروردگار عالم نے مخلوقات کے لیے بھیجا۔ وہ خاتم انبیا ہیں اور روز قیامت تک ہم ان کی امت ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو جو معراج ہوا وہ جسمانی تھا' روحانی نہ تھا اور معراج جسمانی کا منکر ۔۔۔۔۔ خارج از دین ہے (رسالۂ مذکور' ص ۶۳)۔ دوازدہ امام کہ جن میں سے پہلے حضرت امیرالمومنین علیؑ اور آخری ابن الحسن العسکریؒ ہیں' جو پردہ خفا میں ہیں' حجت خداوندی اور پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانشین ہیں۔ یہ بہترین خلق خدا ہیں اور معصوم ہیں۔ ان کا امر خدا و رسول صلی اللہ علیہ و آلہ

وسلم کا امر اور ان کی نہی خدا کی نہی ہے۔ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، فاطمۃ الزہراؓ، دوازدہ امام مقدس و معصوم ہیں، کوئی مخلوق ان سے ملحق نہیں ہو سکتی (رسالہ مذکور، ۲۴۰)۔ شیخیہ کے بنیادی عقاید چار ہیں: (۱) معرفت خدا؛ (۲) معرفت پیغمبر؛ (۳) معرفت امامت، جو ائمہ اطہار اور محافظان دین ہیں؛ (۴) دوستداروں کی دوستی، دوستداروں کے دشمنوں سے دشمنی۔ اس بات پر ان کا یقین ہے کہ خدا قیامت کے دن سب بندوں کو زندہ کرے گا اور ان کی روحوں کو ان کے اجسام میں لوٹا دے گا۔ ثواب و عذاب اجسام پر بھی ہوگا اور ارواح پر بھی۔۔۔ (رسالہ فلسفیہ، ص ۱۸)۔

صدور افعال کے متعلق شیخیہ کا عقیدہ ہے کہ خدا خالق موجودات و مخلوقات ہے (وحدہ لا شریک لہٗ) (رسالہ فلسفیہ، ص ۹۷)۔ اس کا کوئی شریک نہیں، کیا مقام حقیقت میں اور کیا مقام بشریت میں۔ علماے شیخیہ کے نزدیک صفات سے مراد پروردگار کی صفات فعلی ہیں، نہ صفات ذاتی، کیونکہ صفات ذاتی عین ذات ہوتی ہیں (رسالہ مذکور، ص ۱۰۳) جہاں تک صفات خلقی کا تعلق ہے وہ مشیت، ارادہ، خالقیت، رزاقیت، زندہ کرنا اور مارنا وغیرہ ہیں، خود اللہ تعالی نے فرمایا ہے "لَہُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ"۔ اللہ تعالی کی صفات کمالیہ وہ ہیں جن میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی، وہ سلب ہی ہو سکتی ہیں۔ علیم، حکیم، سمیع، بصیر ہونا صفت ذاتی ہے، جن میں نہ نفی ہے نہ اثبات اور نہ ان کی کوئی ضد ہے (رسالہ مذکور، ص ۱۰۵) خداوند تعالی کی مشیت اور فعل کے لیے اپنی ذات میں حیثیت ہے اور کسی سابقہ مادے کے بغیر موجودات کو عدم سے وجود میں لایا ہے (رسالہ فلسفیہ، ص ۱۱۱)۔ پس مشیت خلقی ہے اور تمام کمالات و قویٰ کی مالک ہے۔ اہل تشیع کا اجماع اس بات پر ہے کہ آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی نفس پیغمبر ہیں اور ان سے ملحق ہیں اور معصومین سے امر پروردگار کے خلاف کوئی بات سرزد نہیں ہوتی۔ پس سب کام ان کے خدا سے نسبت رکھتے ہیں، بلکہ ان کی مشیت کو خدا سے نسبت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ کوئی بات ایسی نہیں کرتے، جو خدا نہ چاہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ افعال خدائی ان سے سرزد ہوتے ہیں، تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ خدا کے امر و فعل کے نمائندے ہو جاتے ہیں اور ان کا فعل اس موقع پر ہر چیز میں نافذ و مؤثر ہو جاتا ہے۔ مؤثر جو ہوتا ہے، وہ امر خدا ہے، نہ امر بشر (رسالہ فلسفیہ، ص ۱۲۵ تا ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷)۔ پس چونکہ امام معصوم تمام مراتب فعل پروردگار پر رضا مند ہوتا ہے پس اس کا فعل، فعل خدا بن جاتا ہے اور فعل پروردگار کے آثار و صفات اس میں جمع ہوجاتے ہیں (رسالہ فلسفیہ، ص ۱۴۳)۔

مآخذ: (۱) ابوالقاسم ابن زین العابدین: فہرست، بار اول، چاپخانہ سعادت کرمان؛ (۲) وہی مصنف: وادی السلام، بار دوم، چاپخانہ مذکور؛ (۳) وہی مصنف: رسالہ فلسفیہ، بار سوم، شمارہ ۱۲، چاپخانہ مذکور۔

○

شَیطَان: (ع)، (جمع: شَیَاطین)، لفظی معنی خبیث، سرکش، خود سر، دور ہونے والا، شَطَنَ بمعنی دور ہوا، مخالفت کی، سرکشی دکھائی اور اس کا وزن فَیْعال ہے، بعض کے نزدیک شاط (وہ ہلاک ہوا، برباد ہوا)، سے مشتق ہے اور اس کا وزن فَعلان ہے، لیکن شاید پہلا بیان صحیح ہے۔ اہل لغت اور علماے تفسیر کی اکثریت اسی طرف مائل نظر آتی ہے۔ اس پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کی جمع شَیَاطین ہے (اگر شاط سے فعلان کے وزن پر مشتق ہوتا تو اس کی جمع شَیَاطِیْ ہوتی) جس طرح سَکْرَان کی جمع سکاری ہے، چونکہ ابلیس نے سرکشی کی اور اللہ کی رحمت سے دور ہوا، اس لیے یہ نام دیا گیا (لسان العرب، بذیل مادہ، تاج العروس، بذیل مادہ، الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹۰ بعد) عربی میں شیطان ایک قسم کے سانپ کو بھی کہتے ہیں جو بڑا سرکش اور خبیث ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اہل عرب جن و انس اور حیوانات میں سے جو بھی باغی و سرکش ہو، اسے شیطان کہتے ہیں، (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ شطن؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹۰ بعد)، اسی بنا پر الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ۱۳۵)، شیطنت کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ شیطنت ایک عام اور کلی مرتبہ ہے، جو مجسم گمراہی کے مختلف مظاہر کے لیے مستعمل ہے۔ اسی لیے تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸) نے لکھا ہے کہ شیطان دو جنس کے ہیں: ایک وہ جو جنوں کو گمراہ

کرتے ہیں، انھیں شیاطین الجن کہتے ہیں، دوسرے وہ جو انسانوں کو گمراہ کرتے ہیں، انھیں شیاطین الانس کہتے ہیں۔ تھانوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیطان ایک "غیر صاف" آگ (نار غیر صافیہ) ہے جس میں کفر کی تاریکیاں شامل ہیں اور اولاد آدم کے جسم میں خون کی طرح گردش کرتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸).

بعض روایتوں کے مطابق ابلیس [رکّ بآن] ملا ئکہ کے ایک گروہ میں سے تھا۔ اس صنف ملا ئکہ کو الجنہ یا الجن کہتے ہیں۔ نیز وہ جنت کے خازنوں میں سے تھا۔ ابلیس کا نام عزازیل تھا، اللہ تعالی نے اسے حسن خلق اور شرف سے نوازا تھا۔ آسمان دنیا کی عملداری اسی کے سپرد تھی۔ اللہ کی عبادت و تقدیس میں بھی تمام ملا ئکہ پر سبقت لے گیا تھا، مگر اللہ کی نافرمانی اور تکبر سے شیطان لعین قرار پایا۔ ملعون قرار پانے کے تین اسباب تھے: (۱) غرور زہد و عبادت؛ (۲) ملک و اقتدار کا غرور؛ (۳) سجود آدمؑ کے سلسلے میں حکم زبانی سے انکار اور رو گردانی (ابن الاثیر: الکامل، ۱: ۱۵ تا ۱۷، الجامع لا حکام القرآن، ۱: ۹، ۲۹۴، تفسیر المراغی، ۱: ۸۴، روح المعانی، ۱: ۷۷).

قرآن مجید میں شیطان ایک بدی کی زبردست قوت کی حیثیت سے مذکور ہوا ہے، جو ازل سے آدمؑ اور اولاد آدمؑ کے خلاف برسرپیکار ہے، وہ آدمؑ کی عظمت کا اعتراف بھی نہیں کرتا، وہ آدمؑ و حواء علیہما السلام کے جنت سے نکالے جانے کا سبب بنا ہے، شیطان نے اولاد آدمؑ کو گمراہ کرنے کی قسم کھائی ہوئی ہے، وہ اولاد آدمؑ کا کھلا دشمن ہے، اب شیطان اور اس کی ذریّت کا یہی کام ہے کہ انسان کو بدی پر ابھارا جائے، اس کے لیے دنیا و آخرت کی رسوائی کا سامان پیدا کیا جائے اور اللہ کی یاد سے دور کیا جائے (۵ [المائدۃ]: ۹۰ تا ۹۱، ۵۸ [المجادلۃ]: ۱۹)، اللہ تعالی نے بھی انسان کو آگاہ کر دیا کہ شیطان اس کا کھلا دشمن ہے۔ انسان بھی چاہیے کہ وہ شیطان کو اپنا دشمن سمجھے۔ اس کی باتوں میں نہ آئے۔ وہ تو انسان کو گمراہ کرنے پر تلا ہوا ہے، لٰہذا اس سے بچتے رہنا چاہیے (۳۶ [یٰس]: ۶۰، ۴۳ [الزخرف]: ۶۲؛ ۲ البقرۃ ۲۰۸)، قیامت کے دن شیطان اپنے گمراہ کن کردار اور اللہ کی حقانیت کا اعتراف کرے گا (۱۴ [ابراہیم]: ۲۲)، منافقین کے گمراہ کن قائدین کو بھی قرآن مجید میں شیاطین کہا گیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۴)، حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے کہا: کیا تو نے جن و انس کے شیاطین سے اللہ کی پناہ مانگی ہے؟ تو وہ کہنے لگے: کیا انسانوں کے بھی شیطان ہوتے ہیں، فرمایا: ہاں اور وہ جنوں کے شیاطین سے بھی زیادہ برے اور خطرناک ہوتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸).

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۴) الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۵) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۶) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) الثعالبی: عرائس المجالس، قاہرہ ۱۲۷۷ھ؛ (۸) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، الریاض ۱۹۶۶ء؛ (۹) مسلم: الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۲) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۴) روح المعانی، قاہرہ.

○

شِیْعَہ: (مادہ شَیَع) شاع، یشاع مشایعۃً، متابعت، کسی کے پیچھے چلنا۔ شیعہ اسم بمعنی دوست، پیروکار، جماعت، گروہ، رفقا، کسی کے پیچھے چلنے والے، دوست داران علیؑ و اولاد علی علیہم السلام، اثنا عشری، امامت بالنص کے قائل۔ عموماً شیعہ واحد و جمع اور مذکر و مؤنث کے لیے یکساں مستعمل ہے۔ یوں اس کی جمع شیع و اشیاع قرآن مجید میں موجود ہے (نیز دیکھیے صحاح اللغۃ، مفردات، القاموس، مجمع البحرین، سفینۃ البحار، تاج العروس، منتہی الارب، بذیل مادہ).

ابن خلدون کے بقول شیعہ کے معنی ہیں ساتھی اور پیروکار، سلف سے اب تک فقہا و متکلمین کے روزمرہ میں حضرت علی و اولاد علی رضی اللہ عنہم کے پیروکاروں کو شیعہ کہا جاتا ہے۔

در حقیقت شروع ہی سے حامیان حضرت علیؑ شیعہ کہلاتے تھے، مگر جنگ جمل اور جنگ صفین نے حضرت علیؓ کے

طرف داروں کو خصوصی طور پر نمایاں کر دیا۔

شیعہ عقائد و فقہ میں قرآن و سنت اور تمام مسائل میں ائمہ اہل بیت سے رجوع کرتے ہیں۔ شیعہ نقطہ نظر سے اسلام چند عقائد و اعمال کا مجموعہ ہے جس کے اساسی عقائد کو اصول اور بنیادی اعمال کو فروع اور ارکان اسلام کہا جاتا ہے۔ شیعہ نقطۂ نظر سے اصول کو تقلیداً مان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ عقل کی رہنمائی سے ان کی صحت کا علم و یقین حاصل کرنا ضروری ہے اور وہ پانچ ہیں: (۱) توحید؛ (۲) عدل؛ (۳) نبوت؛ (۴) امامت اور (۵) معاد۔

توحید: اسلامی تعلیمات میں سب سے اہم توحید ہے، یعنی اس امر کا اعتراف کہ خالق کائنات ایک ہے، جو ہر اعتبار سے یکتا و یگانہ ہے، نہ اس کی الوہیت میں کوئی شریک ہے اور نہ ربوبیت۔

عدل یہ ہے کہ اللہ نہ ظلم کا مرتکب ہوتا ہے نہ شر کا اور نہ اس سے کوئی ایسا فعل سرزد ہوتا ہے جو قبیح یا عبث ہو، بلکہ اس کا ہر فعل صحیح و درست، حکمت و مصلحت سے وابستہ اور مقصد کا حامل ہوتا ہے۔

نبوت: انسان کو الٰہی تعلیمات سے آگاہ کرنے کے لیے جو رہنما اللہ کی جانب سے مامور ہوتے ہیں انھیں نبی یا رسول کہا جاتا ہے اور ان کی تعلیمات کو شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ زمین کا کوئی خطہ اور بنی نوع انسان کا کوئی طبقہ ایسا نہیں ہے جہاں کوئی نبی یا رسول ہدایت خلق کے لیے نہ آیا ہو۔ مشہور قول یہ ہے کہ ان انبیا کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔

امامت: اس منصب کا نام ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت میں دینی و دنیوی تنظیم کا واحد مرکز ہے اور امام کے فرائض میں اسلامی مفاد کا تحفظ، شرعی احکام کا نفاذ اور مسلمانوں کی عملی تربیت داخل ہے۔ نصب امام کے وجوب میں خوارج کے علاوہ کسی مکتب فکر نے اختلاف نہیں کیا، البتہ طریق نصب میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نصب امام امت پر دلیل شرعی کی رو سے واجب ہے۔ معتزلہ اور زیدیہ کہتے ہیں کہ نصب امام امت پر دلیل عقلی کی بنا پر واجب ہے۔ امامیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کا تقرر خدا کی جانب سے رسول کے ذریعے ہوتا ہے، اس میں جمہور کی رائے کا دخل نہیں ہے۔

شیعہ اگرچہ امامت کو اصول میں جگہ دیتے ہیں، مگر ائمہ اثنا عشری کی امامت کے عدم اعتراف کو کفر سے تعبیر نہیں کرتے اور نہ ان کے نزدیک جو ان کی امامت کا قائل نہ ہو دائرہ اسلام سے خارج ہوتا ہے۔

معاد: شیعہ حشر و نشر، حساب و کتاب، سوال و جواب، برزخ، صراط، میزان، اعراف، دوزخ، بہشت اور اس سلسلے کی جو چیزیں قرآن و حدیث سے ثابت ہیں ان پر ایمان لانا ضروری سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مرنے کے بعد نشأۃ ثانیہ کا ایک دن ہے جس میں خداوند عالم تمام خلق کو اسی روح و جسم کے ساتھ محشور کرے گا اور ان کے اعمال کے لحاظ سے جزا و سزا دے گا، (دیکھیے محمد رضا القبی: درر الاخبار؛ وہی مصنف: الشیعۃ و الرجعۃ)۔

فروع دین، یعنی وہ ارکان اسلام جن پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے وہ آٹھ ہیں: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، خمس اور جہاد (محمد حسین آل کاشف الغطاء: اصل الشیعہ و اصولہا، مطبوعۂ نجف)۔

زکوٰۃ: ایک مالی فریضہ ہے جو مقررہ مقدار میں ہر صاحب نصاب پر عائد ہوتا ہے۔ شیعہ نو چیزوں پر زکوۃ واجب سمجھتے ہیں۔ گیہوں، جو، خرما، کشمش، گائے، بھینس، بھیڑ، بکری، اونٹ، سونا اور چاندی پر۔

احکام فقہ کے مآخذ چار ہیں: (۱) قرآن مجید؛ (۲) حدیث؛ (۳) عقل؛ (۴) اجماع۔ قرآن مجید اسلامی احکام کا سب سے اہم مآخذ اور شرعی قوانین کے بنیادی اصولوں پر حاوی ہے۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں جن کے معنی واضح و ظاہر ہیں، ان کے ظاہر مفہوم پر عمل کیا جائے گا، لیکن وہ آیتیں جن کے معنی مجمل یا محتاج تاویل ہیں ان کی تاویل و تفسیر احادیث کی روشنی میں کی جائے گی۔ قیاس و رائے سے تفسیر صحیح نہیں ہے۔

تمام اسلامی مکاتب فکر کی طرح شیعوں کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید تحریف و تبدیل اور حذف و اضافہ سے محفوظ ہے۔

حدیث: اس قول و فعل کا نام ہے جو رسول اللہ صلی

اللہ علیہ و آلہ وسلم یا ائمہ اہل بیت میں سے کسی امام تک منتہی ہو۔ قرآن مجید کے بعد حدیث قانون اسلام کا سرچشمہ ہے اور ہر وہ حدیث' جو باعتبار سند متواتر ہو یا اس کے رواۃ ثقہ راست گو ہوں یا ایسے قرائن موجود ہوں جن سے اس کی صحت کا یقین ہو جائے تو وہ حجت و سند ہے' البتہ وہ حدیث جو مشہور قول کے خلاف ہو یا علما نے اس سے اعراض کیا ہو یا اس کے رواۃ پایۂ اعتبار سے ساقط ہوں' وہ حکم شرعی کے استنباط کے سلسلے میں بے وزن ہے۔

شیعہ کتب احادیث کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو استنباط و اخذ احکام میں ماخذ مدرک کا درجہ رکھتی ہیں:

الکافی: اس کے جامع ابو جعفر محمد ابن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ھ) ہیں۔ انہوں نے تیس برس کی محنت شاقہ کے بعد اس کی تکمیل کی' من لا یحضرہ الفقیہ: اس کے جامع شیخ ابو جعفر صدوق (م ۳۸۱ھ) ہیں۔ یہ کتاب چار حصوں پر مشتمل ہے اور روایات کی جانچ پرکھ کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتی ہے' تہذیب الاحکام: اس کے جامع شیخ الطائفہ ابوجعفر طوسی (م ۴۶۰ھ) ہیں۔ اس میں تیرہ ہزار پانچ سو نوے احادیث درج ہیں' الاستبصار: اس کے جامع بھی ابو جعفر طوسی ہیں۔ اس کتاب کے تین حصے ہیں اور روایات کی تعداد چھ ہزار پانچ سو اکتیس ہے۔

عقل: جن شرعی احکام تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی وہ تعبدی احکام کہلاتے ہیں' جیسے نمازوں اور ان کی رکعتوں کی تعداد' قیام و قعود اور رکوع و سجود کی کیفیت۔ انہیں تعلیمات شارع کے ذریعے معلوم کیا جائے گا اور جن چیزوں میں عقل رہنمائی کا کام دے سکتی ہے ان میں عقل کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا' بلکہ عقل کا فیصلہ قطعی سند سمجھا جائے گا۔

اجماع: اگر کسی حکم شرعی پر تمام اہل حل و عقد متفق ہوں تو یہ اتفاق سند سمجھا جائے گا' اگرچہ کتاب و سنت سے اس حکم کا مآخذ معلوم نہ ہوسکے۔ تاہم کسی طرح سے یہ یقین ہونا چاہیے کہ امام بھی ان سے متفق ہیں اور اجماع کے استناد کا اصل محور یہی اتفاق امام ہے (زین الدین: معالم الاصول' ترجمہ اردو از مرتضیٰ حسین)۔

اجتہاد و تقلید: مذکورہ ماخذوں کے حکم شرعی کے سمجھنے کی انتہائی کاوش کا نام ہے۔ شیعوں میں اجتہاد کا دروازہ ہر دور میں کھلا رہا ہے اور آج بھی کھلا ہوا ہے اور اسلام کی حکمت پسندی کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اجتہاد پر قدغن نہ لگائی جائے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور روز افزوں ضروریات کا حل اسلامی اصولوں کی روشنی میں تلاش کیا جاسکے اور فکری تعطل اور فقہی جمود پیدا نہ ہونے پائے۔

تقلید: دنیا کے ہر شعبے میں یہ طریق کار جاری و ساری ہے کہ ناواقف' واقف کار سے دریافت کرتا ہے اور اس کی بات پر اعتماد ہوتا ہے تو اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس شخص کے لیے جو حکم شرعی سے ناواقف اور اخذ و استنباط کی قوت نہ رکھتا ہو صحیح صورت عمل یہی ہے کہ وہ اس شخص کی طرف رجوع کرے جو اخذ و استنباط کی قوت رکھتا ہے۔ اس رجوع کا نام تقلید ہے۔ شیعہ نقطہ نظر سے تقلید اس مجتہد کی جائز ہوگی جو عادل اور شرائط اجتہاد کا جامع ہو۔ اصول اور ضروریات دین جیسے نماز' روزہ اور اس طرح کے مسلمہ احکام میں تقلید نہیں ہے (دیکھیے محمد تقی البردجردی: بحث فی الاجتہاد و التقلید فی نہایۃ الافکار' ج ۴؛ محمد حسین محقق ہندی: القول المفید فی مسائل الاجتہاد والتقلید)۔

شیعیت کا نشو و ارتقا: شیعیت کے نشو و ارتقا کے بنیادی عوامل وہی ہیں جو اسلام کے نشر و فروغ میں کارفرما رہے' اس لیے کہ شیعیت اسلام سے الگ کوئی دین نہیں ہے' اس کی اساس قرآن و سنت اور تعلیمات اہل بیت پر استوار ہے۔ شیعیت کے فروغ میں اموی حکمرانوں کی جارحانہ روش خصوصاً واقعہ کربلا نے موثر کردار ادا کیا جس کے نتیجے میں اموی حکمرانوں کے خلاف غم و غصہ اور اہل بیت سے ہمدردی کا جذبہ ابھر آیا اور اسی ہمدردی کی آڑ لے کر بنو عباس اموی حکومت کے مقابل آ گئے اور آل رسول کے حقوق کا اعلان کر کے انقلاب کی تحریک کو کامیاب بنایا۔

۱۳۲ھ میں اموی اقتدار کا خاتمہ ہوگیا اور ابوالعباس السفاح' خلافت کے نام پر برسر اقتدار آگیا۔ اس اموی و عباسی حکومت کے درمیانی وقفے میں امام جعفر الصادق [رک بآں] کو

موقع مل گیا کہ وہ آزادانہ ترویج مذہب اور نشر علوم و معارف کر سکیں' اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ تدوین و تالیف کا کام وسیع پیمانے پر شروع ہوگیا اور چار سو کتابوں میں سے جنھیں شیعی اصطلاح میں اصول اربع مائۃ کہا جاتا ہے۔ زیادہ تر انھیں کے دور میں مدون ہوئیں اور شیعہ محدثین نے انھیں اصول اربع مائۃ کو ماخذ قرار دے کر حدیث کے ضخیم مجموعے مرتب کیے اور ان علمی ذخائر کو ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا۔

سلطنت عباسیہ کا مرکز عراق تھا اور عراق حضرت علیؓ کا پایۂ تخت رہ چکا تھا جس کی وجہ سے شیعیت کے قدم پہلے سے وہاں پر جمے ہوئے تھے اور بنو عباس کے معاندانہ رویئے کے باوجود شیعوں کی آبادی میں نمایاں طور پر اضافہ ہی ہوتا رہا' بلکہ دارالخلافہ بغداد میں بھی شیعیت ہر دور میں موجود رہی ہے اور بغداد کا محلہ کرخ خالص شیعہ آبادی پر مشتمل تھا' جہاں کے علما و فقہا بھی کافی تعداد میں تھے جو تصنیف و تالیف کے علاوہ تدریس کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔

ایران میں شیعیت کی رفتار اوائل میں انتہائی سست رہی۔ صرف قم میں شیعہ تھے جو اصلاً عرب تھے اور حجاج بن یوسف کے مظالم سے تنگ آکر کوفے سے قم چلے آئے تھے اور تشیع کو اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کی وجہ سے اہل قم نے شیعہ مذہب اختیار کر لیا اور جب مامون الرشید کے دور میں امام علی الرضا خراسان میں تشریف فرما ہوئے تو خراسان میں شیعیت تیزی سے پھیلنے لگی۔ ۳۲۰ھ میں دیالمہ نے ایران کے بعض شہروں کو فتح کیا تو انھوں نے اپنے اثر و نفوذ سے مرکزی خلافت میں وزارت عظمیٰ کا درجہ حاصل کر لیا۔ یہ دیالمہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے شیعہ علما کی سرپرستی کی اور شیعی عقائد کی ترویج میں نمایاں حصہ لیا۔ پھر حکومت صفویہ میں' جس کا بانی شاہ اسمٰعیل صفوی تھا' شیعیت نے فروغ حاصل کیا اور دولت صفویہ کے زوال کے بعد سلاطین زندیہ اور قاجاریہ شیعیت کے لیے پشت پناہ ثابت ہوئے اور اس کی ترویج میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اب ایران شیعیت کا سب سے بڑا مرکز ہے اور قم' مشہد' تہران' نیشاپور' نہاوند اور دوسرے شہروں میں ان کے بلند پایہ علمی مراکز اور دینی مدارس قائم ہیں۔

پاکستان و ہند میں شیعیت ان علما و مبلغین کے ذریعے پھیلی جو وقتاً فوقتاً برصغیر میں آتے رہے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ ۶۱۷ھ میں جب چنگیز خان ایران پر حملہ آور ہوا اور فتنوں اور ہلاکتوں کا دروازہ کھولا تو جو سادات اموی حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آکر ایران میں آباد ہو چکے تھے انھوں نے بھی ادھر کا رخ کر لیا اور پھر یہیں پر مستقل ڈیرے ڈال دیئے۔ جب حسن گنگو بہمنی ۷۴۸ھ میں دکن کا فرمانروا ہوا اور سلطنت بہمنیہ کی بنیاد رکھی' تو یوسف عادل شاہ نے ۸۹۵ھ میں بیجاپور میں حکومت قائم کی اور سلطان قلی قطب شاہ کے نام سے ۹۱۸ھ میں برسر اقتدار آیا' گولکنڈے میں قطب شاہیہ حکومت کا سنگ بنیاد رکھا اور نظام شاہ تاجدار دکن نے ۹۴۳ھ میں طاہر شاہ کی تبلیغ سے مذہب شیعہ اختیار کیا تو ان شیعی حکومتوں میں شیعوں کو آزادانہ مراسم دینی بجا لانے اور دینی شعائر قائم کرنے کے وسیع مواقع ملے۔ بارھویں صدی ہجری میں سلطنت اودھ کی بنیاد قائم ہوئی۔ اودھ کے فرمانروا شیعہ تھے' جن کے دور میں مسجدیں اور عزا خانے تعمیر ہوئے۔ شیعی کتب کی اشاعت کے لیے مطبع سلطانی قائم ہوا اور مدارس دینیہ کی تاسیس عمل میں آئی۔ علمائے شیعہ میں سے سید دلدار علی غفران ماٰب اور ان کے اخلاف و تلامذہ نے اصلاح رسوم' ترویج علم اور تبلیغ مذہب کے سلسلے میں بیش بہا خدمات انجام دیں۔ شیعی تعلیمات کے نشر اور عزاداری کے قیام میں رامپور' بنگن پلی' جاورہ اور مرشد آباد وغیرہ شیعہ ریاستوں اور نوابین بنگال' میران تالپور (سندھ) اور قزلباشان لاہور (پنجاب) نے بھی نمایاں حصہ لیا۔ تقسیم ہند سے پہلے جونپور' حیدرآباد' لکھنؤ وغیرہ میں شیعوں کو عروج حاصل رہا اور تقسیم کے بعد جہاں اور مسلمانوں نے ہجرت کی وہاں شیعوں کی بھی ایک بڑی تعداد ترک وطن کر کے پاکستان میں آباد ہوگئی ہے اور کراچی' حیدرآباد' خیرپور' ملتان' لاہور اور سرگودھا میں ان کے معیاری مدارس دینیہ بھی قائم ہو چکے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

ص

اَلصّابِئۃ : (= الصابئون) دو بالکل مختلف فرقے: (۱) المندیا (Mandaeans)= مندویون، مغتسلہ) یا الصبوۃ (صُبّہ Subbas) عراق کا ایک یہودی عیسائی فرقہ جو رسم اصطباغ کا پابند ہے (یوحنا اصطباغی کے عیسائی پیرو)؛ (۲) صابئۃ حران، یعنی وہ مشرک فرقہ جو اسلامی عہد میں بھی عرصے تک باقی رہا۔ یہ فرقہ اپنے عقائد اور ان فضلا کی اہمیت کے سبب جو اس میں پیدا ہوے، جاذب توجہ ہے۔

وہ صابئون جو قرآن مجید میں مذکور ہیں اور جن کا تین مقامات پر، یعنی ۲ البقرۃ ۶۲ و ۵ المائدۃ ۶۹ و ۲۲ الحج ۱۷ میں یہودیوں اور عیسائیوں وغیرہ کے ساتھ ذکر ہوا ہے، بظاہر المندیا (مغتسلہ) فرقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ الصابئون کے بارے میں کئی اقوال ہیں: (۱) یہ ایک قوم تھی جو غالباً طور پر اپنے آپ کو دین نوح علیہ السلام سے منسوب کرتی تھی؛ (۲) ان کا دین نصاری کے دین سے ملتا جلتا تھا؛ (۳) ایک دین کو چھوڑ کر دوسرے دین میں داخل ہونے والوں کو بھی صابئون کہتے تھے (لسان العرب، بذیل مادہ ص ب ا)؛ (۴) بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے مشرکین عرب کا ایک گروہ تھا (فی ظلال القرآن، ۱: ۹۵)۔

چوتھی صدی ہجری اور اس کے بعد کے عرب مؤرخ اکثر حرّان کے صابئون کا ذکر کرتے ہیں۔ الشہرستانی نے ان کے اور ان کے معتقدات کی تشریح کے لیے ایک بہت طویل فصل مخصوص کی ہے۔ وہ انھیں الرّوحانیون، یعنی ان لوگوں میں شمار کرتا ہے جو خصوصاً عظیم ارواح کواکب کے قائل ہیں۔ وہ دو فلسفی پیغمبروں، عاذیمون Agathodemon (پاکیزہ روح) اور ہرمس Hermes کو اپنے معلّم اوّل مانتے ہیں، جنھیں علی الترتیب شیث اور ادریس علیہم السلام سے منطبق کیا گیا ہے۔ وہ ایسے خالق کائنات پر ایمان رکھتے ہیں جو حکیم ہے اور داغ حدوث سے پاک ہے، جس کے جلال تک پہنچنے کے لیے ہم پر عجز کا اعتراف واجب ہے، جس کا تقرّب مقرب وسیلوں ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ روحیں (= مقرب وسیلے) اپنے جوہر، افعال اور حالت کے اعتبار سے پاک اور مقدس ہیں اور اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ مواد جسمانی سے پاک، قواے طبیعی سے مبرا اور حرکات مکانی اور تغیر زمانی سے منزہ ہیں۔ وہ روحوں کو اپنا رب، اپنا دیوتا اور اللہ رب الارباب کے پاس اپنا سفارشی اور وسیلہ مانتے ہیں۔

الشہرستانی نے الصابئون کے گروہوں میں اس طرح فرق کیا ہے: ایک وہ جو ستاروں کی، جنھیں معابد کہتے ہیں، براہ راست پرستش کرتے تھے اور دوسرے وہ جو ہاتھ سے بنی ہوئی مورتیوں (اشخاص) کی پوجا کرتے تھے، جنھیں انسان کے تعمیر کردہ معابد میں رکھا جاتا تھا اور جو ستاروں کی نمائندگی کرتی تھیں (الدمشقی: نخبۃ الدھر فی عجائب البر و البحر)۔ یہودی فلسفی ابن میمون کا بیان ہے کہ اس نے ایسے بت دیکھے تھے جو الدمشقی کے بیان کردہ بتوں کے مشابہ تھے۔ الشہرستانی ہمیں یہ بھی بتایا ہے کہ سب صابئون تین نمازیں پڑھتے تھے، کسی میت کو چھونے کے بعد وہ اپنے آپ کو غسل کے ذریعے پاک کرتے تھے، سوروں، کتوں، نیز پنجے والے پرندوں اور کبوتروں کا گوشت ان کے ہاں حرام تھا، ختنے کی رسم موجود نہ تھی، طلاق صرف قاضی کے حکم سے واقع ہو سکتی تھی اور ایک آدمی کے نکاح میں دو عورتیں نہیں ہو سکتی تھیں۔

الصابئون ابتدا میں سارے شمالی عراق میں پھیلے ہوے تھے اور ان کا صدر مقام حران تھا، جسے قدما کار یا Carrhac کہتے تھے۔ ان کی عبادت کی زبان سریانی تھی۔ حدود ۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء میں مشہور صابی ثابت بن قرۃ کا اپنے ہم مذہبوں سے اختلاف ہوگیا، چنانچہ اسے حران کی صابی جماعت سے خارج کر

دیا گیا اور وہ بغداد آ گیا' جہاں اس نے صابئیت کی ایک اور شاخ قائم کر لی۔ کچھ عرصے بعد خلیفہ القاہر کے عہد حکومت میں ثابت کے بیٹے سنان نے اسلام قبول کر لیا۔ تقریبا ۳۶۴ھ/ ۹۷۵ء میں خلیفہ الطیع اور خلیفہ الطائع کے کاتب ابو اسحٰق بن ہلال صابئی نے حران' رقہ اور دیار مضر میں رہنے والے اپنے ہم مذہبوں کے حق میں ایک فرمان رواداری جاری کرالیا جس کی رو سے اس کے بغدادی ہم مذہبوں کو بھی اہل ذمہ میں شمار کر لیا گیا۔ گیارھویں صدی عیسوی میں بغداد اور حران میں بہت سے صابی موجود تھے' مگر ۴۲۴ھ/۱۰۳۳ء میں حران میں صرف ایک چاند کا معبد باقی رہ گیا تھا' جو ایک قلعے کی شکل میں تھا۔ سال مذکور میں اس معبد پر مصری علویوں فاطمیوں نے قبضہ کر لیا۔ گیارھویں صدی کے وسط کے بعد حران کے صابیون کا کوئی سراغ نہیں ملتا' گو اس صدی کے آخر تک وہ بغداد میں پائے جاتے تھے۔

جن ممتاز ہستیوں نے اس فرقے کو چار چاند لگائے' وہ حسب ذیل ہیں: ثابت بن قرہ ایک ممتاز مہندس' بدعت پسند ہیئت دان' مترجم اور فلسفی' سنان بن ثابت' طبیب اور ماہر علم کائنات جوی' اسی خاندان کے دوسرے اطبا اور ہیئت دان' ثابت بن سنان اور ہلال بن محسن' مورخین' ابو اسحٰق بن ہلال وزیر اور اس کے خاندان کے دیگر افراد' البتانی (Albategnus)' مشہور و معروف ہیئت دان' ابو جعفر الخازن' ریاضی دان۔ آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ الدمشقی نے علم المعادن کے باب میں ان صابی فضلا کا حوالہ دیا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

حضرت صَالحؑ : ایک پیغمبر' جو عرب کی قوم ثمود میں بھیجے گئے تھے۔ آپ کا حال تمثیل و تنذیر کے طور پر قرآن مجید کی مخصوص طرز میں بیان ہوا ہے۔ وہ ثمود کو اپنی طرف بلاتے تھے اور خدائے واحد کی پرستش کی تاکید کرتے تھے (۷ [الاعراف]: ۷۳؛ ۱۱ [ھود]: ۶۱؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۴۲)۔ انہوں نے لوگوں کو وہ نعمتیں (آلاء الٰہی) یاد دلائیں جو خدا کی جانب سے انہیں پہنچی تھیں (۷ [الاعراف]: ۷۴؛ ۵۱ [الذّریٰت]: ۴۳)' اور انہیں اس پر فخر تھا کہ وہ ان سے اپنے کام کا کوئی اجر نہیں چاہتے (۲۶ [الشعراء]: ۱۴۵)۔ لیکن ان لوگوں نے حضرت صالحؑ کی پوری بات ہی نہ سنی' بلکہ انہیں جھٹلایا' سحرزدہ بتایا اور کہا کہ وہ انہیں جیسے آدمی ہیں' لہٰذا وحی آنے کا دعویٰ نہیں کر سکتے (۵۴ [القمر]: ۲۴)۔ انہوں نے کہا کہ ہم اپنے آباؤ اجداد کے دین سے دست بردار نہیں ہو سکتے (۱۱ [ھود]: ۶۲) اور یوم جزا کے خیال کی تکذیب کی (۶۹ [الحاقۃ]: ۴)۔ حضرت صالحؑ کے ظہور سے لوگوں کے دو گروہ ہو گئے (۲۷ [النمل]: ۴۵) کیونکہ صرف کمزور لوگ ان پر ایمان لائے اور طاقتور لوگوں نے ان کا مذاق اڑایا (۷ [الاعراف]: ۷۸)۔ اس بیان میں صرف ایک نئی بات یہ تھی کہ قوم ثمود کو تبلیغ سے قبل حضرت صالحؑ سے بڑی امیدیں تھیں' لیکن تبلیغ سے قوم برافروختہ ہو گئی (۱۱ [ھود]: ۶۲)۔ اس کے بعد ان کا خاص قصہ آتا ہے۔ اللہ نے انہیں نشانی کے طور پر ایک اونٹنی عطا کی (۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۵۹) اور حضرت صالحؑ نے لوگوں سے کہا کہ اسے بے ضرر چرنے دیں اور اسے پینے کے پانی میں شریک کریں (۷ [الاعراف]: ۷۳)' لیکن لوگوں نے الٹا اس اونٹنی کی کونچیں کاٹ دیں (۹۱ [الشمس]: ۱۴)' اور حضرت صالحؑ سے استہزا کے طور پر کہا کہ تم جس عذاب سے ڈراتے ہو اسے اب ہم پر لے آؤ (۷ [الاعراف]: ۷۷)۔ انہوں نے لوگوں سے کہا کہ وہ اپنے گھروں میں تین دن مزے کر لیں (۱۱ [ھود]: ۶۵)' پھر ایک زبردست طوفان زور کی آواز' صیحہ آ گیا (۱۱ [ھود]: ۶۷)' یا (۷ [الاعراف] ۷۸ کے مطابق) ایک زلزلہ آیا (دیکھیے نیز ۵۴ [القمر]: ۳۱؛ ۶۹ [الحاقۃ]: ۵) اور اگلی صبح کو وہ اپنے گھروں میں مردہ پڑے تھے۔ بعد کے مسلم قصص الانبیاء میں ان مختصر جزئیات کو مختلف طریقوں میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے' مگر اس قصے کی ایک تاریخی بنیاد ہے' کیونکہ ۷ [الاعراف]: ۷۳ کی رو سے ثمود' جو عاد کے جانشین تھے' ایک قدیم عرب قبیلہ تھا' جس کا ذکر دیگر ماخذ میں بھی ملتا ہے [رک بہ ثمود]۔ وہ گھر جو ثمود نے چٹانیں کھود کھود کر بنائے تھے (۸۹ [الفجر]: ۹؛ ۷ [الاعراف]: ۷۴' ۲۶ [الشعراء]: ۱۴۹) اور جن کا ذکر اکثر کتابوں میں آیا ہے

اور جن کے آثار اب تک باقی ہیں، یقیناً وہ مقبرے ہیں جن میں انسانی ہڈیوں کے بقیات موجود ہیں اور جنہیں العلا [رکّ بہ الحجر] کی چٹانوں کو کھود کر بنایا گیا تھا...... حضرت صالحؑ کا نام اور اونٹنی کا قصہ قرآن مجید اور دیگر اسلامی کتب میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن، سورۃ الاعراف؛ (۲) المسعودی، مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۳: ۸۵ تا ۹۰؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، یا عرائس المجالس، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۵۸ بعد؛ (۴) محمد حفظ الرحمٰن: قصص القرآن، ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۱، دہلی ۱۹۵۸ء؛ (۵) غلام نبی: قصص الانبیاء ص ۶۰ تا ۶۳، لاہور بدون تاریخ؛ (۶) عبدالماجد دریا بادی: اعلام القرآن، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱، لکھنؤ۔

○

صحابہؓ : (ع واحد صاحب)، لفظی معنی رفیق، ساتھی، ایک ساتھ زندگی گزارنے والے یا صحبت میں رہنے والے؛ اسلامی اصطلاح میں صحابہ سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے رفقائے کرام ہے، یعنی وہ بزرگ ہستیاں جنہوں نے حالت ایمان میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملاقات کا شرف حاصل کیا اور اسلام کی حالت میں وفات پائی (لسان العرب، بذیل مادہ صحب؛ دستور العلماء، ۲: ۲۳۲)۔ صاحب کی جمع اور بھی کئی اوزان پر آتی ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھیوں کے لیے بطور جمع صحابہ کے علاوہ اصحاب (چنانچہ حافظ ابن عبدالبر نے اپنی کتاب کا نام الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب رکھا) اور صحب بھی استعمال ہوئے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ صحب جہاں صاحب کی جمع کے دیگر صیغے بھی موجود ہیں)۔ واحد کے لیے صاحب کے علاوہ صحابی بھی استعمال ہوتا ہے جو "صحابہ" کی طرف نسبت ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۰۷)۔ مندرجہ بالا تعریف میں صحابہ کے زمرے میں شامل ہونے کے لیے تین شرطیں موجود ہیں: (۱) آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان؛ (۲) اسی ایمان کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملاقات (اللقاء)؛ (۳) اسلام کی حالت میں وفات (موت علی الاسلام)، ان میں سے کوئی ایک نہ ہو تو کوئی شخص اس زمرے میں نہیں آتا۔ حضرت سعید بن المسیب کا قول ہے کہ صحابی ہونے کے لیے شرط ہے کہ سال دو سال صحبت یا ایک دو غزوات میں شرکت میسر آئی ہو، کیونکہ سفر اور طویل صحبت سے اخلاقی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں تاہم جمہور اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ صرف حالت ایمان میں ملاقات شرط ہے، خواہ طویل ہو یا مختصر۔

علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ایک ایسا شرف ہے جس کے برابر اور کوئی شرف و بزرگی نہیں۔ شرف صحبت کے علاوہ استحکام دین، تبلیغ اسلام اور خدمت شریعت کے سلسلے میں اپنی جانفشانیوں کی بدولت مسلمانوں کی نظر میں صحابہ کرام کو خاص تقدس اور علوِ مرتبت حاصل ہے۔ اسی لیے بعض اہل علم کے نزدیک منتقص صحابہ زندیق ہے اور بعض کے نزدیک یہ قابل تعزیر جرم ہے (الاستیعاب، ۱: ۱ بعد؛ الاصابہ، ۱: ۱۸ بعد)۔ اللہ تعالی نے صحابہ کرامؓ کی مطلقاً مدح فرمائی ہے (۴۸ [الفتح]: ۲۹؛ الاستیعاب، ۱: ۲ بعد؛ الاصابہ، ۱: ۱۸ بعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ "میری امت میں میرے صحابہ کا مرتبہ وہی ہے جو کھانے میں نمک کا ہوتا ہے اور کوئی کھانا نمک کے بغیر اچھا نہیں ہوسکتا"۔ ایک اور موقع پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ "میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، ان میں سے جس کی اقتدا کرو گے راہ ہدایت پاؤ گے"۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنے صحابہ کو گالی دینے سے منع فرمایا (الاصابہ، ۱: ۱۹ بعد؛ الاستیعاب، ۱: ۲ بعد)۔

جمہور اہل اسلام کے نزدیک جس طرح رسولوں میں سے بعض افضل ہیں (۲ [البقرۃ]: ۲۵۳) اسی طرح بعض صحابہ کو بھی بعض پر فضیلت حاصل ہے (۵۷ [الحدید]: ۱۰)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بیعتِ رضوان اور جنگ بدر میں شریک ہونے والوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ ہرگز آگ میں داخل نہ ہوں گے (الاستیعاب، ۱: ۴ بعد)، اسی طرح آپ صلی

اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عشرہ مبشرہ کو جنت کی قطعی بشارت دی ہے' قرآن کریم نے السابقون الاولون کی تعریف کی ہے (۹ [التوبہ] ۱۰۰)' اور علما کے نزدیک ان میں صلاۃ القبلتین والے اور بیعت الرضوان والے شامل ہیں (الاستیعاب' ۱: ۳ بعد)' اسی طرح بعض خاص باتوں میں صحابہ ایک دوسرے سے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زبانی ممتاز تھے (دیکھیے کتب حدیث' بذیل مناقب)۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مختلف طبقات میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ (۹ [التوبہ] ۱۰۰) فرما کر صحابہ کے ایک ایسے بزرگ طبقے کی نشاندہی فرمائی جو ایمان و اسلام لانے میں سبقت لے گئے۔ اس بزرگ طبقے کے چیدہ اور نامور صحابہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ' حضرت علیؓ' حضرت عثمانؓ' حضرت بلالؓ' حضرت عمرؓ اور حضرت خدیجہ الکبریٰؓ کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک طبقہ ان صحابہ کرامؓ کا ہے جنہوں نے حبشہ کو ہجرت کی تھی۔

صحابہ کے ایک طبقے کو العقبی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے - یہ وہ صحابہ کرام تھے جنہوں نے عقبہ کے مقام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیعت کی۔ پہلی بیعت ہجرت کی نویں سال ہوئی اور اس میں چھے آدمیوں نے شرکت کی۔ دوسری بیعت نبوت کے گیارھویں سال میں ہوئی اور اس میں تہتر آدمیوں نے شرکت کی۔ دراصل بڑے طبقے دو ہیں: مہاجرین اور انصار' مہاجرین تو وہ صحابہ تھے جو دین کی خاطر اپنا گھربار' اعزہ و اقارب اور مال و دولت سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر مدینہ منورہ میں جا بسے۔ اہل مدینہ میں سے جو اسلام لائے اور انہوں نے مہاجرین سے بھرپور تعاون کیا' وہ انصار [رک بآں] کہلائے۔

غزوۂ بدر میں شرکت کرنے والوں کا الگ طبقہ قرار دیا گیا جو البدری یا اصحاب بدر کہلائے۔ ایک طبقہ عشرہ مبشرہ کہلایا۔ یہ طبقہ ان دس صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہے جنہیں جنت کی بشارت دی گئی۔ ایک طبقہ ان صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہے جنہوں نے حدیبیہ کے مقام پر ایک درخت کے نیچے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیعت کی۔ انہیں اہل بیعت رضوان کہتے ہیں۔

صحابہ کرامؓ میں ایک طبقہ ان حضرات کا ہے جنہوں نے حدیث رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو روایت کیا۔ ان کی روایات مسند احمد ابن حنبلؒ' مسند ابوداؤد الطیالسی اور دیگر مسانید میں محفوظ ہیں۔ راوی صحابہ کرامؓ کے نام ابن حزم نے ایک رسالے اسماء الصحابۃ الرواۃ وما لکل واحد من العدد میں محفوظ کر دیئے ہیں۔ اس رسالے میں ہزاروں احادیث روایت کرنے والے صحابہ کرام سے لے کر ایک ایک حدیث روایت کرنے والے صحابہ کے نام درج ہیں۔

اسی طرح کچھ صحابہ اپنے فتووں کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ ان کے نام بھی محفوظ ہیں (ابن حزم: اصحاب الفتیا من الصحابہ.....' طبع مصر مع جوامع السیرۃ)۔

ایک طبقہ ان صحابہؓ کا ہے جنہوں نے عالم طفولیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زیارت کی (اَلصِغار من الصحابہ)۔ ان میں بھی ایسے صحابہؓ ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے آپ کو دیکھنے کا شرف حاصل کیا۔ کچھ وہ صحابہ ہیں جنہیں فتح مکہ کے موقع پر شرف زیارت ملا اور کچھ وہ جنہوں نے حجۃ الوداع میں پہلی مرتبہ یہ سعادت حاصل کی۔

صحابہؓ کا معاشرہ ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ لوگ اپنے کردار و عمل کے لحاظ سے بہترین نمونہ ہیں۔ زندگی کے ہر معاملے میں ان کی دیانت' شرافت' ایثار اور حسن سلوک بے مثال ہے۔ وہ ایک دوسرے کے حد درجہ ہمدرد اور غمگسار تھے۔ غریبوں اور محتاجوں کی ضرورتوں اور حاجتوں کو ہمیشہ ترجیح دیتے تھے۔ شجاعت' اور جواں مردی میں بے نظیر' اتباع رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی زندگی کا مقصد' ان کا جینا اور مرنا اسلام کی خاطر تھا۔

صحابہؓ کے خصوصی فضائل و کمالات: رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جس بے مثال اور برتر معاشرے کی بنیاد رکھی تھی اس کے اولین نمونہ صحابہ کرامؓ ہی تھے۔ یہ ایسے افراد تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فیض صحبت سے شرف انسانی کی جیتی جاگتی تصویر تھے جن کا ہر فرد عدل'

تقوی، دیانت، احسان اور خوف خدا کا پیکر تھا، جسے اپنی اس ذمے داری کا احساس تھا کہ اسلام دنیا بھر میں کلمۃ اللہ کو بلند کرنے اور نسل انسانی میں مساوات اور عدل پھیلانے کے لیے آیا ہے اور اسے خلافت الٰہی کا امین بن کر خدا کا منشا پورا کرنا ہے۔

صحابہ کرام کے دینی و علمی کمالات، ان کی خدمات، قرآن حکیم اور دیگر فنون اسلامیہ کی اشاعت و تبلیغ اور ان کے بلند اور پر عزیمت کارناموں کی تفصیل کے لیے رک بہ صحابہ در آ آ آ (بذیل مادہ)۔

مختلف ادوار میں صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح محفوظ کرنے پر اہل علم توجہ فرماتے رہے ہیں۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں صحابہؓ کے مناقب و فضائل مذکور ہیں۔ سیرت و سوانح پر تفصیلی معلومات کے لیے چند کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

(۱) ابن سعد [رک بآں] (۱۶۸ تا ۲۳۰ھ) نے کتاب الطبقات الکبیر میں صحابہ کرامؓ کے حالات تفصیل سے بیان کیے، یہ کتاب یورپ اور مصر میں طبع ہو چکی ہے۔

(۲) ابن عبدالبر القرطبی (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) نے الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب کے نام سے کتاب صحابہ کے حالات پر لکھی، حیدر آباد دکن سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

(۳) عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء) نے صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح پر اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ کے نام سے ایک کتاب تالیف کی جو کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ اس کا اختصار الذہبی نے تجرید اسد الغابہ (طبع دکن) کی نام سے کیا۔

(۴) شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی (م ۷۴۸ھ) نے سیر اعلام النبلاء (پہلی تین جلدیں، طبع مصر) میں صحابہ کرامؓ کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

(۵) ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۹ء) نے الاصابۃ فی تمیز الصحابۃ تالیف کی، یہ کتاب بھی کئی بار طبع ہو چکی ہے۔

ان بلند پایہ کتابوں کے علاوہ اور بہت سی کتابوں میں صحابہ کرامؓ کے حالات مل جاتے ہیں۔ اطالوی زبان میں کیتانی Caetani نے ایک ضخیم کتاب Annali dell, Islam لکھی۔ اس موضوع پر اردو میں سعید انصاری، معین الدین ندوی کی سیر الصحابہ، سیر الصحابیات اور عبدالسلام ندوی کی اسوہ صحابہ قابل ذکر ہیں۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، نیز رک بہ مقالہ صحابہ در آ آ آ، بذیل مادہ۔

○

صَدَقہ : (ع) انفاق فی سبیل اللہ، خیرات، ص د ق مادے سے۔ صدق کے معنی ہیں سچائی۔ اس کی ضد ہے کِذب۔ دونوں لفظ عموماً قول کے متعلق استعمال ہوتے ہیں۔ اس کے مفہوم میں دل اور زبان کی ہم آہنگی اور کسی قول کا امر واقعہ کے مطابق ہونا شامل ہے۔ کوئی شخص جنگ میں حق شجاعت ادا کرے اور جو کچھ اور جیسا کہ اس پر واجب ہے اسے کر گزرے تو اس کے متعلق کہا جاتا ہے صَدَقَ فی القتال۔ اصطلاحاً صدقہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو سچے دل سے رضائے الٰہی کے لیے خرچ کیا جائے۔ یہ اصطلاح قرآن اور حدیث میں زکوٰۃ کے لیے بھی استعمال ہوئی ہے اسے صدقہ واجبہ کہا گیا ہے، لیکن اس کا استعمال عام بھی ہے۔ اس کے علاوہ زکوٰۃ، عشر اور صدقہ الفطر کو بھی صدقہ کہا گیا ہے، اور نفلی طور پر بغرض ثواب جو کچھ بھی خرچ کیا جائے اسے صدقہ کہا جاتا ہے، بلکہ ہر نیک کام کو جس میں قربانی و ایثار کا کوئی پہلو ہو یہاں تک کہ عام تحمل اور بردباری کو بھی، جس میں اپنے جذبات غم و غصہ کو برداشت کیا جائے، صدقہ کہا گیا ہے۔ اس عام استعمال کی مثالیں خود قرآن مجید میں ص د ق کے دوسرے اشتقاقات صداق، صدق اور تصدق کی صورت میں موجود ہیں (دیکھیے راغب: مفردات، بذیل صدقہ)۔

علمائے اسلام لفظ صدقہ کو دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، یعنی ایک زکوٰۃ [رک بآں] کے معنوں میں جس کی ادائی فرض اور جس کی شرح معین ہے، چنانچہ قرآن (۹ [التوبۃ]: ۶۰، ۱۰۳، ۱۰۴) میں اسے اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

امام مالکؒ بن انس کی کتاب الموطا میں بھی اسے انہیں معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔

تاہم لفظ صدقہ کا عام استعمال جیسا کہ لکھا جا چکا ہے رضاکارانہ طور پر خیرات کرنے کے معنوں میں ہے۔ اس مفہوم میں اسے برائے تمیز صدقہ التطوع (اپنی خوشی کی خیرات) کہا جاتا ہے۔ ابن العربی اس صدقے کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: صدقۂ تطوع ایک عملی عبادت ہے جو بطیب خاطر جس کے ساتھ استطاعت (قدرت) شامل ہو صادر ہوتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو وہ صدقۂ تطوع نہیں رہتا، اس لیے کہ انسان اپنے پر واجب کر لیتا ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ اپنے لیے ان لوگوں پر رحم کرنا واجب کر لیا ہے جو توبہ کر لیں (۶ الانعام: ۵۴) وہ انہیں راہ راست پر لاتا ہے جو نادانستہ طور پر بدی کے نزدیک ہوتے ہیں (۴ النساء ۱۷)۔

ان دو جگہوں کے سوا جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے قرآن مجید کی دیگر آیات میں جہاں کہیں بھی لفظ صدقہ آیا ہے وہاں اکثر وہ بظاہر اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

صدقاتِ تطوع، جن کی مقدار دینے والے کی مرضی پر چھوڑ دی گئی تھی، ان میں سے یہ بھی تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ملاقات سے پہلے دے دیئے جائیں، لیکن اگر یہ ملاقات کرنے والے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر چکے ہوں تو صدقہ تطوع دیا جا سکتا ہے (۵۸ [المجادلہ]: ۱۲، ۱۳)۔ صدقہ کسی اور تکلیف شرعی، مثلاً حج کے بعد سر منڈوانے کا بدلہ بھی ہو سکتا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۹۶)۔ امام مالکؒ بن انس اپنی تصنیف الموطا کی کتاب الزکوٰۃ میں حضرت عمرؓ بن الخطاب کے ایک خط کا حوالہ دیتے ہیں جو زکوٰۃ سے متعلق ہے، لیکن بدقسمتی سے یہ خط صرف صدقہ بمعنی زکوٰۃ کے بارے میں ہے۔ خود امام مالکؒ نے بھی اپنی تصنیف کے آخری حصے میں اور مختلف نوعیت کی باتوں کے ساتھ لفظ صدقہ کی اشتقاقی اور تعریفی شکل سے بحث کی ہے۔

صدقے میں کیا کیا چیزیں مکروہ ہیں؟ اس عنوان کے تحت امام مالکؒ لکھتے ہیں کہ "اہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے صدقہ قبول کرنا ناجائز ہے، جو محض انسانوں کا میل کچیل (او ساخ الناس) ہے"۔ (دیکھیے مفتاح کنوز السنہ، بذیل الصدقات)۔

الغزالی احیاء العلوم کی "کتاب اسرار الزکوٰۃ" میں خیرات کی بحث لاتے ہیں، خصوصاً آٹھویں وظیفے میں جس میں انہوں نے صحیح معنوں میں مستحق زکوٰۃ شخص کی تعریف بیان کی ہے۔ اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ زاہد، عالم، صادق القول، قانع و صابر محتاج اور دینے والے کا رشتہ دار ہو۔ چوتھی فصل میں وہ صدقۂ التطوع کا ذکر کرتے ہیں اور ایسی احادیث و اقوال نقل کرنے کے بعد جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور دیگر اکابر کی طرف منسوب ہیں۔ وہ اس مسئلے کی جانب رجوع کرتے ہیں جو قرآن حکیم میں اٹھایا گیا ہے کہ کب خیرات کا خفیہ طور پر دینا بہتر ہے اور کب علانیہ طریقے پر دینا؟ خفیہ طور پر دینا اس لیے مناسب ہے کہ اس طرح لینے والے کی خود داری قائم رہتی ہے اور لوگوں کو باتیں بنانے کا موقع نہیں ملتا اور نہ دوسروں کے دل میں رشک پیدا ہوتا ہے۔

ابن العربی اس موضوع پر الفتوحات المکیۃ کے سترھویں باب میں، جو اسرار الزکوٰۃ پر ہے، بحث کرتے ہیں۔ وہ بھی خفیہ اور علانیہ خیرات کے مسئلے کو زیر بحث لاتے ہیں۔ صدقۂ تطوع کی انہوں نے جو تعریف کی ہے وہ اوپر درج ہو چکی ہے۔

صدقے اور زکوٰۃ کے بارے میں شیعی نظریات عموماً سنی عقائد کے مماثل ہیں اور دونوں فرقے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اہل بیت کو زکوٰۃ سے مستفید ہونے سے محجوب مانتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں صدقات (بشمول زکوٰۃ) کی تین مصلحتیں بیان فرمائی ہیں: اول تزکیۂ نفس، طبیعت میں حرص اور بخل ہے، اس کی تطہیر انفاق فی سبیل اللہ سے ہوتی ہے۔

صدقات کا دوسرا مقصد یہ بتایا ہے کہ اس سے نظام مدنیت کے قیام میں مدد ملتی ہے، جس کا نصب العین یہ ہے کہ

انسانی تمدن کی برکتوں سے ایسی تنظیم وجود میں آئے جو انسانوں کو زیادہ سے زیادہ سعادت اور برکت سے متمتع کر سکے۔ صدقات کا تیسرا مقصد مالی تنظیم ہے جس سے نظام مدنیت میں مصروف عہدے داروں اور اہل کاروں کو معاوضہ مل سکے اور وہ اپنے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دیں۔ ان مقاصد کا تعلق عموی طور سے زکوٰۃ سے ہے، لیکن اختیاری صدقات کا مقصد بھی کم و بیش یہی ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ زکوٰۃ کے برعکس صدقات میں فرد اپنے اختیار سے، اپنے اردگرد کے محروم لوگوں کی احسان جتانے اور ایذاء دینے کے بغیر، کھلم کھلا یا خفیہ طریقے سے) اس طرح مدد کرتا ہے کہ ان کی عزت نفس کو ٹھیس نہ لگے۔ مجموعی طور پر صدقات کا نظام اسلام کے تصور کفالت کا حصہ ہے۔ جس کے تحت نادار، مفلس اور ضرورت مندوں کی مدد کی ترغیب دی گئی ہے۔

اس کے علاوہ اسلام کے تصور کفالت کی بنیاد ریاضت کے ذریعے حاصل کیے ہوے اطمینان نفس پر ہے، جس کی مدد سے حیوانی خواہشات اور مسرفانہ عادات پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ جو معاشرہ نفس کی ترغیبات کو محدود کیے بغیر، فلاح عموی (یعنی عام معاشی و ذہنی اطمینان(Satis faction) کا دعوی کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اس اطمینان کے لیے ایک اخلاقی نظام بھی درکار ہے، جس کے بغیر فلاحی معاشیات مؤثر ہی نہیں ہو سکتی(مطبوعہ آکسفرڈ پریس ۱۹۵۰ء)۔ غرض یہ ہے کہ اسلام میں کفالت کا ایک منظم (Planned) نظام ہے، مثلاً عشر اور زکوٰۃ وغیرہ میں۔ اس کے علاوہ ایک اور انفرادی اختیاری (Un-planned) بھی ہے، مثلاً اختیاری صدقات میں۔ اس طرح معاشرے میں ایک وسیع فلاحی عمل وجود میں آتا ہے جس سے نظام مدنیت کی کامیابی یقینی ہو جاتی ہے مزید تفصیل کے لیے رک بہ زکوٰۃ نیز فلاح، معاشیات (اسلامی)۔

مآخذ : (۱) مالک بن انس: الموطا (فاس ۱۳۱۸ھ)، حصہ ۱: ورق ۱۹ اور حصہ ۴: ورق ۲۳؛ (۲) البخاری: الصحیح (طبع Krehl)، ۱: ۳۵۲ ببعد؛ (۳) الغزالی، احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۲۶ھ)، ۱: ۱۴۹ ببعد؛ (۴) ابن العربی: الفتوحات المکیہ (قاہرہ ۱۳۲۹ھ)، ۱: ۵۶۲؛ (۵) المرغینانی: ھدایہ مع شرح الکفایہ، طبع عبدالمجید وغیرہ (کلکتہ ۱۸۳۴ء)، ۱: ۴۸۱ ببعد (باب صدقۃ السوائم)؛ (۶) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ، طبع دوم ۱۹۶۲ء)؛ (۷) مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ، طبع ادارۃ المعارف، ۱۹۶۳ء کراچی؛ (۸) ابوالاعلی مودودی: اسلام اور جدید معاشی نظریات، ۱۹۶۹ء لاہور، قومی کتب خانہ لاہور۔

○

صدیق : رک بہ ابوبکر صدیقؓ۔

○

الصّفا : مکے میں ایک پہاڑی، جو اب سطح زمین سے کچھ ہی بلند ہے۔ اس نام کے معنی المروہ کی پہاڑی کی طرح جو اس کے بالمقابل واقع ہے، "حجر" یا "احجار" ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر سورہ ۲ [البقرۃ]: ۱۵۸)۔

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے مسلمان حج اور عمرہ کے موقع پر الصفا اور المروہ کی مابین سعی کرتے ہیں۔ یہ رسم از روے روایت (مثلاً البخاری، الحجا، باب ۹) اس واقعے کی یادگار ہے کہ ان دونوں پہاڑیوں کی درمیان حضرت ہاجرہؑ اپنے پیاسے بیٹے (حضرت اسمٰعیلؑ) کی لیے چشمے کی تلاش میں سات مرتبہ ادھر سے ادھر دوڑی تھیں۔ یہ بات یقینی ہے کی جاھلی دور تک الصفا اور المروہ مین دینی شعائر ادا کیے جاتے تھے۔ اکثر روایتوں کے مطابق وہاں پتھر کی دو بُت تھے، الصفا میں اساف اور المروہ میں نائلہ، جنہیں بت پرست عرب اپنی سعی کے دوران چھوتے تھے۔ نیسابوری روایت کی رو سے وہاں تانبے کی مورتیاں تھیں۔

مآخذ: کتب حدیث باداد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۲) کتب حج و عمرہ؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۳: ۳۹۷۔

صفۃ : یہ لفظ قرآن میں نہیں آیا، لیکن مصدر "وصف" ایک موقع پر استعمال کیا گیا ہے اور ثلاثی مجرد کا صیغہ مضارع یصفون تیرہ مرتبہ "منسوب کرنے" یا بطور صفت بیان کرنے، حالت بیان کرنے کے مفہوم میں آیا ہے جس کے ساتھ

کذب کا کنایہ پایا جاتا ہے' چنانچہ اللہ تعالی کے متعلق قرآن میں (۶[الانعام]:۱۰۰' ۲۳[المؤمنون]:۹۱' ۳۷[الصّٰفّٰت]:۱۵۹' ۱۸۰' ۴۳[الزخرف]:۸۲) سب اسی طرح کے معین کلمات آئے ہیں۔ اس مستقل کنایے سے مفردات راغب الاصفہانی (ص ۵۴۶' بذیل مادہ) میں یہ مطلب لیا گیا کہ اللہ کی تعریف کامل طور پر بیان نہیں ہو سکتی۔

(الف) صرف و نحو میں صفت اسم وصفی کے معنوں میں آتا ہے اور "الفیتہ" (طبع Dieterici' ص ۲۲۵ س ۳) میں اس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ ایک شے جس سے ذات کے ساتھ کوئی خیال (معنی) ظاہر ہوتا ہے اور "المفصل (طبع Broch' ص ۴۶ س ۹) میں ہے کہ "ایسا اسم جو کسی ذات کے احوال میں کسی ایک پر دلالت کرتا ہو"۔ اپنے وسیع ترین معنوں میں یہ لفظ معروف و مجہول صفات فعلی اور الصفات المشبہ کو شامل ہے (Wright' طبع ثالث' ص ۱۳۳ بعد' المفصل' ص ۱۰۱ س ۵ بعد)۔ علم نحو میں معنی متعین کرنے والا جملہ جس کا مرجع واضح نہ کیا گیا ہو اور جس کے ساتھ کوئی اسم موصول استعمال نہ ہوا ہو اسے عرب علمائے صرف و نحو "صلہ" نہیں شمار کرتے' بلکہ اسے جملہ وصفیہ یا صفت کہتے ہیں۔

(ب) فلسفہ اور علم الکلام میں خواص و کیفیات کی منطقی تحلیل کے اصول پر ایک تفصیلی بحث کشاف اصطلاحات الفنون میں موجود ہے (ص ۱۴۸۶ تا ۱۴۹۶' بذیل وصف)' جہاں مختلف راسخ العقیدہ اور الحادی مذاہب کے مطابق ان خواص کی قسمیں تحریر کی گئی ہیں۔

(ج) اللہ تعالی کی صفات اور اس کے اسماء (الاسماء الحسنٰی) میں امتیاز کرنا چاہیے۔ اسمائے الٰہی وہ اوصاف ہیں جو مذکورہ بالا صفات کی طرح قرآن میں اللہ تعالی کے لیے بیانیہ معنوں میں استعمال ہوے ہیں۔ اللہ تعالی کی "صفات" صحیح معنوں میں مجرد کیفیات ہیں جو ان اوصاف کے پس پشت ہیں' جس طرح کہ قدرت قدیر کے پیچھے اور علم علیم کے پیچھے۔ اس طرح صفات کا ذات سے تعلق علم الٰہیات کا بہت ہی معرکۃ الارا مسئلہ ہے۔ طول طویل مناقشے کا نتیجہ فرقہ اہل السنت و الجماعت کا یہ قول ہے کہ صفاتِ الٰہیہ ابدی اور اس کی ذات میں موجود ہیں اور یہ کہ (وہ خود وہ) نہیں ہیں اور نہ اس کے سوا کچھ اور لاہو و لا غیرہ) ہیں (دیکھیے التفتازانی: شرح عقائد النسفی، مع حواشی' قاہرہ ۱۳۲۱ھ' ص ۶۷ بعد' اور الجرجانی: شرح مواقف الایجی' بولاق ۱۲۶۶ھ' ص ۴۷۹ بعد)۔ یہ کشمکش فلاسفہ' معتزلہ اور خود راسخ العقیدہ مسلمانوں' یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان جاری رہی ان سب تحریروں کی تہ میں وہی مفردات کا (دیکھیے اوپر) دعوی کارفرما تھا کہ اللہ تعالی کی صفات کا بیان بہتر سے بہتر کیا جائے تو بھی لازماً ناقص رہ جائے گا۔ اللہ تعالی کے اپنی صفات کے ذریعے اپنی ذات کے صوفیانہ اظہار جلوہ پر (دیکھیے Massignon' ص ۵۱۴ اور R.A.Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الصُّفریہ: خوارج [رک بآن] کے بڑے فرقوں میں سے ایک فرقہ' جسے تاریخی روایت کی رو سے ابو مخنف نے شروع زمانے ہی میں تقریباً ۶۵ھ' میں دوسری صدی ہجری کے وسط میں' قائم کر دیا تھا (الطبری: التاریخ' ۲: ۵۱۷ بعد)۔ جب بصرے کے ایک خارجی عبداللہ بن الصفار التمیمی نے اپنے ساتھی نافع بن الازرق سے استعراض (مخالفین اور ان کے بال بچوں کے قتل) کے مسئلے پر' جسے مؤخرالذکر نے پیش کیا تھا' علیحدگی اختیار کر لی اور بعد میں عبداللہ بن اباض سے بھی' جس کا یہ قول تھا کہ غیر خارجی مسلمانوں کو مشرک نہ سمجھنا چاہیے۔ ابو مخنف کے بیان سے نظریہ عملیت (Pragmatism) کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی رو سے خوارج کے تینوں بڑے فرقے' صفریہ' ازارقہ اور اباضیہ (= اباضیہ) اپنے اصولوں کے تصادم کے باعث بیک وقت ظہور میں آئے تھے۔ ایک اور مؤرخ البلاذری (طبع Ahlwardt' ص ۸۲ تا ۸۳) صفریہ بانی عبیدہ بن قیس کو بتاتا ہے۔ دوسری طرف فقہی مآخذ میں یہ حیثیت یا تو زیاد بن الاصفر کو دی گئی ہے' جس کے نام پر صفریہ

کو زیادیہ بھی کہا جاتا ہے (البغدادی: الفرق، ص ۷۰؛ الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۰)، یا النعمان بن صفر کو (المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۴ بعد، بار دوم ۴: ۱۷۸ بعد)، جو کہ سب کے سب یکساں غیر معروف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صفریہ نے ماہ صفر ۷۶ھ میں خارجی تحریک میں حصہ لینا شروع کیا جب کہ صالح بن مسرح یا مُسَرّح (دیکھیے الطبری، ۲: ۸۸۱، حاشیہ) کی برپا کردہ بغاوت مشتعل ہوئی، جس کی قیادت اس کی وفات کے بعد شبیب بن یزید الشیبانی کرتا رہا (دیکھیے اوپر)۔ صالح بن مسرح ایک ایسے درویشانہ رجحانات رکھنے والے دیندار شخص کا نمونہ پیش کرتا ہے جو ایک مبلّغ تھا اور باوجود اپنی امن پسند طبیعت کے انجام کار ایک خونریز جنگ کی کشاکش میں گرفتار ہوجاتا ہے۔ اس کا ایک ہمعصر، جس کا معتبر ہونا ہر طرح اغلب ہے (الطبری، ۲: ۸۸۶)، اس کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ ازارقہ کے تشدّد پسندانہ طریقوں کا مخالف تھا، اور یہ ایک ایسی بات ہے جو ہمیشہ صفریہ نظریئے کی خصوصیت رہی ہے، اگرچہ اس نظریئے کو ماننے والوں نے عملاً اسے ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھا۔

شبیب بن یزید کی شکست کے بعد اموی دور کے قریب ضحاک بن قیس کی بغاوت میں صفریہ دوبارہ شریک کار نظر آتے ہیں۔ اسی زمانے میں وہ پوری اسلامی دنیا میں دیکھے جاتے ہیں۔ المغرب میں ان کا ذکر ۱۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے (ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۵: ۱۵۳ بعد)، جہاں چند سال بعد اپنے قائد ابوقرہ کی رہنمائی میں انہوں نے ۱۵۳ھ میں عباسی حاکم عمر بن حفص کو قتل کر دیا (الطبری، ۳: ۳۷۰ تا ۳۷۱) اور شہر سجلماسہ پر قابض ہو گئے اور وہاں عرصے تک انہوں نے اپنی خود مختاری کو قائم رکھا (ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۱: ۵۸ بعد؛ ابن الاثیر، ۶: ۴ بعد)۔ وہ بربروں کی بغاوت عام میں اباضیوں کے ساتھ شریک ہوے اور انجام کار انہیں میں جذب ہوگئے۔ اباضیہ اور صفریہ کے مابین ایک تصادم عمان میں واقع ہوا، جس میں مؤخر الذکر کو شکست ہوئی۔ امیر خازم بن خزیمہ سے شکست کھانے کے بعد صفریہ وہاں پناہ گزین ہوگئے تھے (الطبری، ۳: ۷۸)۔

صفریہ کی اہمیت خاص طور پر خارجی عقیدے کے مفسرین کی حیثیت سے ہے۔ بظاہر سب سے پہلے انہیں نے اپنے مذہبی عقائد کی باقاعدہ توضیح کرنے کا اقدام کیا اور ان کے اولیں زعما میں سے شاعر عمران بن حطان (م ۸۴ھ) بطور ایک فقیہ مشہور ہے۔ الجاحظ نے علماے خوارج کی فہرست میں بعض اور نام بھی درج کیے ہیں (البیان، ۱: ۱۳۱ تا ۱۳۳ و ۲: ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔ جو اہم عقائد صفریہ کو انتہا پسند ازارقہ سے ممیز کرتے ہیں، وہ اباضیوں کی اعتدال پسندی کا مقابلہ نہیں کر سکتے اور عبدالقاہر البغدادی اور الشہرستانی کے منظم رسائل کے مطابق یہ ہیں: قعود (دوسرے مسلمانوں سے عارضی طور پر جنگ بند کر دینا) اور تقیہ (اخفاے عقیدہ) کا ماننا، استعراض اور کفار کے بچوں کے دوزخی ہونے کے متعلق عقائد سے انکار۔ اخلاقی عقیدے میں بھی صفریہ دیگر خوارج کی نسبت زیادہ متشدّد نہ تھے۔ ان کی ایک شاخ کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کو مشرک اور کافر نہیں سمجھتی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ان کا مرتکب بے شک کافر ہے۔ صفریہ کی دیگر خصوصیات کا تعلق عبادات اور احکام شرعی سے ہے۔

ایک مذہبی جماعت کی حیثیت سے صفریہ کو بظاہر اسلامی دنیا کے مشرقی نصف حصے میں غلبہ حاصل تھا، جہاں انہوں نے نسبتاً قریب کے زمانے تک اپنی حیثیت کو برقرار رکھا۔ ابن حزم (م ۴۵۶ھ) کا بیان ہے کہ اس کے زمانے میں اباضیوں کے علاوہ خوارج کی یہی ایک جماعت موجود تھی (الفصل فی الملل، ۴: ۱۹۰ تا ۱۹۱)۔ اس سے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ خوارج کے دوسرے فرقے رفتہ رفتہ صفریہ میں جذب ہوتے گئے تھے، جس کی تائید بظاہر اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن حزم ثعالبہ، عجاردہ اور بیہسیہ فرقوں کو مع ان کی شاخوں کے صفریہ ہی کی صف میں جگہ دیتا ہے، بحالیکہ عبدالقاہر البغدادی اور الشہرستانی انہیں جدا جدا فرقے تصور کرتے ہیں۔

المقریزی (الخطط، ۲: ۳۵۴ نیچے، بار دوم، ۴: ۱۷۹) کے قول کے مطابق صفریہ کا ایک نام النُّکار (= انکار کرنے والے) بھی تھا، اس لیے کہ (اور سب خوارج کی طرح) وہ

حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ کے طرز عمل کے بعض پہلوؤں کی مذمت کرتے ہیں، لیکن ڈوزی کی نقل کردہ عبارتوں (Supplement، ۲: ۷۲۲ ب، جو بلا استثنا المغرب سے متعلق ہیں) سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ النکار ایک اہانت آمیز خطاب تھا، جس کا اطلاق عموماً سب خوارج پر کیا جاتا تھا۔

مآخذ : دیکھیے بذیل مادہ خوارج۔

○

حضرت صفیہؓ : ام المومنین حضرت صفیہؓ بنت حیی بن اخطب مدینے میں پیدا ہوئیں اور والد کی طرف سے مدینے کے ممتاز یہودی قبیلہ، بنو النضیر سے تھیں۔ آپ کی والدہ کا نام برّۃ بنت سموال تھا۔ سموال، یہود مدینہ کے ایک اور ممتاز قبیلے، بنو قریظہ کا رئیس تھا۔

حضرت صفیہؓ کا والد بنو نضیر کا رئیس تھا۔ وہ ربیع الاوّل ۴ھ میں غزوہ بنو نضیر کے بعد، مدینے سے خیبر چلا گیا اور اسے وہاں کا رئیس تسلیم کر لیا گیا۔ اس نے جب غزوۂ احزاب میں شرکت کے لیے بنو قریظہ کو آمادہ کیا، تو یہ شرط کی تھی کہ اگر قریش حملے سے دستبردار ہوگئے، تو میں خیبر چھوڑ کر مدینے آرہوں گا، چنانچہ اس نے یہ وعدہ وفا کیا۔ بنو قریظہ نے غزوہ احزاب میں علانیہ شرکت کی اور شکست کھا کر ہٹ آئے تو حیّ بن اخطب کو بھی ساتھ لے آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے احزاب سے فارغ ہو کر ان کا محاصرہ کیا اور آخر حضرت سعدؓ بن معاذ رئیس انصار کے فیصلے کے مطابق انھیں قتل کر دیا گیا۔ یہ ذوالقعدۃ ۵ھ کا واقعہ ہے۔

حضرت صفیہؓ کا اصلی نام زینب تھا۔ صفیہ کے نام کی توجیہ یہ ہے کہ عرب میں مال غنیمت کا جو حصہ امام یا بادشاہ کے لیے مخصوص ہو جاتا تھا اسے صفیہ کہتے تھے۔ چونکہ وہ جنگ خیبر میں اسی دستور کے موافق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نکاح میں آئی تھیں، اس لیے صفیہ کے نام سے مشہور ہوگئیں (الزرقانی)۔

حضرت صفیہؓ کی شادی سلام بن مشکم رئیس قریظہ سے ہوئی تھی، لیکن جب اس نے طلاق دے دی تو کنانہ ابن الربیع بن ابی الحقیق کے نکاح میں آئیں، جو ابو رافع سلام بن ابی الحقیق تاجر حجاز کا بھتیجا اور بنو نضیر کا سردار تھا۔ کنانہ جنگ خیبر (محرم ۷ھ) میں کام آیا۔

خیبر میں چھے قلعے تھے۔ ان سب میں القموص کا قلعہ نہایت محفوظ اور مضبوط تھا۔ مرحب اسی قلعے کا رئیس تھا۔ بنی ابی الحقیق کا خاندان (حضرت صفیہؓ کا سسرال) جنھوں نے مدینے سے ترک وطن کر کے خیبر کی ریاست حاصل کر لی۔ جب القموص پر اسلام کا علم لہرایا، تو حضرت صفیہؓ اسیر ہو کر لشکر اسلام میں آئیں۔ ان کے باپ، چچا، شوہر سب اسلام کے مد مقابل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے خصومت رکھتے تھے اور سب کے سب مارے گئے تھے۔ جب حضرت صفیہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں پہنچیں تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان پر اپنی ردا مبارک ڈال دی۔ یہ اس بات کی علامت تھی کہ وہ آپ کے لیے مخصوص ہیں۔ آپ نے ان کے سامنے اسلام پیش کیا۔ وہ مسلمان ہوگئیں اور آپ نے انھیں آزاد کر کے ان سے نکاح کر لیا (الطبری ۱: ۴: ۱۷۷۳)۔

حضرت صفیہؓ کا والد، رئیس کفار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جانی دشمنوں میں سے تھا، شوہر بھی مخالفت اسلام میں کسی سے پیچھے نہ تھا، سارا خاندان اسلام کا مد مقابل اور اس کی بیخ کنی میں پورا زور لگا چکا تھا، حضرت صفیہؓ کو ان حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کسی اچھے سلوک کی توقع نہیں ہو سکتی تھی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کے ساتھ جو سلوک کیا، وہ ان کی امید سے بہت زیادہ تھا، آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں انتہائی عزت دی اور ازواج مطہرات رضی اللہ عنھن کے زمرے میں داخل فرمایا، جس سے وہ سب مسلمانوں کی ماں بن گئیں، ان سے انتہائی حسن خلق اور یگانگت برتی گئی۔

حضرت صفیہؓ دیگر ازواج مطہراتؓ کی طرح علم و فضل کا مرکز تھیں۔ دور دور سے لوگ مسائل دریافت کرنے کے

لیے ان کی خدمت میں آتے تھے۔

محاسن اخلاق کے لحاظ سے ان کا درجہ بہت بلند تھا۔ وہ بڑی عاقلہ تھیں، حلم و بردباری اور فضیلت میں بھی ان کا چرچا تھا اور صبر و تحمل ان کے باب فضائل کا سب سے جلی عنوان تھا۔ وہ بہادری، ایثار، قناعت، صاف دلی، سادگی، سچائی، فیاضی اور سیر چشمی میں مشہور تھیں۔

مآخذ: (۱) البخاری، کتاب الصلوۃ، ب ۱۲، کتاب صلاۃ الخوف ب ٦، کتاب البیوع ب ۱۰۸ و ۲۱۱، کتاب المغازی ب ۳۸، طبع لائڈن ۱۸٦۲ء؛ (۲) مسلم: الصحیح، کتاب النکاح، ۸۴ و ۵۸ و ۸۸، قاہرہ ۱۲۹۰ھ؛ (۳) ابن ہشام: سیرۃ رسول اللہ، ص ۷٦۳، ۷٦٦، ۱۰۰۳، گوٹنگن ۱۸٦۰ء؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۴۲ تا ۴۴۴، ۴۴٦، ۴۴۸، ۴٦۷، ۵۱۵، ۵۴٦، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۸۰، ۲۹۲، ۱۹۵۷ء، قاہرہ۔

○

صَلوٰۃ: (ع)، مادہ ص ل و (بعض کے نزدیک ص ل ی)، (جمع: صلوات)، اس کے لغوی معنی ہیں دعا و تسبیح، استغفار، رحمت، ثناء، ترحّم (طلب رحم)، لفظ صلوۃ جب اللہ تعالٰی سے منسوب ہو تو اس کے معنی رحمۃ ہیں اور جب مخلوق، یعنی ملائکہ اور جن و انس سے منسوب ہو تو اس کے معنی قیام اور رکوع و سجود ہیں اور جب پرندوں اور کیڑے مکوڑوں سے نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح ہیں (لسان العرب، مفردات، النہایۃ، الفائق)۔

اصطلاحاً صلوٰۃ اس مخصوص عبادت کا نام ہے جو ارکان اسلام میں سے ہے۔ اس کو صلوٰۃ اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے اصلی معنی تعظیم ہیں اور یہ مخصوص عبادت خدا تعالٰی کی تعظیم کے لیے فرض کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں یہ لفظ تقریباً سو مرتبہ آیا ہے اور مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے: بمعنی دعا: ۹[التوبہ]: ۱۰۳؛ دعائے خیر کرنا ۳۳[الاحزاب]: ۵٦؛ رحمۃ: ۲[البقرۃ]: ۱۵۷، اللہ تعالٰی کی طرف سے مسلمانوں کے لیے صلوۃ کے معنی دعا اور رحمت کے علاوہ ان کا تزکیہ، یعنی ان کی تعظیم و تکریم، عزت افزائی اور نیک شہرت ہے (راغب: مفردات؛ روح المعانی، ۱: ۲۴۳، بار اول)۔

نماز کی فرضیت و فضیلت کا ذکر: صلوۃ اسلام کا وہ فریضہ ہے جو ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے۔ توحید کے بعد سب سے پہلا حکم جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ملا وہ نماز کا تھا۔ یہ وہ فرض ہے جو آغاز اسلام سے ادا کیا جاتا رہا اور شب معراج میں اس کی باقاعدہ فرضیت کا حکم ہوا۔ قرآن مجید میں اکثر موقعوں پر نماز کی تاکید آئی ہے، مثلاً (۲۰[طٰہٰ]: ۱۴؛ ۱۴[ابراہیم]: ۳۱)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے پوچھا گیا کون سا عمل بہترین اور افضل ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: نماز وقت مقررہ پر ادا کرنا۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث میں نماز کی اہمیت اور اس کی تاکید کے بیان کو مؤثر طریقے پر بیان کیا گیا ہے۔

نماز کی برکات: اپنی اصل حقیقت میں نماز دعا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: دعا عبادت کا مغز ہے۔ اسی لیے نماز ہجوم مصائب میں انسان کے لیے وسیلۂ اطمینان ثابت ہوتی ہے۔ انسان آزمائشوں کے وقت نماز کی برکت سے اپنی فطری گھبراہٹ اور مایوسی سے بچ نکلتا ہے۔ نماز کی ایک برکت قرآن مجید میں یہ بیان ہوئی ہے کہ یہ برائیوں اور بے حیائیوں سے روکتی ہے: (۲۹[العنکبوت]: ۴۵)۔

نماز دراصل ایک مرکزی عبادت ہے، یعنی صرف جوارح کا عمل نہیں، بلکہ ایک ایسی روحانی کیفیت ہے جس میں نماز گزار کی پوری شخصیت جذب ہو جانی چاہیے تاکہ زندگی کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق عقائد سے ہو یا عبادات سے یا معاملات سے اس کے مطابق خود بخود صحیح نتائج کی سمت نمودار ہوتا جائے۔

نماز کی ایک غایت پاکیزگی کا ذوق دوام پیدا کرنا اور پاکیزہ لوگوں میں اجتماعی نظم کی ایک صورت کی تشکیل ہے۔ تعیین اوقات کا مقصد بھی یہی ہے، کیونکہ بصورت دیگر نماز کا کوئی اجتماعی اسلوب قائم نہ ہو سکتا۔ تعیین اوقات میں جو

دوسری حکمتیں ہیں وہ اس کے علاوہ ہیں (دیکھیے سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۱۴)۔ قبلہ رخ ہونے میں بھی یہی اجتماعی مقاصد کارفرما ہیں (دیکھیے حوالہ مذکور)۔

نماز کے اخلاقی، تمدنی اور معاشرتی فوائد بے شمار ہیں۔ بقول سید سلیمان "آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ذریعے اخلاق و تمدن و معاشرت کی جتنی اصلاحیں وجود میں آئیں ان کا بڑا حصہ نماز کی بدولت حاصل ہوا۔ اسی کا اثر ہے کہ اسلام نے ایک بدوی، وحشی اور غیر متمدن ملک کو، جس کو پہننے اور اوڑھنے کا بھی سلیقہ نہ تھا، چند سال میں ادب و تہذیب کے اعلیٰ معیار پر پہنچا دیا" (سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۷۳)۔

نماز کے فوائد میں پہلی چیز ستر پوشی کا اہتمام ہے۔ نماز کے لیے لباس کی بعض خاص احتیاطیں ملحوظ رکھنا لازم ہیں۔ اس کے بعد طہارت جسمانی و مکانی ہے، جس کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ صفائی بھی اس کے ساتھ لازمی ہے، استنجا کرنا، دانتوں کو صاف کرنا، ناک اور کان کو صاف کرنا، ہاتھ منہ پاؤں کا دھونا وغیرہ امور وضو کا حصہ ہیں۔ صبح خیزی اور پابندیٔ وقت کا ذوق بھی نماز کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ سب سے زیادہ یہ ہے کہ نماز سے باقاعدگی، مستعدی اور وقار جیسے اوصاف پیدا ہوتے ہیں اور سستی اور سہل انگاری کو دور کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اجتماعی نمازوں میں صف بندی، نظم و ضبط اور اطاعت امام کے ذریعے عبادت کی سطح پر، فریضۂ جہاد کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

باجماعت نمازوں کے ذریعے الفت و محبت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور ان میں پانچ مرتبہ اپنے محلے کے افراد سے ملنے، ان کے حالات سے باخبر ہونے اور ان سے ہمدردی کرنے کا موقعہ ملتا ہے۔ اس میں اجتماعیت کا مظاہرہ بھی ہوتا ہے اور اخلاق و عادات کی تربیت بھی ہوتی ہے۔ یہ مساوات کا عملی نمونہ ہے جس میں "محمود و ایاز" ایک ہی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور وہ نظم و ضبط پیدا ہو جاتا ہے جو تفاوت کے ہر خیال کو دور کر دیتا ہے۔

شرائط نماز: نماز کے صحیح ہونے کی چند ابتدائی شرطیں ہیں: (۱) طہارت بدن و لباس و مکان و مقام؛ (۲) ستر عورت (یعنی نماز پڑھتے وقت اس حصۂ جسم کو چھپانا فرض ہے جس کا ظاہر کرنا شرعاً حرام ہے)؛ (۳) استقبال قبلہ، یعنی نماز کے وقت قبلہ (کعبہ اللہ) کی طرف رخ کرنا؛ (۴) نیت، دل میں نماز پڑھنے کا قصد کرنا (زبان سے بھی کہنا بہتر ہے)؛ (۵) تکبیر تحریمہ، یعنی نماز شروع کرتے وقت اللہ اکبر کہنا (۰ تفصیلات کے لیے دیکھیے الجزیری: کتاب الفقہ اور عبدالشکور: علم الفقہ، جلد دوم)۔

انواع الصلوٰۃ: باعتبار درجہ نماز کی چند انواع ہیں: (۱) صلوۃ مفروضہ، (الف) فرض عین مثلاً پنجگانہ نمازیں؛ (ب) فرض کفایہ، مثلاً نماز جنازہ؛ (۲) واجب نمازیں، مثلاً وتر و عیدین؛ (۳) سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ؛ (۴) نفل (تشریحات کے لیے رک بہ نافلہ)۔

اوقات نماز: فجر کا وقت صبح صادق (پو پھٹنے) سے شروع ہوتا ہے اور طلوع آفتاب تک رہتا ہے۔

ظہر: آفتاب ڈھلنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور جب تک ہر چیز کا سایہ دو مثل نہ ہو جائے ظہر کا وقت رہتا ہے۔ بعض ائمہ کے نزدیک جن میں صاحبین بھی شامل ہیں ایک مثل تک ہے۔

عصر: ظہر کے ختم ہونے کے بعد سے لے کر دھوپ میں زردی آجانے تک۔

مغرب: سورج کے غروب ہونے کے بعد سے لے کر شفق کے غائب ہونے تک۔

عشاء: شفق کے غائب ہو جانے کے وقت سے لے کر آدھی رات تک اور بعض کے نزدیک صبح صادق تک۔

توقیت کی حکمت: نمازوں کے لیے اوقات کا تعین اس لیے کیا گیا ہے کہ اول تو دنیا کا کوئی کام قید زمان سے آزاد نہیں، اس لیے ہر کام کے وقت کی تعیین مناسب، بلکہ ضروری ہے، دوم یہ کہ انسان کی فطرت اللہ تعالیٰ نے ایسی بنائی ہے کہ جس کام میں مداومت مطلوب ہوتی ہے جب تک اس کے اوقات مقرر نہ ہوں، وہ اسے باقاعدگی اور مستعدی سے انجام

نہیں دے سکتا۔ پابندی اوقات میں قدرتی تاثیر ہوتی ہے۔ معین وقت آنے پر انسان کے دل میں اپنا فرض منصبی ادا کرنے کے لیے بے اختیار توجہ، جذب اور میلان پیدا ہو جاتا ہے، سوم یہ کہ باجماعت نماز کے لیے متفرق لوگوں کا اکٹھا ہونا ضروری ہے جس کا بہترین طریق ہے یہ کہ اوقات مقرر کر دیے جائیں تاکہ سب ایک وقت میں جمع ہو سکیں، پھر اس تعین میں طبع انسانی کے میلان عبادت کے مواقع اور اوقات کا بھی خاص خیال رکھا گیا ہے اور ساعات میں تعین کے بجائے وقت کا اندازہ سورج کے طلوع و غروب سے وابستہ کر دیا ہے تاکہ ہر ملک اور ہر جگہ کے لوگ اپنے اپنے جغرافیائی حالات کے تحت نماز کا اہتمام کر سکیں۔

نماز پنجگانہ مسجد میں باجماعت ادا کرنی چاہیے۔ احادیث میں بھی اس کی بڑی تاکید آئی ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ تنہا نماز سے نماز باجماعت کا ثواب ستائیس گنا زیادہ ہے۔ ائمہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فرض عین ہے، اگرچہ نماز کے صحیح ہونے کی شرط نہیں۔ امام شافعیؒ کے بعض متبعین اسے فرض کفایہ کہتے ہیں اور حنفیہ میں سے ابو جعفر الطحاوی کا بھی یہی مسلک ہے، مالکیوں میں سے بعض کے نزدیک سنت مؤکدہ اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ احناف میں سے علامہ ابن الہمام، حلبی اور صاحب بحر الرائق کے نزدیک واجب، اور احناف کے دوسرے فقہا کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، مگر واجب کے حکم میں، اس حد تک کہ اگر کسی شہر میں لوگ جماعت چھوڑ دیں اور کہنے سے بھی اختیار نہ کریں تو ان سے لڑنا درست ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ، ۲: ۷۷، الجزیری: کتاب الفقہ، ۱: ۴۰۵ ببعد)۔ عورت عورتوں کو نماز پڑھا سکتی ہے، لیکن وہ پہلی صف کے درمیان میں کھڑی ہو، صف سے آگے نہیں۔ عورتوں کو مسجد میں نماز پڑھنے کے لیے جانا ضروری نہیں، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جمعہ اور عیدین کے لیے اجازت دی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ، ۲: ۹۱ ببعد)۔

قبلہ: پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قبلہ شرائط صحت صلوٰۃ میں سے ہے بموجب ارشاد خداوندی (۲ البقرۃ: ۱۴۹) یعنی نماز کے لیے اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کر لیا کرو۔ خاص حالات میں جن میں قبلے کا تعین مشکل ہو، یہ شرط ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

طریق نماز: نماز ادا کرنے کا طریق یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا پہلے وضو [رک بآں] کرے۔ اگر کسی عذر کی بنا پر وضو نہیں کر سکتا تو تیمم [رک بآں] کر لے، پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو اور اپنی نیت کرے، دونوں ہاتھ کانوں کی لو یا کندھوں تک اٹھائے اور ہتھیلیاں قبلہ کی طرف کر لے، تکبیر تحریمہ، یعنی اللہ اکبر کہہ کر دونوں ہاتھ ناف کے نیچے باندھ لے، اہل حدیث سینے پر ہاتھ باندھتے ہیں، اس کے بعد ثناء و تعوذ اور بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھ کر سورۃ الفاتحہ [رک بآں] پڑھے۔ سورۃ الفاتحہ کے بعد قرآن مجید کی کوئی سورت چھوٹی یا بڑی یا کم سے کم تین آیات ہی پڑھ لے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن مجید کی کم از کم ایک آیت پڑھنا فرض ہے، خواہ بڑی آیت ہو یا چھوٹی۔ صاحبین کے نزدیک بڑی ایک آیت اور چھوٹی تین آیتوں کا پڑھنا فرض ہے (علم الفقہ، ۲: ۵۸)، پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں چلا جائے اور حالت رکوع میں تسبیح پڑھے، جب اطمینان سے رکوع کر چکے تو تسمیع، یعنی سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ (= اللہ تعالیٰ نے اس کی بات سن لی جس نے اس کی تعریف بیان کی) کہہ کر پوری طرح سیدھا کھڑا ہو جائے اور ہاتھ سیدھے چھوڑ کر تحمید پڑھے، یعنی رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ۔ شوافع، حنابلہ اور اہل حدیث رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر سجدۂ رکّ بآں میں چلا جائے اور پہلے گھٹنے زمین پر رکھے۔ سجدے کی حالت میں بھی تسبیح پڑھے۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر اس طرح بیٹھ جائے کہ اس کی بائیں ٹانگ تہہ ہو کر اس کے سرین کے نیچے آ جائے اور پاؤں لیٹا ہوا ہو اور دائیں ٹانگ بھی تہہ کی ہوئی ہو، مگر اس کا پاؤں اس طرح کھڑا ہو کہ انگلیاں قبلہ رخ ہوں۔ بیٹھے ہوئے ہونے کی حالت میں ہاتھ کی انگلیوں کو کھلا رکھ کر ہاتھ اپنی رانوں پر رکھ لے، اس کے بعد پھر اللہ اکبر کہہ کر پہلے کی

طرح دوبارہ سجدے میں چلا جائے اور پہلے سجدے کی طرح سجدے کی تسبیح پڑھ کر پھر اللہ اکبر کہہ کر اسی طرح کھڑا ہو جائے، جیسے پہلے کھڑا تھا اور اٹھنے میں گھٹنے اور ہاتھ بالترتیب اٹھائے۔ یہ ایک رکعت ہوئی۔ اس کے بعد اسی طریقے پر دوسری رکعت ادا کرے، یہ دوسری رکعت صرف سورۃ الفاتحہ سے شروع کرے اور دوسری رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد اسی طرح بیٹھ جائے، جس طرح دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھا تھا اور تشہد پڑھے، اس کے بعد پہلے دائیں طرف پھر بائیں طرف منہ کر کے السلام علیکم و رحمۃ اللہ کہے۔ اس طرح اس کی دو رکعت والی نماز ختم ہو جاتی ہے، لیکن اگر نماز کی تین رکعتیں پڑھنی ہوں تو دوسری رکعت میں صرف تشہد پڑھنے کے بعد اللہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے اور تیسری رکعت کے قیام میں صرف سورۃ الفاتحہ پڑھے اور رکوع اور سجدوں سے فارغ ہو کر تشہد، درود اور دعائیں پڑھے، پھر سلام پھیر کر نماز ختم کر دے۔ اگر نماز کی چار رکعتیں پڑھنی ہیں تو پہلی دو رکعتیں پڑھ کر بیٹھ جائے اور تشہد پڑھنے کے بعد اللہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے۔ تیسری اور چوتھی رکعت کے قیام میں صرف سورۃ الفاتحہ پڑھے اور تیسری رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد بیٹھے اور تشہد، درود اور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک رکوع سے سر اٹھاتے اور دوسرے سجدے کے بعد اوپر اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا مسنون ہے۔ احناف کے نزدیک ان مواقع پر رفع یدین مسنون نہیں، وہ صرف ایک مرتبہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ کہتے ہوے رفع یدین کرتے ہیں۔

اقامت [رک بآں] کے وقت مقتدی صفیں درست کر لیں۔ آگے پیچھے نہ کھڑے ہوں، بلکہ ایک دوسرے کے پاؤں اور کندھے ملے ہوے ہوں۔ اسے تسویۃ الصفوف کہتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ارشاد کے مطابق صفوں کو درست کرنا اقامت صلوۃ میں شامل ہے۔

قصر: جب انسان سفر میں ہو تو اس حالت میں اسلام نے نماز کو مختصر کرنے کی رعایت عطا کی ہے، شرائط و تفاصیل کے لیے [رک بہ قصر]

پانچ فرض نمازوں کے علاوہ کچھ اور نمازیں بھی ضروری ہیں:

نماز جمعہ: اس نماز کی بڑی تاکید اور فضیلت آئی ہے۔ اس نماز کے لیے قرآن مجید میں صریح حکم آیا ہے [رک بہ الجمعہ (یوم)]، نیز دیکھیے کتب فقہ۔

عیدین کی نماز: [رک بہ عید، عید الفطر، عید الاضحیٰ]

نماز تہجد: تہجد کے معنی ہیں سو کر بیدار ہونا۔ یہ نماز چونکہ رات کے آخری نصف حصے میں صبح صادق سے پہلے پڑھی جاتی ہے اس لیے اسے تہجد [رک بآں] کہتے ہیں۔

نماز تراویح: یہ نماز رمضان کے مہینے میں پڑھی جاتی ہے اور اس کا وقت نماز عشا کے بعد سے طلوع فجر تک ہے [رک بہ تراویح، صوم]

نماز استخارہ: استخارہ [رک بآں] کے معنی ہیں خیر طلب کرنا اور بھلائی چاہنا۔ جب کوئی اہم کام شروع کرنا ہو تو اس سے پہلے نماز استخارہ پڑھنی چاہیے۔

نماز استسقاء: قحط سالی کے وقت جب کہ بارشیں موقع اور ضرورت کے مطابق نہ ہوں تو چاہیے کہ لوگ باہر کھلے میدان میں جائیں اور طریقہ مسنونہ کے مطابق نماز پڑھیں [رک بہ استسقاء] (تفصیل کے لیے نیز دیکھیے صلوۃ بذیل مادہ در ۲ آ)۔

پانچ فرض نمازوں کی رکعات یہ ہیں: (۱) فجر: دو سنتیں، دو فرض علی الترتیب، (۲) ظہر: چار سنتیں، چار فرض، پھر دو رکعتیں سنت مؤکدہ علی الترتیب (آخر میں دو نفلوں کو بھی پسندیدہ سمجھا جاتا ہے)۔ (جمعہ کی رکعتوں کے لیے [رک بہ جمعہ])، (۳) عصر: چار فرض، (عصر کے وقت کوئی سنت مؤکدہ نہیں۔ البتہ فرضوں سے پہلے چار رکعتیں ایک سلام سے مستحب ہیں)، (۴) مغرب: تین فرض، دو سنتیں علی الترتیب (دو نفل آخر میں عام طور پر پسندیدہ ہیں)؛ (۵) عشاء: چار سنت، چار فرض، دو سنتیں اور تین وتر [رک بآں] علی الترتیب (وتر کے بعد دو نفل بھی مستحب ہیں)۔ وتر میں دعاے قنوت [رک بآں] پڑھی جاتی ہے۔

نماز کے متفرق مسائل میں ایک مسئلہ قضا کا بھی ہے۔ قضا کے معنی ہیں کسی عذر سے نماز کا اصلی وقت سے فوت ہو جانا۔ بے عذر نماز کو فوت کر دینا گناہ کبیرہ ہے۔ جو نماز کسی عذر سے فوت ہو جائے اس کے بارے میں تلافی مافات ضروری ہے۔ فرض کی قضا فرض ہے اور واجب کی قضا واجب ہے۔ سنن مؤکدہ وغیرہ یا کسی نفل کی قضا نہیں ہو سکتی.

نماز کی دینی اور اجتماعی اہمیت کا اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس شخص کو میدان جنگ کی قیادت سپرد فرماتے جو نماز میں مسلمانوں کی امامت کے لائق ہوتا، نماز جمعہ پڑھا سکتا اور خطبہ دے سکتا.

یہ انداز فکر اور طرز عمل صدیوں تک اسلامی معاشرے میں جاری رہا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے واضح الفاظ میں فرما دیا تھا کہ نماز دین کا ستون ہے اور اسلام کے نزدیک قیام حکومت کا مقصد قیام دین اور قیام عدل اجتماعی ہے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابن تیمیہ: السیاسۃ الشرعیہ، بیروت ۱۹۶۶ء).

مآخذ : صلوۃ سے متعلقہ آیات قرآنی (بمدد اشاریہ) کے لیے تفاسیر، بالخصوص (۱) الطبری، و دیگر تفاسیر بذیل آیات متعلقہ کتب احادیث، بمدد معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی؛ (۲) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ (اردو تراجم بھی موجود ہیں)؛ (۳) عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، جلد دوم، دیو بند؛ (۴) محمد ابراہیم میر سیالکوٹی: صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، امرتسر؛ (۵) محمد عاصم: فقہ السنہ، جلد اول، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۶) حکیم محمد صادق: صلوۃ الرسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، (اردو میں صلوۃ پر اور بھی بہت سی کتابیں موجود ہیں)؛ (۷) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، جلد پنجم؛ (۸) الغزالی: احیاء علوم الدین.

○

صُوْرَۃٌ : رکّ بہ فن (در آآآ، بذیل مادہ) تصویر.

○

صَوْم : یا صِیَام (ع)، یہ مادہ ص و م سے مصدر ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز سے رکنا اور اسے چھوڑ دینا (لسان العرب، تاج العروس)۔ چنانچہ عربی روز مرہ میں صامت کو بھی صائم کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ ترک کلام کرتا ہے، ایسے گھوڑے کو بھی صائم کہہ دیا جاتا ہے جو چارہ کھانا چھوڑ دیتا ہے۔ لسان میں آیا ہے کہ لغوی اعتبار سے کھانے، بولنے اور چلنے پھرنے سے باز رہنے والے کو صائم کہا جاتا ہے۔ اصطلاح شریعت میں اس کا مطلب یہ ہے: کسی ایسے شخص کا جو احکام شریعت کا مکلف ہو طلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزے کی نیت اور اللہ تعالی کی خوشنودی کے لیے ارادۃً کھانے، پینے، نکاح اور ہر قسم کی لغویات سے مجتنب رہنا (مفردات)۔ صوم اسلام کا چوتھا رکن [رکّ بہ اسلام] ہے۔ صوم کے مقاصد میں ایک یہ بھی ہے کہ انسان اپنے نفس پر حاکم ہو کر پاکیزگی کے اعلی مقام تک پہنچ جائے۔ روزے کی فرضیت کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، (۲ [البقرۃ]: ۱۸۳ تا ۱۸۵).

قرآن حکیم سے معلوم ہوتا ہے کہ روزے کے تین بڑے مقصد ہیں: (۱) تقوی؛ (۲) خدا کی تکبیر و تعظیم کا جذبہ پیدا کرنا اور (۳) خدا کا شکر ادا کرنا۔ روزے کی سب حکمتیں اور فضیلتیں اسی کے گرد گھومتی ہیں۔ اس سلسلے میں احادیث کے علاوہ فقہا اور علمائے کبار نے صوم کے اسرار پر بہت کچھ لکھا ہے (دیکھیے عبدالشکور: چہل حدیث صوم، در علم الفقہ، ج ۳؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ).

احادیث میں روزے (صوم) کے بڑے فضائل بیان ہوئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: یعنی جب ماہ رمضان شروع ہوتا ہے تو رحمت (یا بروایت دیگر جنت) کے دروازے کھل جاتے ہیں (مشکواۃ المصابیح، کتاب الصوم، حدیث عدد ۱)، جس شخص نے ایمان اور حصول ثواب کے لیے رمضان کے روزے رکھے، اس کے گزشتہ گناہ سارے معاف ہوگئے، (حوالۂ سابق، حدیث عدد ۳۳).

نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رمضان کے مہینے کو عید کا مہینہ کہا کرتے تھے (البخاری)۔ غرض اس طرح کی بہت سی فضیلتیں حدیثوں میں بیان ہوئی ہیں.

روزے کے ترک پر بہت وعید آئی ہے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص رمضان میں بلا عذر شرعی ایک دن بھی روزہ نہ رکھے تو اس روزے کے بدلے اگر تمام عمر روزے رکھے تو کافی نہ ہوگا" (الترمذی)۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ جو شخص ماہ رمضان میں گناہوں کی معافی حاصل نہ کر سکے، وہ اللہ کی رحمت سے محروم اور دور ہوگیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نزول قرآن سے پہلے غار حرا میں رمضان کے مہینے میں مصروف عبادت تھے (مسلم: کتاب الایمان) کہ اس دوران میں نزول قرآن کا آغاز ہوا۔

عبادات میں یکسوئی کے لیے بھی صوم مفید ہے۔ جب انسان کا معدہ ہضم کے فتور سے محفوظ اور دل و دماغ تبخیر سے پاک ہو تو یہ چیز روحانی یکسوئی اور صفائی کے لیے اکسیر کا حکم رکھتی ہے۔ روزے کے دوران میں دن بھر کی بھوک ہمارے گرم اور مشتعل قوی کو ٹھنڈا کرنے کا کام دیتی ہے۔ اس طرح روزہ دراصل ایک روحانی تربیت ہے۔

فرضیت: اسلام میں روزے ماہ شعبان ۲ ہجری میں مدینہ منورہ میں فرض ہوے اور ان کے لیے رمضان کا مہینا مخصوص کیا گیا۔ اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنے طور پر مختلف دنوں میں نفلی روزے رکھا کرتے تھے۔ ماہ رمضان میں روزے رکھنے کا حکم قرآن مجید میں موجود ہے۔

صیام کے لیے قمری مہینے کے انتخاب کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قمری مہینا موسموں کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس طرح تمام موسموں کے فوائد اور مضرتوں میں ساری دنیا برابر کی شریک رہتی ہے۔ نیز یہ قمری مہینا اسلام کی عالمگیر تعلیم کی روح کا آئینہ دار ہے۔ پھر اگر ایک خاص مہینا مقرر نہ کر دیا جاتا تو امت تنظیم کی روح سے محروم رہ جاتی۔ یہ خاص مہینے کے تعین ہی کا نتیجہ ہے کہ اس کی آمد کے ساتھ ہی تمام دنیاے اسلام ایک سرے سے دوسرے سرے تک مصروف عبادت ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں جب یہ عبادات اجتماعی صورت میں ادا کی جاتی ہے تو اللہ تعالی کی رحمتوں کا خاص نزول ہوتا ہے۔

روزے کا وقت: قرآن مجید (۲[البقرۃ]: ۱۸۷) میں وقت کی حد بندی کر دی گئی ہے (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ) روزے کے سلسلے میں سحری اور افطار کے خاص آداب ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: میری امت ہمیشہ بھلائی پر رہے گی جب تک سحری تاخیر سے اور افطار بلا تاخیر کرتی رہے گی۔

رؤیت ہلال کے کچھ احکام ہیں۔ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہے کہ تم چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔ اگر تمھارے ہاں مطلع ابر آلود ہو تو تیس دن پورے کر لو (البخاری)۔ اس سلسلے میں شہادت کی بھی بعض شرطیں ہیں (دیکھیے کتب حدیث و فقہ)۔ رویت ہلال کے لیے عینی شہادت اگرچہ بنیادی شرط ہے، مگر جدید زمانے میں اطلاع و اخبار کے ذرائع اتنے وسیع ہو گئے ہیں کہ نئے زمانے کے علما کی راے میں عینی شہادت کی بنا پر حاصل کی ہوئی خبر ریڈیو، ٹیلیفون اور ٹیلی ویژن کے ذریعے قابل اعتبار سمجھی گئی ہے، لیکن تار اور خط کے بارے میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جن علاقوں کا مطلع ایک ہو وہاں دو یا دو سے زیادہ ثقہ آدمیوں کی گواہی پر روزہ رکھا یا افطار کیا جاسکتا ہے (دیکھیے کتب فقہ)۔

روزوں سے بربناے عذر کئی لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ نیز مسافر اور بیمار کو رخصت عطا فرمائی ہے۔ جن لوگوں کو رخصت عطا کی گئی ہے انھیں چاہیے کہ بیماری کے رفع اور سفر کے ختم ہو جانے کے بعد روزے قضا کریں۔ ایسا ضعیف شخص جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا یا ایسا بیمار و معذور جسے روزہ رکھنے سے شدید بیمار ہوجانے یا مرجانے کا خطرہ ہو تو وہ فدیہ ادا کر دے، یعنی وہ کسی روزہ دار مسکین کو مہینا بھر صبح و شام کھانا کھلا دے اور اگر مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد جسمانی طاقت اجازت دے تو بعد میں قضا بھی کرے۔

روزے کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں: (۱) مسلمان ہونا؛ (۲) عورتوں کا حیض و نفاس سے پاک ہونا اور (۳) دل سے روزے کا قصد کرنا۔ روزے کے نواقض بھی ہیں۔ چونکہ روزے کے دوران اکل و شرب اور جنسی عمل کا ترک کرنا

فرض ہے اس لیے ان میں سے کسی کا ارتکاب روزے کو فاسد کر دیتا ہے۔

اسلام میں روزہ ان تمام عاقل بالغ مردوں اور عورتوں پر فرض ہے جو جسمانی طور پر اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ بچوں پر روزے فرض نہیں، لیکن اہل اسلام میں بطور ترغیب و تربیت ان بچوں سے روزے رکھوائے جاتے ہیں جو اس کی طاقت رکھتے ہیں (دیکھیے البخاری: الصحیح، کتاب الصوم، باب صوم الصبیان)۔

ماہ رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں ایک با برکت رات (اکثر کے خیال میں ستائیس رمضان اور بقول علمائے شیعہ تیئس کو) آتی ہے جسے لیلۃ القدر کہتے ہیں جس کی فضیلت قرآن مجید میں آئی ہے: لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (۹۷ [القدر] ۳) یعنی شب قدر ہزار مہینوں سے بہتر ہے۔ اس رات بڑے خشوع سے عبادت کی جاتی ہے اور اللہ تعالی سے خیر و برکت طلب کی جاتی ہے۔ رمضان میں ایک خاص نماز تراویح [رک بآں] بھی ہے، جس میں اکثر مکمل قرآن مجید پڑھنے اور سننے کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ اس سے حفظ قرآن کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ نماز تراویح عام طور پر عشا کی نماز کے فرض ادا کرنے کے بعد با جماعت ادا کی جاتی ہے۔ احناف کے نزدیک اس کی بیس رکعتیں ہیں اور اہل حدیث آٹھ رکعتیں پڑھتے ہیں۔ احادیث میں نماز تراویح کی بڑی فضیلت آئی ہے۔ شیعہ حضرات کے نزدیک تراویح ثابت نہیں۔ شوال کا چاند نظر آجانے کے بعد روزے ختم ہو جاتے ہیں اور دوسری صبح عیدالفطر [رک بآں] ہوتی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں درج ہیں۔ مزید کتابوں کے لیے [رک بہ صلوۃ]

(

☆☆☆☆

☆☆

☆

ط

طَالُوت : بنی اسرائیل کے پہلے بادشاہ کو تورات میں شاؤل کہا گیا اور قرآن مجید میں طالوت' (۲[البقرہ]: ۲۴۸-۲۵۰).

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد یشوع بن نون بنی اسرائیل کے قائد و رہنما بنے۔ ان کے بعد قاضیوں کا عہد آتا ہے' اس زمانے میں فلستیوں سے لڑائیاں ہوئیں۔ تقریباً پونے دو سو سال اسی طرح گزر گئے۔ مگر ان میں کوئی مرکزی نظام نہ تھا' جو مخالفین کے مقابلے کے لیے ضروری تھا' چنانچہ سموئیل نبی کے زمانے میں شاؤل (طالوت)' کو بنی اسرائیل کا بادشاہ بنایا گیا۔ اس نے فلستیوں کو شکست دے کر تابوت سکینہ واپس لیا۔ فلستیوں کا مشہور سردار جالوت نامی پہلوان تھا' جسے ایک نوجوان گڈریے نے دعوت مبارزت دے کر قتل کیا۔ یہ نوجوان حضرت داؤدؑ تھے۔

وجہ تسمیہ: کتاب سموئیل میں لکھا ہے کہ بن یامین کے قبیلے کا ایک شخص جس کا نام قیس بن ابی ایل ... تھا۔ اس کا ایک جوان اور خوبصورت بیٹا تھا' جس کا نام شاؤل تھا۔ وہ اتنا قد آور تھا کہ لوگ اس کے کندھے تک آتے تھے (سموئیل اول'۹/۲-۱).

طالوت نام کی تشریح ثعلبی نے بلند قامتی سے کی ہے اور یہی بات درست ہے۔

مستشرقین کا یہ خیال کہ شاؤل قرآن مجید میں بصورت طالوت آیا ہے (آرتھر جیفرے) درست نہیں ہے اور یہ بات بھی درست نہیں کہ جالوت سے ہم آہنگ کرنے کے لیے ذاتی نام آیا ہے (گولڈ تسیہر Goldziher)۔ طالوت ذاتی نام نہیں بلکہ متداول و مشہور خطاب ہے جس کے معنی بلند قامت ہیں۔

اسلامی روایات: قرآن کریم (۲[البقرہ]: ۲۴۸-۲۵۰) میں حضرت طالوت کی بطور بادشاہ تعیناتی اور جالوت کے لشکر سے مقابلے کا واقعہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ براءؓ بن عازب فرماتے ہیں: ہم صحابہ رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم آپس میں بات چیت کرتے تھے کہ اصحاب بدر کی تعداد' اصحاب طالوت کے برابر ہے (البخاری' کتاب المغازی) طالوت کے بارے میں بعض مفسرین نے اسرائیلیات پر انحصار کیا ہے جو درست نہیں ہے۔

اسرائیلیات کا یہ مواد بائبل کی کتاب سموئیل پر مبنی ہے۔ عصر حاضر میں ثابت ہو گیا ہے کہ یہ کتاب محرف و مبدل ہے۔ واقعات میں تقدیم و تاخیر بھی ہے (Peaks bible Commentary' 280e)۔ تورات میں ہے کہ پانی والی آزمائش شاؤل سے دو سو سال پہلے قاضی القضاۃ جدعون نے لی تھی (قاضیون'۸-۴/۷)۔ مستشرقین معترض ہیں کہ قرآن مجید میں یہ آزمائش طالوت (شاؤل) کی طرف منسوب ہوئی ہے' مگر علما اب تسلیم کرتے ہیں کہ بعض واقعات جو شاؤل کو پیش آئے' بائبل میں بنی اسرائیل کے قاضیون پر چسپاں کر دیے گئے (پیکس بائبل کمنٹری' اس طرح قاضیون اور سموئیل کے دو صحیفے) بائبل میں گڈ مڈ ہو گئے۔ اندریں صورت علما کا اعتراض مروجہ تورات پر ہونا چاہیے نہ کہ قرآن مجید پر۔

کتب تفسیر میں طالوت کے نام کے سلسلے میں بتایا گیا ہے کہ اس زمانے میں آئندہ بادشاہ کی پہچان اس کے قد سے ہوتی تھی (ثعلبی)۔ پیغمبر سموئیل نے شناخت کا معیار بتا دیا' لیکن بنی اسرائیل میں سے کوئی شخص' طالوت کے سوا اتنا لمبا نہ تھا' لہٰذا انہی کا انتخاب عمل میں آیا۔ اس بات کی تائید کے لیے کہ ان کا انتخاب درست ہے' ایک معجزہ بھی ہوا' جو یہ تھا۔ کہ تیل ابلنے لگا تھا۔ طبری کی تفسیر میں دوسری نشانی یعنی الہام کا ذکر ہے۔ قرآن مجید میں اس کی نشانی کے طور پر تابوت سکینہ واپس مل

جانے کا ذکر ہے طالوت کی اہلیت کے ثبوت میں تابوت کی نشانی کے متعلق روایات میں حیرت انگیز باتیں مذکور ہیں۔

طالوت اور داؤد کے باہمی تعلقات کا ذکر اسرائیلی روایات میں تفصیل سے آتا ہے۔ طالوت نے وعدہ کیا تھا کہ جو شخص جالوت کو قتل کرے گا، وہ اپنی بیٹی اس کے ساتھ بیاہ دے گا اور سلطنت کا تیسرا حصہ اس کے حوالے کر دے گا۔ چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ اعزاز حاصل کر لیا۔ مگر اس قصے کے متعلق یہودیوں کی اسرائیلیات کو علما نے کبھی صحیح تسلیم نہیں کیا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

طاہر شاہ دکنی حسینی : ایران کا ایک مذہبی عالم اور صاحب سیاست شخص ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء میں ہندوستان آیا اور احمد نگر کے سلطان برہان نظام شاہ (۱۵۰۸ تا ۱۵۵۳ء) کے محکمۂ سیاسی میں ملازم ہو گیا۔ یہیں ۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء اور ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء کے مابین کسی سال اس کا انتقال ہوا۔ اس نے متعدد فاضلانہ تصانیف چھوڑیں اور چند نظمیں بھی، لیکن اب اس کی صرف ایک کتاب علم انشا پر باقی ہے، یعنی مثالی خطوط کا ایک مجموعہ۔

اسے غیر معمولی کامیابی یہ حاصل ہوئی کہ اس نے برہان نظام شاہ کو، جو سنّی المذہب تھا، شیعہ اثنا عشری فرقے میں داخل کر لیا اور اس پر طرّہ یہ کہ ۱۵۳۷ء میں شاہ نے اعلان کر دیا کہ ریاست کا سرکاری مذہب بھی یہی ہوگا۔

ابھی ماضی قریب میں بدخشان میں بعض دستاویزی شہادتیں اس قسم کی ملی ہیں جن سے طاہر شاہ کی زندگی کے بعض غیر متوقع حالات روشن ہوے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پیرو اسے نزاری اسمٰعیلی امام اور الموت کے اماموں کا جائز وارث سمجھتے تھے [رکّ بہ اسمعیلیہ]۔

لیکن نزاری اسمعیلیوں کی اکثریت اس سلسلے کو خارج از مذہب قرار دیتی ہے۔ بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ عہد اورنگ زیب کے کچھ بعد ختم ہوگیا۔

اس فرقے کی روایات کے مطابق الموت کا آخری امام رکن الدین خورشاہ تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا شمس الدین محمد اس کا جانشین ہوا۔ اس کی جانشینی مؤمن شاہ کو ملی۔ یہ شخص غالباً چودھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں گزرا ہے۔ خورشاہ کے بعد کے "اماموں" کے نام علی الترتیب یہ ہیں: شمس الدین محمد ثانی، علاء الدّین مؤمن شاہ ثانی، عزالدین شاہ طاہر اوّل، رضی الدین محمد، عزالدین طاہر ثانی، رضی الدّین علی اور شاہ طاہر دکنی، جو اس مقالے کا عنوان ہے۔

ہمیں نہ تو یہ معلوم ہے کہ اس سلسلے کا انجام کیا ہوا، اور نہ یہ کہ اس سلسلے کے لوگ اب بھی ہندوستان میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، اس وقت احمد نگر، بیجاپور اور گلبرگہ میں اس "بزرگ" کی کوئی یادگار باقی نہیں اور بظاہر اس کے پیرو اب ہندوستان میں موجود نہیں، لیکن ان لوگوں کی تعداد شام کی بستیوں، مصیاف اور قدموس میں چار ہزار کے قریب ہے۔ ان بستیوں کے قرب و جوار میں بھی ان کی کچھ جھونپڑیاں ہیں۔

پہلے تو شام کے تمام اسمٰعیلی، نزاریوں کی اسی شاخ سے تعلق رکھتے تھے، لیکن پون صدی سے ان لوگوں کی اکثریت نے دوسری شاخ سے وابستگی اختیار کر لی ہے۔

اس فرقے کی تعلیمات "متعلیون" اور ایران کے "نزاریوں" کے سلسلہ تعلیمات کی ایک اہم درمیانی کڑی ہے۔ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۲۰ء میں نصیریوں سے ان کی جنگیں ہوئیں، جن میں ان کی مذہبی کتابیں تقریباً سب کی سب ضائع ہوگئیں۔ بظاہر صرف ایک کتاب لمعات الطاہرین بچی، جو ہندوستان میں موجود ہے۔ یہ نظم کی ایک ضخیم تصنیف ہے۔ اس میں صوفیانہ اور اثنا عشری مصطلحات کے پردے میں ان کی اپنی تعلیمات مضمر ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صدیوں پہلے دریاے جیحون کے بالائی علاقے میں اس فرقے کی بڑی تعداد موجود تھی، لیکن اس وقت فارسی زبان میں ان کے متعلق صرف ایک مختصر سی تالیف باقی ہے، یعنی علی قندوزی: ارشاد الطالبین، جو ۹۲۴ھ/۱۵۱۸ء میں لکھی گئی تھی۔

مآخذ : رکّ بہ اسمٰعیلیہ نزاریہ۔ کے ماخذ۔

○

الطبری : ابو جعفر محمد بن جریر، ایک عرب

مورخ، ۲۲۴ھ کے اواخر یا ۲۲۵ھ/۸۳۹ء میں صوبہ طبرستان کے پایۂ تخت آمل میں پیدا ہوئے۔ انہیں بہت ہی چھوٹی عمر میں لکھنے پڑھنے کا شوق پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن ہی میں پائی۔ ان کے والد ایک کھاتے پیتے آدمی تھے، اسی خوشحالی سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے اسلامی دنیا کے علمی مراکز کا دورہ کیا۔ علاقہ رے اور گرد و نواح کی سیر و سیاحت کرنے کے بعد وہ بغداد پہنچے، جہاں ان کا خیال تھا کہ وہ امام احمد بن حنبلؒ سے کسب علم کریں گے، لیکن یہاں آئے ہوئے کچھ زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ امام صاحب کا انتقال ہو گیا۔ بصرے اور کوفے میں چند روزہ قیام کے بعد وہ بغداد واپس آ گئے، جہاں کچھ دیر ان کا قیام رہا۔ پھر وہ مصر کو روانہ ہوئے، لیکن ملک شام کے شہروں میں علم حدیث حاصل کرنے کے لیے کچھ مدت تک ٹھیر گئے۔ ابن عساکر کے نزدیک وہ ۸۷۶۔۸۷۷ء میں مصر میں مقیم تھے، لیکن یاقوت کی رائے ہے کہ مصر میں وہ پہلی دفعہ ۸۶۷ء میں گئے اور اس کے بعد ملک شام میں ۸۶۹۔۸۷۰ء میں وارد ہوئے۔ آخر وہ بغداد واپس آ گئے اور اپنی وفات، یعنی ۹۲۳ء تک، سوا طبرستان کے دو سفروں کے، برابر وہیں مقیم رہے۔ طبرستان کا دوسرا سفر ۹۰۲۔۹۰۳ء میں پیش آیا۔

الطبری عالمانہ مزاج اور اعلیٰ کردار کے مالک تھے۔ اپنی عمر کے ابتدائی ایام میں انہوں نے عرب اور اسلام کی روایات کے سلسلے میں مواد جمع کرنے کی انتہائی کوشش کی اور عمر کا باقی حصہ تعلیم و تعلم اور تصنیف و تالیف میں گزارا۔ اگرچہ ان کی مالی حیثیت معمولی تھی، پھر بھی انہوں نے مالی مفاد کو ہمیشہ نظر انداز کیا اور جلیل القدر اور منفعت بخش مناصب قبول کرنے سے برابر انکار کرتے رہے۔ اس طرح انہیں ہمہ گیر اور سیر حاصل ادبی خدمت کرنے کا موقع مل گیا، جس میں وہ ہمہ تن مشغول رہے۔ اپنے خاص مضامین، مثلاً علم تاریخ، علم فقہ، علم قراءت اور علم تفسیر القرآن کے علاوہ انہوں نے علم عروض، علم اللغہ، صرف و نحو، علم الاخلاق، بلکہ ریاضیات اور علم طب کی طرف بھی گہری توجہ کی۔ مصر سے واپس آنے کے بعد دس سال تک وہ شافعی مذہب کے پیرو رہے، پھر اپنا ایک الگ دبستان قائم کیا، جس کے پیرو اپنے آپ کو ان کے والد کی نسبت سے جریریہ کہتے تھے۔ چونکہ اعتقادات میں شافعی مذہب سے اختلاف اتنا نہ تھا، جتنا کہ عمل میں، اس لیے یہ تحریک نسبتاً جلد فراموش ہو گئی، البتہ امام احمد بن حنبل کے مذہب سے ان کا اختلاف زیادہ بنیادی تھا۔ الطبری امام صاحب موصوف کو حدیث کا امام تو مانتے تھے، لیکن فقہ کے متعلق وہ ان کے اعتقادات کے چنداں قائل نہ تھے، اس لیے وہ حنبلیوں کی ناراضی کا نشانہ بن گئے۔ کہتے ہیں کہ حنبلیوں کی ان سے ناراضی کی خاص وجہ قرآن مجید کی سترھویں سورۃ بنی اسرائیل کی آیۃ ۸۱ کی تفسیر سے متعلق تھی۔ یہ دشمنی اس قدر بڑھی کہ انہیں اپنی حفاظت کے لیے اور مشتعل ہجوم کے غصے سے بچنے کی خاطر اپنے مکان میں بند ہو کر رہنا پڑا اور جب تک محکمہ پولیس نے ان کی جان کی حفاظت کے لیے سخت کاروائی نہ کی انہیں امن نصیب نہ ہو سکا۔ ان کے دشمنوں نے ان کے خلاف ملحدانہ رجحانات کا بے بنیاد الزام لگا کر بھی انہیں قانونی ذرائع سے نقصان پہنچانے کی کوشش کی۔

الطبری کی تصانیف کسی طرح بھی مکمل طور پر ہم تک نہیں پہنچیں، مثلاً ان کی وہ تحریریں ہمیشہ کے لیے گم ہو چکی ہیں جن میں انہوں نے اپنے جدید دبستان کے بنیادی اصول بیان کیے تھے، البتہ ان کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن محفوظ رہ گئی ہے۔ اس تصنیف میں انہوں نے تفسیر کے متعلق وہ تمام قدیم مواد جمع کر دیا ہے جس سے بعد کے مفسرین استفادہ کرتے رہے اور مغربی علما کے لیے یہ تفسیر اب بھی تاریخی اور تنقیدی معلومات کا بے بہا خزانہ ہے۔ جو احادیث الطبری نے خود جمع کی ہیں ان کی تشریح زیادہ تر لسانیاتی (لغات اور صرف و نحو) کے پہلو سے کی گئی ہے۔ انہوں نے ان شرائع و عقائد پر بھی، جن کا استنباط قرآن کریم سے ہوتا ہے، بحث کی ہے اور بعض جگہ تاریخی تنقید پر انحصار کیے بغیر اپنی آزادانہ رائے کا اظہار بھی کر دیا ہے۔

الطبری کی ایک جلیل القدر تصنیف تاریخ عالم یعنی تاریخ الرسل و الملوک ہے، جس کا لائڈن ایڈیشن اس ضخیم

تصنیف کی تلخیص ہے جو تلخیص ہونے پر بھی ساڑھے بارہ جلدوں میں ختم ہوئی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ پوری کتاب اس ایڈیشن سے کوئی دس گنا زیادہ ضخیم تھی۔ یہ تلخیص بھی مکمل نہیں ہے، کیونکہ جگہ جگہ ان عبارتوں کا اضافہ کرنا پڑا ہے جو الطبری کی تاریخ عالم سے استفادہ کرنے والے متاخر مصنفین کے ہاں پائی جاتی ہیں۔ ۹۶۳ء میں سامانی ابو علی محمد البلعمی کے حکم سے الطبری کی تاریخ کا فارسی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اس ترجمے میں، خصوصاً قدیم تر زمانے کے سلسلے میں، بہت کچھ تلخیص اور دوسرے مآخذ سے اضافہ کیا گیا ہے۔ اس فارسی تالیف کا ترجمہ ترکی اور عربی زبان میں بھی ہوا۔

الطبری کی تاریخ الرجال میں ان اکابرین کے ضروری حالات درج ہیں جن کی سند پر انھوں نے احادیث جمع کیں۔ شروع میں یہ تصنیف الطبری کی بڑی تاریخ کے ساتھ بطور ذیل یا تتمہ شامل رہی۔ اس کا ایک نامکمل خلاصہ تاریخ الطبری، طبع لائڈن، کے آخر میں شائع ہوا (۳: ۲۲۹۵ تا ۲۵۰۱)۔

الطبری نے اپنی تاریخ عالم کے لیے ضروری مواد تحریرات اور زبانی روایات سے جمع کیا تھا، جن کی فراہمی کے لیے انھیں اپنی طویل سیر و سیاحت میں خاصا موقع ملا، کیونکہ انھوں نے یہ سفر زیادہ تر طلب علم کے لیے اختیار کیے تھے اور مشہور و معروف علما سے استفادے میں گزارے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ادبی مآخذ و مصادر کو بھی استعمال کیا؛ سامانیوں کی تاریخ کے لیے انھوں نے فارسی کی ایک تصنیف تاریخ الملوک کا عربی ترجمہ استعمال کیا، جس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ جزوی طور پر اس کتاب کے ایک عربی ترجمے پر مبنی ہے جسے المقفع نے تیار کیا تھا۔ الطبری نے اپنی فراہم کردہ معلومات کو تاریخی واقعات کے مسلسل بیان کی شکل میں مرتب نہیں کیا، بلکہ یہ دیکھا کہ جو مختلف بیانات بھی مل جائیں، خواہ وہ باہم متناقض ہی کیوں نہ ہوں، انھیں اسی شکل میں جس میں وہ ان تک پہنچے تھے لکھ دیا جائے؛ چنانچہ اسی لیے وہ ان روایات کی صحت کی کوئی ذمہ داری لینے سے منکر ہیں جو انھوں نے جمع کر دی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس بے لوث اور غیر مرتب مجموعہ روایات کی تکرار ہی میں موجودہ زمانے کی تاریخی تحقیق و جستجو کے سلسلے میں اس تصنیف کی اصل قدر و قیمت مضمر ہے، بالخصوص اس وقت جب اسلام کے ابتدائی زمانے کے واقعات کو از سر نو مرتب کرنے کا سوال در پیش ہو۔

مآخذ : (۱) براکلمان، ۱: ۱۴۲ ببعد؛ (۲) یاقوت: ارشادالاریب، طبع Margoliuth، ۶: ۴۲۳ تا ۴۶۲ و طبع سلسلہ یادگار گب، ۶: ۶؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، ورق ۳۶۷ و طبع سلسلہ یادگار گب، ج ۲۰؛ (۴) ابن خلکان، ترجمہ de Slane، پیرس۔ لنڈن ۱۸۴۳ء، ۲: ۵۹۷ ببعد؛ (۵) فہرست، طبع Flugel، ص ۲۳۴ ببعد۔

○

طریقہ : (جمع: طرق)۔ اس عربی لفظ کے، جو سڑک، راستے، پگڈنڈی کے معنوں میں ہے، اسلامی تصوف میں یکے بعد دیگرے دو اصطلاحی مفہوم ہو گئے:

۱۔ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں یہ ان افراد کی عملی رہنمائی کے لیے اخلاقی نفسیات کا ایک طریقہ تھا جن پر وجدانی کیفیت طاری ہوتی تھی۔

۲۔ گیارھویں صدی کے بعد یہ روحانی تعلیم کے اس دستور العمل کا نام ہو گیا جو مختلف سلسلوں میں، جو اس وقت مسلمانوں کے ہاں قائم ہو رہے تھے، عام زندگی کے لیے معین کیا گیا۔

اسلامی تصوّف بطور خود اپنی ابتدا، تصورات اور رجحانات کے لحاظ سے ایک الگ مضمون ہے جس کے لیے [رک بہ تصوف] - یہاں ہم صرف انسانی معاشرے پر اس کے اثرات سے بحث کریں گے اور ان جماعتوں اور سلسلوں (حلقوں) کا ذکر کریں گے جو عقیدت مند مسلمانوں کے ہاں اس طریقے پر عمل پیرا ہونے سے پیدا ہوے۔

پہلے معنوں میں (دیکھیے تصانیف جنید، الحلاج، السراج، القشیری و ہجویری) لفظ طریقہ ابھی تک مبہم ہے اور اس کے معنی صرف اس نظری طریق کے ہیں (رعایۃ اور سلوک زیادہ پر زور لفظ ہیں) جو ہر مرید صادق کی اس روحانی مسلک کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو اسے خدا تک پہنچاتا ہے اور احکام شریعت کی لفظی پابندی کے مختلف نفسیاتی مدارج (احوال و مقامات)

سے گزرنے کے بعد حقیقت خداوندی سے روشناس کراتا ہے۔ چونکہ اس دعوے کی بنا پر فقہا کی جانب سے نکتہ چینی کا طوفان امڈ آیا تھا، لہٰذا معلمین تصوف اپنے مسلک کی وضاحت اور اپنے اعمال کو دائرۂ شریعت کے اندر محدود کرنے کی طرف متوجہ ہوے اور انہوں نے آداب و قواعد (آداب الصوفیہ) مرتب کیے تاکہ شکوک و شبہات دور ہو سکیں۔ ایسے وظائف و اذکار شروع ہوے جو قرآن مجید پر مبنی تھے۔ اس طرح مبتدی مرید کو اس ذہنی غور و فکر (تفکر) کے لیے تیار کیا جاتا تھا جس کا تجربہ اسے خود بھی خاموش رہ کر ہو سکتا ہے (السہروردی، عوارف باب ۲۷، ۲: ۱۹۱)۔

الغرض طریقہ کا مفہوم آخرکار وہ عام زندگی یا (معاشرہ) ہوگیا جو احکام اسلام کی عام پابندیوں کے علاوہ مخصوص قواعد کے ایک سلسلے پر مبنی ہو۔ سالک کامل (فقیر یا درویش) بننے کے لیے نو آموز صوفی (مرید، گندوز) سے گواہوں کے مقدس زمرے کے سامنے بیعت (تلقین، شدّ) لی جاتی ہے۔

خانقاہ کے اندر برادران طریقت کا معاشرہ بعض نفلی مجاہدات کی وجہ سے ممیز ہے، مثلاً شب بیداری، روزے (صیام)، ورد (مثلاً "یا لطیف" کو سو بار یا ہزار بار پڑھنا)، وظائف (ذکر، حزب) بالخصوص بعض تہواروں پر (شب بیداری، براءۃ، رغائب، قدر) اور اسی طرح بعض اجازتیں (رخص) بھی دی جاتی ہیں۔

راسخ العقیدہ فقہا نے ان بدعتوں کے خلاف، جن کی تبلیغ بعض صوفی طریقے کرتے رہے، ہمیشہ جنگ جاری رکھی، یعنی ان کی نفلی عبادتوں اور ان کی مستثنیات، ان کے مخصوص لباسوں (مثلاً خاص لباس جس میں کئی رنگوں کے کپڑوں کے پیوند ہوتے ہیں اور کلاہ، تاج وغیرہ)، نشی اشیا (مثلاً قہوہ، افیون) کے استعمال کے سلسلے میں ان پر سخت تنقید کی۔

ترکیہ میں حکومت کو کئی دفعہ ان سلسلوں کے خلاف دارو گیر کرنا پڑی اور ایک مختصر سی عارضی صلح کے بعد، جس کے دوران میں سلطان عبدالحمید نے اپنی تحریک پان اسلامزم کے سلسلے میں ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی، انہیں ۱۹۲۵ء میں رجعت پسندانہ بغاوت کے جرم میں ممنوع قرار دے دیا گیا۔

دوسرے اسلامی ممالک میں باوجود اصلاح کی اس کوشش کے جو ہند میں اخلاقی اور الجزائر میں ذہنی لحاظ سے دلچسپ ہے، یہ طریقے ہر جگہ زوال پذیر ہو چکے ہیں۔ تاہم عالم اسلام میں اس وقت بھی یہ سلاسل کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔

اسلامی طریقوں کی فہرست

تصوف کے برصغیر پاک و ہند میں مقبول عام سلسلوں میں چار سلسلے سہروردیہ، چشتیہ، قادریہ اور نقشبندیہ (رکّ بآنہا) زیادہ معروف ہیں (باقی سلسلوں کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ طریقہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

طَعَام: (ع) کھانا، کھانا بھی دین کا ایک جزو ہے۔ شریعت اسلامیہ میں شکر گزاری کے ساتھ کھانے والا ایسا ہے جیسا صبر کے ساتھ روزہ رکھنے والا، لہٰذا غذا بھی احکام شرعیہ کے تحت ہے اور اس کے لیے جو آداب و قواعد ہیں، انسان کی جسمانی اور روحانی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے بے حد مفید ہیں۔ قرآن مجید کی رو سے زمین کی تمام اچھی چیزیں کھائی جا سکتی ہیں اور بری چیزوں کا کھانا ممنوع ہے (۷ [الاعراف]: ۱۵۷) امام شافعی نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ بری چیزوں سے مراد وہ اشیا ہیں جنہیں لوگ فطری حالات کے تحت عموماً نہیں کھاتے۔

بعض دوسری چیزیں بھی ممنوع ہیں مثلاً مردار، میتہ [رکّ بآں]، خون، سور کا گوشت اور وہ چیزیں جو بتوں پر چڑھائی جائیں (۱۶ [النحل]: ۱۱۵)۔ میتہ سے مراد ایک تو وہ مردہ جانور ہے جو اپنی قدرتی موت مرگیا ہو اور اس کے بعد وہ جس کا خون نہ نکالا گیا ہو، ایک اور آیت میں "خون" کی تعریف میں خون کا ذکر "بہانے کے" ساتھ آتا ہے۔ اس طرح بعض عرب قبیلوں میں خون پینے یا کھانے کا جو رواج تھا، وہ منسوخ کردیا گیا۔

امام الطبری فرماتے ہیں کہ ایسا خون جو کم و بیش بمنزلہ گوشت کے ہو (جیسے جگر اور تلی)، نیز وہ خون جو مذبوح کے جسم کے اندر باقی رہ جائے، حلال ہے۔

نجس اور حرام جانوروں کی اقسام میں شکاری پرندے اور درندے ہیں، نیز پیٹ کے بل رینگنے والے جانور اور وہ

جانور جنہیں مار ڈالنے کا انسانوں کو حکم دیا گیا ہو۔ ان کی بعض تفصیلات میں فقہا کے مذاہب مختلف ہیں۔

پالتو گدھے اور خچر بھی حرام ہیں۔ بعض جانوروں کی حلت سے متعلق ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً امام الشافعیؒ نے گھوڑے کے گوشت کی بھی اجازت دی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور مذہب مالکی کے مطابق اس کا کھانا مکروہ ہے۔ کیونکہ پھر فوجوں کے لیے گھوڑے ملنے مشکل ہو جائیں گے۔

احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے گو (سوسمار) کا گوشت نہیں کھایا، لیکن دوسروں کو اس کے کھانے سے نہیں روکا۔ ٹڈی کا کھانا جائز ہے۔ امام مالکؒ کا فتوی ہے کہ تمام وہ جانور جو پانی کے اندر یا اوپر رہتے ہیں، وہ سب حلال ہیں، لیکن دوسروں کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے۔

تمام حلال جانور کھائے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ قاعدے سے انہیں ذبح کر لیا جائے۔ ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جانور کو قبلہ رو لٹا کر اللہ کے نام کے ساتھ اس کے گلے پر چھری پھیری جائے۔ گلے میں چار بڑی رگیں ہیں: حنجرہ (ہوا کی نالی، نرخرہ)، مُری (غذا کی نالی) اور دو شریانیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک ان چاروں کو کاٹنا ضروری ہے۔ امام الشافعیؒ کے نزدیک حنجرہ اور مُری کا کاٹ دینا کافی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی سی تین نالیاں کاٹ دی جائیں تو جانور حلال ہو جاتا ہے اسی کا نام "ذکوۃ" ہے، یعنی آداب کے مطابق ذبیحہ۔

اگر کوئی جانور کسی گڑھے میں گر جائے اور اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو پھر ہر وہ ترکیب درست ہے جس سے تمام خون بہہ جائے۔ اہل کتاب کے ہاتھ کا کھانا حلال ہے۔ مجوسی کے ہاتھ کا کھانا درست نہیں۔ مچھلی کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کا پکڑ لینا ہی ذبح کا قائم مقام ہے۔ البتہ ایسی مچھلیاں جو طبعی موت مر جائیں اور سطح آب پر تیرتی ملیں، ان کا کھانا ممنوع ہے۔

ٹڈی جو مری ہوئی پڑی ملے، اسے نہیں کھانا چاہیے۔ ٹڈیوں کے مارنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کا سر جدا کر دیا جائے یا زندہ ہی کو آگ میں بھون لیا جائے۔

شکار کی اجازت ہے۔ اگر شکاری نے تیر پھینکتے وقت یا شکار کے پیچھے شکاری جانور چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے لیا تو پھر اس پرندے یا چرندے کا کھانا جائز ہے۔ اگر کتا تربیت یافتہ نہ تھا، تو پھر اس کا کیا ہوا شکار صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ شکاری اس کے مرنے سے پہلے اسے ذبح کرنے میں کامیاب ہو جائے۔ اگر کوئی مسلمان کسی ایسے کتے سے شکار کھیلتا ہے جس کی تربیت کسی مجوسی نے کی ہے تو شکار درست ہے۔

مسلمانوں کو غذا کے بارے میں محتاط رہنے کا حکم ہے اور یہ بھی کہ اسے جائز طریقے پر حاصل کرنا چاہیے اور جس روپے سے وہ حاصل کی جائے وہ بھی دیانتداری سے کمایا گیا ہو۔

آداب طعام: کھانا آداب و تہذیب کے ساتھ کھانا چاہیے، کھانے سے پہلے اور آخر میں اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ آدمی کو دائیں ہاتھ سے اور بیٹھ کر کھانا کھانا چاہیے، لیٹ کر نہیں۔ کھانا صرف وہی کھانا چاہیے جو اس کے سامنے ہو، البتہ پھلوں کو اپنی پسند کے مطابق اٹھا لینا جائز ہے۔ پچھلے زمانے میں اور اب بھی بعض علاقوں میں سب لوگ ایک ہی برتن میں سے کھاتے ہیں۔

دستر خوان پر کھانے کے جو آداب امام غزالیؒ نے بیان کیے ہیں وہ عقل اور عملی دانش پر مبنی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: "تنہائی میں کھاتے وقت ان آداب کی مشق کرو تاکہ جماعت کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں تکلف نہ کرنا پڑے۔"

کھانے کے بعد انگلیوں کو دھونے سے پہلے چاٹ لینا چاہیے۔ جب مجمع بیٹھا ہوا ہو تو چلمچی دائیں طرف سے گھمائی جائے۔ کھانا کھا چکنے کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے الفاظ پڑھ کر اللہ تعالی کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ جو خادم کھانا تیار کرتا اور کھلاتا ہے اسے فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاء علوم الدین میں بھی اس موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے (دیکھیے ۳: ۶۸ بعد و ۲: ۲) اور کھانے کے بعد کے اسلامی آداب بتائے ہیں (دیکھیے ۲: ۲ بعد، ۳: ۶۸ بعد)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

طلاق : (ع)، بمعنی خاوند کا طلاق یا اس کے ہم معنی الفاظ کہہ کر اپنی بیوی کو پابندی نکاح سے آزاد کر دینا، یہ اسلام کے عائلی قانون کا ایک اہم حصہ ہے ۔ طلاق کا فعل طَلَقَ ہے جس کے معنی ہیں (اونٹ وغیرہ کا) بند سے رہا ہو جانا، پھر مجازاً اس کا استعمال خاوند کی زوجیت سے عورت کے آزاد ہونے کے لیے ہوتا ہے (الراغب: المفردات، بذیل مادہ)۔ اس لیے طلق کے معنے ہیں، بیوی کو قید نکاح سے آزاد کر دینا۔ اسلام میں یہ اپنی منکوحہ سے علیحدگی اختیار کرنے کا ایک شرعی طریقہ ہے۔

سابقہ آسمانی شریعتوں میں طلاق کے احکام سب سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں ملتے ہیں، موجودہ تورات میں مرد کو طلاق کا کلی اختیار دیا گیا ہے، البتہ طلاق کے لیے صرف ایک طریقہ مذکور ہے کہ طلاق نامہ لکھ کر دیا جائے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے طلاق کی اجازت کو نہایت محدود کر دیا اور اس صورت کے سوا کہ عورت زنا کی مرتکب ہو، اسے طلاق دینا ناجائز قرار دے دیا۔

اسلام نے نظام طلاق کی اصلاح کے لیے وسیع اخلاقی اور قانونی ہدایات دی ہیں اور اس کے کئی مدارج رکھے ہیں۔ اسلام نے مردوں کو یہ تاکید کی ہے کہ وہ عورتوں کی صرف برائی پر نظر نہ رکھیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ان میں بہت سی بھلائیاں بھی ہوں (۴ [النسآء]: ۱۹)؛ پھر اگر کوئی واقعی ناقابل برداشت خرابی محسوس ہو تو تب بھی فوراً طلاق دینے کے بجائے پہلے بیویوں کو فہمائش کریں اور اگر وہ ناکافی ہو تو اظہار ناراضی کے طور پر اپنا بستر ان سے الگ کر لیں، یہ بھی ناکافی ہو تو تادیب کی بھی اجازت ہے (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۳۴، نیز اس کے تحت عربی و اردو تفاسیر)۔ اگر پھر بھی موافقت نہ ہو تو ایک ثالث مرد کی طرف سے اور ایک ثالث عورت کی طرف سے بھیجا جائے، اور وہ دونوں مل کر جھگڑا ختم کرنے کی کوشش کریں۔ اگر وہ چاہیں گے تو اس طرح اللہ موافقت پیدا کر دے گا (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۳۵)۔ اگر یہ تمام کوششیں ناکام ہو جائیں تو طلاق کی اجازت یہ کہہ کر دی گئی ہے کہ مباحات میں اللہ کو سب سے زیادہ مبغوض طلاق ہے (الترمذی: الجامع، ۱: ۱۴۲، مجتبائی دہلی ۱۳۴۲ھ)۔ پھر یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو، جس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ طلاق کسی وقتی غصے یا نفرت کے سبب سے نہ ہوگی۔ نیز طلاق کے تین درجے مقرر کیے گئے اور ایک ہی وقت میں تین طلاقوں کے ذریعے ان تینوں مدارج کو عبور کر لینا ناجائز قرار دیا گیا ہے، بلکہ ایک طلاق دے کر چھوڑ دینے کو بہتر قرار دیا گیا ہے، تاکہ اگر کوئی مصالحت کا امکان ہو تو رجوع یا نکاح جدید کے ذریعہ رشتہ پھر سے قائم کیا جا سکے۔

اس سلسلے کے بنیادی احکام درج ذیل ہیں: (۱) طلاق کا اختیار اصل میں شوہر کو ہے، البتہ وہ کسی دوسرے شخص کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنا سکتا ہے جسے توکیل طلاق کہتے ہیں۔ نیز وہ اپنا یہ اختیار کسی اور شخص کو یا خود بیوی کو بھی دے سکتا ہے، جسے اصطلاح میں تفویض طلاق کہا جاتا ہے۔ تفویض طلاق کی دو صورتیں ہیں: تخییر اور تملیک، دونوں کے معنوں اور احکام میں فرق ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۷۷، مصر ۱۳۸۹ھ)۔

تفویض طلاق کی صورت کے علاوہ عورت کو یہ اختیار بھی دیا گیا ہے کہ وہ خاص حالات میں عدالت کے ذریعے نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔ اس دعوے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں: (الف) شوہر نامرد ہو؛ (ب) شوہر لاپتہ ہو؛ (ج) شوہر نفقہ نہ دیتا ہو، (د) شوہر مجنون ہو، (تفصیل کے لیے دیکھیے اشرف علی تھانوی: الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ، ص ۵۳ تا ۸۴، مکتبہ اعزازیہ دیوبند)۔

(۲) فقہائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق کی ابتداءً تین قسمیں ہیں: رجعی، بائن اور مغلظ۔ طلاق رجعی وہ طلاق ہے جس کے بعد شوہر کو یہ اختیار رہتا ہے کہ وہ (عدت کے دوران) یکطرفہ طور پر طلاق سے رجوع کر کے تعلقات زناشوئی پھر سے قائم کر لے (ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۶۵)۔ تمام فقہا کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ طلاق رجعی اس وقت ہوتی ہے جب تین شرائط پائی جائیں: (الف) جس عورت کو طلاق دی جا رہی ہے اس کے ساتھ نکاح کے بعد خلوت صحیحہ ہو چکی ہو،

(ب) طلاقیں تین سے کم دی گئی ہوں؛ (ج) طلاق کا کوئی مالی معاوضہ مقرر نہ ہوا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اس پر ایک اور شرط کا اضافہ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ طلاق صریح الفاظ کے ساتھ دی گئی ہو' کیونکہ ان کے نزدیک کنائے کے بیشتر الفاظ سے طلاق رجعی نہیں رہتی (ابن الہمام: فتح القدیر' ۳: ۹۳)۔ طلاق رجعی میں جب تک عدت نہ گزری ہو' شوہر عورت کی مرضی کے بغیر بھی رجوع کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ رجوع زبان سے بھی ہو سکتا ہے اور عمل سے بھی۔ عملی رجوع یہ ہے کہ وہ عورت سے خلوت صحیحہ کر لے یا کوئی اور ایسا اقدام کرے جو صرف بیوی ہی کے بارے میں جائز ہے' البتہ بہتر یہ ہے کہ رجوع زبان سے کیا جائے اور اس پر گواہ بنا لیے جائیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع صرف قول ہی سے ہو سکتا ہے اور اس کے لیے گواہوں کی موجودگی شرط ہے۔ ان کے نزدیک نہ عملی رجوع معتبر ہے اور نہ وہ رجوع جو تنہائی میں بغیر گواہوں کے ہوا ہو (الکاسانی: بدائع الصنائع' ۳: ۱۸۱)۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں متعدد روایات ہیں (ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۲۸۲' دارالمنار مصر ۱۳۶۷ھ)۔ اس معاملے میں شیعہ فقہ جعفری بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے قول کے مطابق ہے (الحلی: شرائع الاسلام' ۲: ۶۰ دار مکتبہ الحیاۃ بیروت ۱۹۳۰ء)۔

طلاق بائن اصطلاحاً اس طلاق کو کہتے ہیں جس کے بعد شوہر یک طرفہ طور پر رجوع نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر عورت راضی ہو تو اس سے دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ طلاق بائن مندرجہ ذیل طریقوں سے ہو سکتی ہے: (الف) جس عورت کو طلاق دی گئی ہے اس کے ساتھ نکاح کے بعد خلوت صحیحہ نہ ہوئی ہو۔ اس صورت میں ایک طلاق بھی طلاق بائن ہوگی اور یہ حکم اجماعی ہے (ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۲۷۴)' (ب) طلاق بائن والے نے یہ صراحت کر دی ہو کہ وہ طلاق بائن دے رہا ہے؛ (ج) طلاق پر کوئی معاوضہ مقرر کر لیا گیا ہو (ابن رشد: بدایۃ المجتہد' ۲: ۶۶)۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق بائن کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ طلاق صریح الفاظ کے بجائے الفاظ کنایہ (تشریح آگے آئے گی) سے دی ہو (ابن الہمام: فتح القدیر' ۳: ۹۳)۔

طلاق مغلظ وہ طلاق ہے جس کے بعد مطلقہ سے دوبارہ نکاح بھی نہیں ہو سکتا' الا یہ کہ وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے اور وہ مرد اس سے خلوت صحیحہ کے بعد اپنی مرضی سے اس کو طلاق دے دے' یا اس کا انتقال ہو جائے' جسے عموماً حلالہ کہتے ہیں۔ یہ طلاق صرف اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ طلاق دینے والے نے تین طلاقیں دی ہوں' خواہ ایک ہی وقت میں تین دی گئی ہوں' یا متفرق اوقات میں تین عدد کو پورا کر دیا گیا ہو (ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲: ۶۶)۔ بعض اوقات طلاق مغلظ کو بھی طلاق بائن کہہ دیا جاتا ہے اور بینونت کی دو قسمیں کی جاتی ہیں' بینونت غلیظ؛ جس میں مطلقہ سے بغیر حلالہ کے نکاح ثانی بھی نہیں ہو سکتا اور بینونت خفیفہ جس میں بغیر حلالہ کے نکاح ثانی ہو سکتا ہے (الکاسانی: بدائع الصنائع' ۳: ۱۰۸ س ۱۶' مطبعہ الجمالیہ ۱۳۲۸ھ)۔

حلالہ کے بارے میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ حلالہ کی شرط لگا کر کسی شخص سے نکاح کرنا کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک تو ایسا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک منعقد تو ہو جاتا ہے' لیکن گناہ ہوتا ہے (ابن رشد: بدایۃ المجتہد' ۲: ۶۳)۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب تک دوسرا شوہر مطلقہ سے نکاح کے بعد خلوت صحیحہ نہ کر لے اس وقت تک حلالہ درست نہیں ہوتا۔ لہذا پہلے شوہر سے نکاح ثانی اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ دوسرے شوہر نے خلوت صحیحہ کے بعد اسے طلاق دی ہو۔ یہ حکم بھی اجماعی ہے اور اس میں حضرت سعید بن مسیّب کے سوا کسی کا اختلاف ثابت نہیں۔ جمہور نے سعید بن مسیّب کے قول کی سخت تردید کی ہے (ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۲۷۴)۔

طریقہ طلاق کے اعتبار سے طلاق کی فقہا نے تین قسمیں کی ہیں: (۱) طلاق احسن؛ (۲) طلاق حسن اور (۳) طلاق بدعت۔ طلاق احسن یہ ہے کہ بیوی کو ایسے طہر کی حالت میں صرف ایک طلاق دی جائے جس میں اس کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو اور پھر عدت گزرنے تک اس ایک طلاق پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے' یہاں تک کہ عدت گزرنے کے بعد نکاح خود بخود

بالکلیۃ ختم ہو جائے۔ یہ طریقہ تمام صحابہؓ اور فقہا کے نزدیک طلاق کے تمام طریقوں میں سب سے بہتر ہے (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳: ۲۳؛ ابو اسحٰق الشیرازی: المہذب، ۲: ۷۹؛ عیسٰی البابی مصر ۱۳۷۶ھ)۔ حضرت علیؓ، حضرت طاؤس، ابوقلابہ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اسے طلاق سنت قرار دیا (ابن ابی شیبہ: المصنف، ۵: ۳، مطبعۃ العلوم الشرقیۃ دکن ۱۳۹۰ھ)۔

طلاق حسن یہ ہے کہ تین مختلف طہروں میں متفرق کر کے تین طلاقیں دی جائیں۔ اس طریقے کے لیے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے "سنت" کا لفظ استعمال فرمایا ہے (الزیلعی: نصب الرایۃ، ۳: ۲۲۰، مجلس علمی ۱۳۵۷ھ بحوالہ دار قطنی وغیرہ) اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے بھی اسے طلاق سنت قرار دیا ہے (النسائی: السنن، ص ۷۵۳، نظامیہ کانپور ۱۲۹۹ھ)؛ لیکن اس طریقے کو طلاق سنت کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس طرح طلاق دینا باعث ثواب یا کوئی مستحب اور محبوب کام ہے، بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ یہ طریقہ دین میں معتبر ہے اور اس پر کوئی عذاب نہیں ہوگا (الآلوسی: روح المعانی، ۲: ۱۳۶، مکتبہ رشیدیہ لاہور)۔

طلاق بدعت وہ طلاق ہے جس میں طلاق دینے کے لیے کوئی غیر شرعی طریقہ اختیار کیا گیا ہو، اس کی تین صورتیں ہیں: (الف) حالت حیض میں طلاق دی ہو؛ (ب) ایسے طہر میں طلاق دی ہو جس میں مباشرت ہو چکی تھی؛ (ج) تین طلاقیں بیک وقت دے دی ہوں۔ جہاں تک حالت حیض میں یا ایسے طہر میں طلاق دینے کا تعلق ہے جس میں مباشرت ہو چکی ہو، یہ باتفاق طلاق بدعت ہے اور ناجائز ہے اور اس پر بھی تقریباً تمام فقہا متفق ہیں کہ ناجائز ہونے کے باوجود ایسی طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ شوہر کو چاہیے کہ ایسی صورت میں طلاق سے رجوع کر لے، اور پھر اگر طلاق دینی ہو تو ایسے طہر کی حالت میں دے جس میں مباشرت نہ کی ہو۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ رجوع کرنا واجب ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک واجب تو نہیں، لیکن مستحب ہے (ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۶۷)۔ شیعہ فقہ جعفری میں ایسی طلاق واقع ہی نہیں ہوتی (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)۔

البتہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دینے کو امام شافعیؒ طلاق بدعت نہیں کہتے، ان کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں (الشیرازی: المہذب ۲: ۷۹)۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اسے بھی طلاق بدعت اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے مطابق ہے اور دوسری مالکیہ اور حنفیہ کے مطابق (ابن قدامہ: المغنی ۷: ۱۰۲)۔

(۳) اس ضمن میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور بیشتر علمائے اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور یہ طلاق مغلظ شمار ہوتی ہے (الکاسانی: بدائع الصنائع، ۳: ۹۶؛ النووی: شرح صحیح مسلم، ۱: ۴۷۸، دہلی ۱۳۴۹ھ)۔ البتہ شیعہ فقہ جعفری اور بعض اہل ظاہر مثلاً امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک طہر میں دی ہوئی تین طلاقیں تین شمار نہیں ہوتیں۔ پھر شیعہ فقہ جعفری میں تو ایسی طلاقیں بالکل لغو سمجھی جاتی ہیں اور ایک بھی واقع نہیں ہوتی (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)، لیکن ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ وغیرہ کے نزدیک ایک واقع ہوتی ہے اور باقی دو لغو ہو جاتی ہیں (الشوکانی: نیل الاوطار، ۶: ۲۳۱، مصر ۱۳۵۷ھ؛ ابن القیم: زاد المعاد، اردو ترجمہ، جلد چہارم)۔

آخری دور میں بعض اسلامی ممالک نے ایسے قوانین منظور کیے ہیں جن میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں پاکستان کے مسلم عائلی قانون مجریہ ۱۹۶۱ء میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، لیکن وہ پوری طرح ابن تیمیہؒ اور ابن قیم کے موقف کے مطابق بھی نہیں ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک اگر تین مختلف طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں تو انہیں تین ہی شمار کیا جاتا ہے، لیکن مسلم عائلی قانون مجریہ ۱۹۶۱ء میں انہیں بھی تین شمار نہیں کیا گیا۔ اسی لیے علما کی طرف سے اس قانون پر تنقید کی گئی ہے اور متبادل تجویز یہ پیش کی گئی ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینے کو قابل تعزیر جرم قرار دے دیا جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے تنزیل الرحمٰن: مجموعۂ قوانین

اسلام'، ۲: ۵۰۹ تا ۵۶۲، ادارہ تحقیقات اسلامی راولپنڈی ۱۹۶۷ء و محمد تقی عثمانی: ہمارے عائلی مسائل، ص ۱۵۶ تا ۲۰۷، کراچی ۱۳۸۲ھ).

(۴) الفاظ طلاق کے لحاظ سے طلاق کی دو قسمیں اور ہیں: صریح اور کنایہ۔ طلاق صریح سے مراد وہ طلاق ہے جس میں ایسا لفظ استعمال کیا گیا ہو جو صراحۃً طلاق کے معنی پر دلالت کرتا ہے جیسے "میں نے تجھے طلاق دی"۔ طلاق کنایہ وہ ہے جس میں طلاق کے لیے ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں جن میں طلاق کے معنی کا احتمال بھی ہو اور کسی دوسرے معنی کا بھی مثلاً "تم آزاد ہو"۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق صریح صرف لفظ طلاق سے ہو سکتی ہے، باقی تمام الفاظ کنایہ ہیں (ابن رشد: بدایۃ المجتہد' ۲: ۸۰؛ ابن الہمام: فتح القدیر' ۳: ۴۴)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق کے علاوہ "فراق" (جدائی) اور "تسریح" (چھوڑ دینا) بھی طلاق کے لیے صریح الفاظ ہیں اور باقی الفاظ کنایہ ہیں (المزنی: المختصر' ص ۱۹۲، مع کتاب الام للشافعی' جلد ۸، مکتبۃ الکلیات الازہریہ ۱۳۸۱ھ)۔ امام احمدؒ کا مشہور مذہب بھی اسی کے مطابق ہے، البتہ ابن حامدؒ وغیرہ نے پہلے مذہب کی تائید کی ہے (ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۱۲۱ و ۱۲۲)۔ الفاظ صریح کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ ان سے بہر صورت طلاق واقع ہو جاتی ہے، خواہ کہنے والے کی نیت طلاق کی ہو یا نہ ہو، لیکن الفاظ کنایہ میں اکثر علما کے نزدیک طلاق کی نیت یا دلالت حال ضروری ہے (ابن الہمام: فتح القدیر' ۳: ۸۷)، شیعہ فقہ جعفری میں طلاق صرف صریح الفاظ سے واقع ہوتی ہے، کنایات سے طلاق واقع نہیں ہوتی، خواہ بولنے والے نے طلاق کی نیت کی ہو (الحلی: شرائع الاسلام' ۲: ۵۵).

(۵) طلاق کے صحیح ہونے کے لیے اجماعاً یہ ضروری ہے کہ طلاق دینے والا صحیح العقل ہو، آزاد ہو اور مطلقہ کا شوہر ہو۔ لہٰذا مجنون، فاتر العقل اور سوتے ہوئے انسان کی طلاق کسی کے نزدیک معتبر نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا بالغ ہونا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا نابالغ کی طلاق معتبر نہیں (الشیرازی: المہذب' ۲: ۷۷)۔ امام احمدؒ کے نزدیک جو بچہ اتنا بڑا ہو کہ طلاق کا مطلب سمجھ سکتا ہو تو اس کی طلاق معتبر ہے۔ بعض حنابلہ نے اس کی تحدید دس سال سے کی ہے (ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۱۱۶ بعد)۔ امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے (ابن رشد: بدایہ' ۲: ۸۸)۔ فقہ جعفری میں صحیح قول یہ ہے کہ بلوغ ضروری ہے (الحلی: شرائع الاسلام' ۲: ۵۳).

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور بیشتر فقہا کے نزدیک نیز فقہ جعفری میں، ایک شرط یہ بھی ہے کہ طلاق دینے والے نے اپنی رضامندی سے طلاق دی ہو، لہٰذا جو طلاق حالت اکراہ میں (زبردستی سے) حاصل کی گئی ہو وہ معتبر نہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حالت اکراہ میں دی ہوئی طلاق بھی معتبر ہے (بدایۃ المجتہد اور شرائع الاسلام، حوالہ بالا)، البتہ حنفی مسلک میں حالت اکراہ کی طلاق اس وقت معتبر ہوگی جب طلاق کے الفاظ زبان سے کہے ہوں، اگر زبردستی کی حالت میں طلاق نامہ لکھ دیا اور زبان سے کچھ نہ کہا تو ان کے نزدیک بھی طلاق معتبر نہیں ہوگی (الشامی: ردّ المختار علی الدر المختار' ۲: ۵۷۹، مکتبہ عثمانیہ استانبول ۱۳۲۴ھ)۔ نشے کی حالت میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور اکثر فقہا کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، مگر رجحان شافعیہ اور حنابلہ کا بھی اسی طرف ہے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی' ۷: ۱۱۵؛ الشیرازی: المہذب' ۲: ۷۷).

(۶) جو طلاق غیر مشروط طور پر، اسے فوراً مؤثر قرار دینے کے لیے دی جائے، اسے طلاق منجز کہتے ہیں اور جس طلاق کو کسی شرط کے ساتھ مشروط قرار دیا جائے، مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا کہ "اگر میری بیوی فلاں گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہے"، اسے طلاق معلق کہا جاتا ہے اور اس پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں جب تک مذکورہ شرط نہ پائی جائے، طلاق واقع نہیں ہوتی۔ البتہ اگر شرط ایسی ہو کہ اس کا متعین وقت پر واقع ہونا یقینی ہو، مثلاً "اگر کل سورج طلوع ہوا تو تجھے طلاق" تو امام مالکؒ کے نزدیک وہ طلاق منجز ہے اور فوراً واقع ہو جائے گی اور باقی ائمہ اسے معلق قرار دیتے ہیں (ابن رشد: بدایۃ المجتہد' ۲: ۸۵)۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ طلاق معلق کی صحت کے لیے

یہ ضروری ہے کہ الفاظ طلاق بولتے وقت بھی اور شرط واقع ہونے کے وقت بھی متعلقہ عورت اس کی بیوی ہو۔

(۷) جس عورت کو خلوت سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اس پر نص قرآنی کے مطابق کوئی عدت واجب نہیں؛ حاملہ کی عدت بھی بحکم قرآنی وضع حمل ہے؛ جس عورت کو کم سنی یا کسی بیماری کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو، یا سن رسیدگی کی بنا پر آنا بند ہوگیا اس کی عدت بھی قرآن کریم میں صراحۃً تین ماہ بیان کی گئی ہے۔ لہذا ان مسائل میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ جس غیر حاملہ کو حیض آتا ہو اور اسے مباشرت کے بعد طلاق دی گئی ہو اس کی عدت قرآن کریم نے "تین قروء" قرار دی ہے۔ "قروء" کی تشریح میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، اسحٰقؒ بن راھویہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین حیض ہیں اور امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام زہریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین طہر ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۴۵۲ بعد)۔ شیعہ فقہ جعفری میں بھی مشہور قول یہی ہے کہ "قروء" سے مراد "طہر" ہیں (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۴)۔

عدت کے دوران مطلقہ رجعیہ بدستور شوہر سے حق سکونت اور نان و نفقہ کی مستحق رہتی ہے۔ مطلقہ بائنہ اگر حاملہ ہو تو وہ بھی نفقے اور سکونت کی حقدار ہے۔ ان دونوں مسئلوں پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ البتہ جو مطلقہ بائنہ حاملہ نہ ہو اس کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے؛ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نفقے کی مستحق ہے، لیکن سکونت کی مستحق نہیں۔ امام احمدؒ، اسحٰقؒ بن راھویہ اور ابو ثورؒ الکلبی کے نزدیک وہ نہ نفقے کی مستحق ہے اور نہ سکونت کی۔ امام ابو حنیفہؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک نفقے اور سکونت دونوں کی مستحق ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حافظ ابن حجر: فتح الباری، ۹: ۳۹۶ بعد، المطبعۃ البہیہ مصر ۱۳۴۸ھ؛ ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۶۰۶)۔ فقہ جعفری اس مسئلے میں امام احمدؒ کے مطابق ہے (الحلی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۶)۔

مآخذ: مقالے میں جن کتابوں کے حوالے آئے ہیں ان کے علاوہ: القرآن الکریم: بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ کتب احادیث؛ (۱) الہیثمی: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، جلد ۴ و ۵، دارالکتاب العربی بیروت ۱۹۶۷ء؛ اہل سنت کے طریق پر متعلقہ احادیث کی شرح کے لیے صحاح ستہ کی شروح کے علاوہ (۲) ظفر احمد العثمانی: اعلاء السنن، ۱۱: ۹۵ تا ۱۶۰، اشرف المطابع تھانہ بھون ۱۳۵۶ھ؛ فقہی جزئیات تفصیل کے لیے: (۳) ابن نجیم: البحرالرائق شرح کنزالدقائق، جلد ۳ و ۴ دارالکتب العربیہ، مصر؛ (۴) اشرف علی تھانوی: امداد الفتاوی، جلد دوم مکتبہ دارالعلوم کراچی؛ (۵) مفتی محمد شفیع: فتاوی دارالعلوم دیوبند، جلد دوم و چہارم، ادارۃ المعارف کراچی ۱۳۸۴ھ۔

○

طلسم : رک بہ سحر

○

طلیحہ بن خویلد : بن نوفل الاسدی، ایک قبائلی شیخ، جس نے ایک کذاب مدعی نبوت کی حیثیت میں ردہ کی تحریک کی رہنمائی کی۔

۴ھ میں، جب وہ اپنے بھائی سلمہ کے ساتھ بنو اسد کی قیادت کر رہا تھا، اسے مسلمانوں کے ہاتھوں قطن کی مہم میں شکست ہوئی۔ اس سے اگلے سال اس نے مدینے کے محاصرے میں حصہ لیا۔ ۹ھ کے آغاز میں طلیحہ قبیلہ بنو اسد کے ان دس آدمیوں میں شامل تھا جنھوں نے مدینے میں آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیعت کی۔ طلیحہ واپس جا کر مرتد ہوگیا۔ وہ چرب زبانی کے ساتھ بہادر اور شجاع بھی تھا۔ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زندگی میں نبوت کا جھوٹا دعوی کر دیا۔

طلیحہ نے ۱۰ھ میں پھر بغاوت کی۔ اس نے اپنا لشکر سمیرا میں جمع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ نبوت کا جھوٹا دعوی کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بعض شرائط پیش کیں۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کی شرارت کا سدّ باب کرنے کے لیے ضرارؓ بن الازور کو بھیجا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات تک کوئی نتیجہ خیز مقابلہ نہ ہوا، البتہ اس وقت طلیحہ کو بنو فزارہ اور قبیلہ طے کے ایک اہم حصے کی امداد مل گئی اور اس نے وسط عرب کی شورش میں

شامل ہو کر ذوالقصہ کی جنگ میں فوجیں بھیجیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت رجب ۱۱ھ میں حضرت خالد بن ولیدؓ نے طلیحہ کے خلاف کوچ کیا اور سمجھا بجھا کر بنو طے کے بہت سے آدمیوں کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ لڑائی بزاخہ میں ہوئی۔ طلیحہ کو شکست ہوگئی اور بنو فزارہ کا سردار عیینہ بن حصن اس سے الگ ہوگیا۔ طلیحہ اپنی بیوی کے ساتھ فرار ہوگیا اور شام میں غسّانیوں کے خاندان آل جفنہ کے ہاں پناہ لے لی۔ اس کے بہت سے پیرو مارے گئے۔

بزاخہ کی لڑائی کے بعد طلیحہ نے کچھ عرصے تک طائف و شام میں گمنامی کی زندگی بسر کی۔ آخرکار قبائل اسد، غطفان اور عامر کی بیعت کے بعد وہ بھی اسلام لے آیا۔ کچھ عرصے بعد عمرے کے موقع پر مدینے سے گزرتے وقت اس کی موجودگی کے متعلق حضرت ابوبکرؓ سے احتجاج کیا گیا، لیکن انہوں نے رحم کھا کر اس نو مسلم کو دکھ دینا پسند نہ کیا۔ حضرت عمرؓ کے خلیفہ منتخب ہونے پر وہ اپنی عقیدت کے اظہار کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے اسے اس بات پر ملامت کی کہ اس نے عکاشہ بن محصن اور ثابت بن اقرم کو بزاخہ کی لڑائی میں قتل کیا اور اس سے پوچھا کہ اب اس کی کہانت غیب دانی میں سے کیا کچھ باقی ہے، مگر اس نے لجاجت سے جواب دیا: "دھونکنی کی ایک دو پھونکیں"۔

اس کے بعد اس کے فوجی کارنامے طویل اور قابل تعریف ہیں۔ اس نے قادسیہ کے میدان میں اپنے قبیلے کی قیادت کرتے ہوئے بڑی داد شجاعت دی۔ اسلامی پیادہ فوج کو جلولاء پر چڑھا لے گیا اور معرکۂ نہاوند کی کامیابی اسی کے حملے کی منصوبہ بندی کی رہین منت ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اس معرکے میں مارا گیا، لیکن ۲۴ھ میں اس کا ذکر پھر آتا ہے کہ وہ ان پانچ سو مسلمانوں میں سے ایک تھا جو قزوین کی قلعہ گیر فوج میں شامل تھے۔ اس کی وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ ۲۱ھ اس کا سال وفات قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ اسی سال خالد، نعمان بن المقرن اور عمرو بن معدیکرب بھی فوت ہوئے تھے۔

طلیحہ ایک بہادر مجاہد تھا، جسے ایک ہزار شہسواروں کے مساوی سمجھا جاتا تھا، لیکن اس میں قیادت کی قابلیت نہ تھی، جیسا کہ اس کی قلیل المدت بغاوت سے ظاہر ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق النعمان بن المقرنؓ یا حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو لکھا تھا: "اسے جنگ میں استعمال کرو اور جنگی معاملات میں اس سے مشورہ کرو، لیکن اسے فوج کی قیادت کبھی نہ دینا"۔ اس کی فصاحت اور جنگ کے میدان میں اس کی رجز گوئی کی بھی تعریف کی جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کے قبائلی سردار کا ایک مکمل نمونہ تھا، جس کی ذات میں کاہن، شاعر، خطیب اور مجاہد کی صفات جمع ہوگئی تھیں۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۶۸۷، ۱۷۹۵ و ۱۸۸۲؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ: ۱: ۶۰۲ و ۶: ۴۸۷؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۳: ۶۵؛ (۴) الذہبی: تجرید: ۱: ۲۹۹؛ (۵) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۲: ۴۱ ببعد؛ (۶) وہی مصنف: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۲۹؛ (۷) ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۲۹۶۔

○

طواف : (ع) گھومنا، چکر لگانا (لسان العرب)

شرعی اصطلاح کے مطابق طواف سے مراد مخصوص طریقے سے خانہ کعبہ کے گرد سات چکر لگانا اور پھر دعا مانگنا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے بیت اللہ کا طواف، نماز روزے کی طرح، ایک مقصود بالذات عبادت ہے، اس لیے طواف کرتے وقت ضروری ہے کہ انسان کا بدن اور لباس پاک و صاف ہوں۔

طواف دراصل سنّتِ ابراہیمی ہے اور اسلام نے اسے ابراہیم علیہ السلام کی یادگار کے طور پر باقی رکھا ہے۔ قرآن حکیم میں دو مقامات (۲[البقرۃ] ۱۲۵ اور ۲۲[الحج] ۲۶) پر بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کا حکم دیا۔

طواف اللہ تعالی کے حکم کی بجا آوری میں اس کے گھر کے ارد گرد انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ گھومنے اور اپنا سب کچھ اس کے حکم کے مطابق اس کی راہ میں نثار کر دینے کا عملی ثبوت پیش کرنے کے مترادف ہے۔ اہل عرب، دین ابراہیم علیہ السلام کا ایک حصہ سمجھ کر بیت اللہ کا طواف کیا کرتے تھے، لیکن دیگر جاہلانہ اور غیر شرعی تصورات کی طرح فریضۂ حج کی بجا

آوری کے سلسلے میں بھی ان کے ہاں کئی من گھڑت اور خلاف تہذیب رسوم جڑ پکڑ گئی تھیں، جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ وہ لوگ طواف کعبہ ننگے ہو کر کیا کرتے تھے۔ فتح مکہ کے بعد، ۹ھ میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر حج بنا کر بھیجا تو اس موقع پر اعلان کر دیا گیا کہ آئندہ نہ تو کوئی مشرک حج کر سکے گا اور نہ کوئی برہنہ شخص ہی طواف کرنے پائے گا۔

کتب احادیث میں طواف کی فضیلت کے متعلق کئی روایات آئی ہیں (سنن ابن ماجہ باب فضل الطواف)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ طواف ارکان حج میں سے ایک رکن ہے (لیکن حائضہ اور نفساء کے لیے رخصت ہے)۔ اس کے کچھ شرائط، ارکان اور آداب ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک واجبات طواف آٹھ ہیں: طہارت بدن (بے وضو شخص اور حیض و نفاس والی عورت، نیز جنبی طواف نہ کرے)، ستر عورت کے برابر کپڑے کا پاک ہونا، ستر عورت، پا پیادہ ہونا، دائیں طرف سے ابتدا، حجر اسود سے شروع کرنا، حطیم کو طواف میں داخل کرنا، بعد طواف دو رکعت نماز ادا کرنا۔

ارکان طواف: سات چکر ہیں جنہیں اشواط (مفرد: شوط) کہا جاتا ہے، اشواط طواف کی تعداد بھی رکعات نماز کی طرح ہم تک نقلاً و روایتاً پہنچی ہے۔

آداب طواف: جونہی بیت اللہ کو دیکھے، تکبیر اور تہلیل کرے اور اللہ کے حضور دعائیں مانگے۔ طواف کا طریقہ یہ ہے کہ اگر انسان اس کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ باوضو ہو اور مسجد حرام میں داخل ہو کر سب سے پہلے طواف کرے۔ طواف کا آغاز حجر اسود سے ہوگا اور وہ اس طرح کہ حجر اسود کے سامنے اس طرح کھڑا ہو کر نیت طواف کرے کہ حجر اسود بائیں طرف ہو۔ نیت کے بعد نماز کی طرح دونوں ہاتھ اٹھا کر کانوں تک لے جائے اور کہے: بِسْمِ اللّٰہِ اَللّٰہُ اَکْبَرُ، لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ، وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ۔ اس کے بعد آگے بڑھ کر حجر اسود کو بوسہ دے (استلام)، اور یہ سنت ہے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے بوسہ دینا ممکن نہ ہو تو اسے ہاتھ یا کسی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چوم لے۔ یہ بھی ممکن نہ ہو تو فقط ہاتھ وغیرہ کے اشارے ہی سے ایسا کر لینا کافی ہے۔

طواف کے سات چکر (اشواط) ہوتے ہیں، ہر چکر حجر اسود سے شروع ہو کر اسی پر ختم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے پہلے تین میں "رمل" کرنا چاہیے، یعنی طواف کرنے والا اپنے کندھوں کو تھوڑا ہلا کر، قدرے اکڑ کر اور کچھ تیز تیزقدم اٹھاتاہوا چلے (عورتوں کے لیے رمل کا حکم نہیں ہے)؛ باقی چار چکروں میں عام رفتار سے چلنا چاہیے۔ طواف کے لیے کوئی خاص دعا ضروری نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بہت سی مختصر اور جامع دعائیں مروی ہیں۔

طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم پر (اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو جہاں بھی سہولت سے ادا کر سکے) دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے۔ اس کے بعد دعا مانگے۔ یوں تو جب بھی کوئی شخص حرم میں داخل ہو، طواف کر سکتا ہے۔ ایسا کرنا مستحب ہے اور یہ نفلی طواف ہوگا، لیکن اگر نفلی طواف کی نذر مان لی تو اس کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

طواف کی تین قسمیں ہیں: (۱) طواف القدوم: مکے میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لیے امام حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سنت ہے، امام مالکؒ اسے واجب قرار دیتے ہیں؛ (۲) طواف الافاضہ: یہ ارکان حج (عمرہ) میں سے ہے، اسے طواف الزیارۃ بھی کہا جاتا ہے؛ (۳) طواف الوداع: اسے طواف الصدر بھی کہتے ہیں اور یہ مسنون ہے، یہ مکہ معظمہ سے روانگی کے وقت ادا کیا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) محمد فواد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنہ، لاہور ۱۳۹۱ھ؛ (۲) جلال الدین الخوارزمی: الکفایۃ فی شرح الھدایۃ، دہلی ۱۲۸۷ھ؛ (۳) ابن نجیم: البحر الرائق شرح کنز الدقائق، مطبوعہ مصر، ج ۲ و ۳؛ (۴) علاء الدین الکاسانی: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ج ۲؛ (۵) عبدالوہاب خلاف: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، مطابع الشعب۔

○

طَہارت : (ع)، صرفی اعتبار سے (ط ہ ر مادے سے) مصدر ہے اور اس کے عمومی معنی ہیں پاکیزگی یا کسی چیز سے نجاست کا دور ہو جانا (تاج العروس)۔ ابن فارس نے اس کے بنیادی معنی ستھرا پن اور میل کچیل کا زائل ہو جانا بتائے

ہیں (مقاییس اللغۃ)۔ طہارت کی دو قسمیں ہیں: طہارت جسمانی اور طہارت قلبی۔ قرآن مجید میں یہ لفظ ان دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

اس طرح گویا لغت میں طہارت کے معنی ہیں ہر قسم کی آلودگی سے پاک ہونا، خواہ یہ حسی ہو یا معنوی۔ طہارت کی ضد نجاست ہے، اسی لیے عموی طور سے طہارت کے معنی کیے جاتے ہیں: نجاست کا نہ ہونا یا دور ہوجانا۔ شرعی مفہوم میں تعریف طہارت کی جزئیات میں فقہا کے مابین کچھ اختلاف ہے، لیکن چونکہ طہارت کے معنی ہیں نجاست سے پاک ہونا، اس لیے خود نجاست کی ماہیت بھی معلوم ہونی چاہیے۔ نجاست دو قسم کی ہے: (۱) حکمیہ؛ (۲) حقیقیہ۔ حکمیہ انسان کی وہ حالت ہے جس میں نماز اور قرآن مجید پڑھنا درست نہیں۔ اس کا دوسرا نام حدث ہے، جس کی دو قسمیں ہیں: حدث اکبر وہ حالت ہے جس میں بغیر نہائے (یا بصورت مجبوری تیمم کیے بغیر) نماز یا قرآن مجید پڑھنا درست نہیں، حدث اصغر وہ حالت ہے جس میں وضو (یابصورت مجبوری تیمم) کیے بغیر نماز پڑھنا درست نہیں۔ حدث اکبر سے پاک ہونے کے لیے غسل [رکّ باں] فرض ہے۔ نجاست حقیقیہ وہ چیز ہے جس سے انسان بوجہ نفرت اپنے بدن، کپڑوں اور کھانے وغیرہ کو بچاتا ہے اور جس کے ازالے کا حکم ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: غلیظہ اور خفیفہ۔ غلیظہ وہ ہے جس کا ناپاک ہونا یقینی ہو اور خفیفہ وہ جس کا ناپاک ہونا یقینی نہ ہو۔ اس طرح دو قسمیں اور ہیں: نجاست مرئیہ اور نجاست غیر مرئیہ۔ ان نجاستوں سے نجات پانے (طہارت) کے صدہا مسائل ہیں، جن میں مذاہب (حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ) کا جزئیات میں اختلاف بھی ہے۔

طہارت کے سلسلے میں ایک اہم امر پانی کے طاہر و مطہر ہونے کا بھی مسئلہ ہے اور اس کے صدہا مسائل کتب فقہ میں بیان ہوئے ہیں۔ اگر پانی موجود نہ ہو تو تیمم [رکّ باں] کے ذریعے طہارت کی جاتی ہے اور اس طرح مٹی بھی ایک طاہر اور مطہر چیز ہے۔ اس کی سیر حاصل تحقیق کتب فقہ میں موجود ہے (ان سب امور کے لیے رکّ بہ صلوۃ، تیمم، نجاست، وضو، غسل، طعام، (مع شکار) وغیرہ)۔

مجملاً پانی کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) مطلق اور (۲) مقید۔ مطلق تو عام پانی ہے اور مقید وہ ہے جسے محاورے میں پانی نہیں کہتے، جیسے گلاب، کیوڑہ، رس، سرکہ یا پانی کے ساتھ کوئی اور خصوصیت لگاتے ہیں، مثلاً ناریل اور تربوز کا پانی۔ مطلق پانی کی پانچ قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) طاہر مطہر غیر مکروہ، یعنی وہ پانی جو خود پاک ہو اور اس سے وضو اور غسل وغیرہ بغیر کراہت کے درست ہو؛ (۲) طاہر مطہر مکروہ (تشریح واضح ہے)؛ (۳) طاہر غیر مطہر، جو خود تو پاک ہے مگر وضو یا غسل اس سے جائز نہیں، بلکہ وہ پاک چیزوں کو بھی ناپاک کر دیتا ہے۔

پانی کی اس نازک تقسیم سے ایک بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ اسلام میں نماز (اور دوسرے مقاصد) کے لیے صرف ظاہری صفائی کافی نہیں سمجھی گئی، کیونکہ آلودگی تو ناپاک پانی سے بھی دور ہو سکتی ہے، یعنی اس سے صفائی کی ایک صورت پیدا ہوجاتی ہے، مگر حقیقی صفائی اور پاکیزگی (طہارت) اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک داخلی طور سے بھی آلودگی کا آخری اثر دور نہ ہوجائے، یعنی طاہر کے ساتھ پانی کا مطہر ہونا بھی لازمی ہے۔ اس موضوع پر فقہا کی دقیقہ رسی نہ صرف روحانی و عباداتی لحاظ سے مثالی ہے، بلکہ اس میں علمی تحقیق کے کئی پہلو ابھر آئے ہیں۔ اس معاملے میں بنیادی اصول وہی ہے کہ وہ پانی جس کے ذریعے طہارت حاصل کرنا مقصود ہو، حقیقت میں خود بھی پاک ہو یا اس میں نجاست مؤثر نہ ہو اور پاک پانی کی ایک شرط اس کا (بوجہ نجس عناصر کے) مرض آفرین نہ ہونا بھی ہے۔ کتب فقہ میں ٹھیرے پانی کے سلسلے میں کنوؤں کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے، مگر کھلی جگہ حوض کے پانی کے طاہر و مطہر ہونے کی جزئیات بھی کم معلومات افزا نہیں۔ رقبے کے لحاظ سے حوض کا دو در دہ ہونا احناف کی رائے میں ضروری ہے، لیکن فقہا کی کتابوں میں طویل اور اخلاقی کئی بحثیں اور بھی ملتی ہیں۔ ان مباحث پر نظر ڈالنے سے محسوس ہوتا ہے کہ فقہا کے اکثر استنباط عقلی و تمدنی مصالح و حقائق پر مبنی ہیں۔ طہارت کے مسائل کے سلسلے میں جانوروں، پرندوں اور دوسری زندہ مخلوقات کی سائنٹفک تجزیاتی بحث بھی ملتی ہے۔ نجس ہونا محض موعظتی یا انفرادی کراہت کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان

جانوروں کے اندر کے سمیاتی اور مرض آفرین مواد یا ان کی مکروہ عادات کی وجہ سے بھی ہے، جسے نفسیاتی بنیاد کہا جاسکتا ہے۔ جانوروں میں سور نجس ہے، زندہ ہو یا مردہ، یہ سخت ناپاک ہے کیونکہ اس میں مرض آفرین مادہ بکثرت ہے۔ خون پینے والے جانور اور دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے والے جانور حرام ہیں اور وجہ ظاہر ہے۔ اسی طرح وہ پرندے جو خون کرتے ہیں جن جانوروں کا خون رواں ہے وہ مرنے کے بعد نجس ہوجاتے ہیں، بشرطیکہ دریائی نہ ہوں۔ جن جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے ان کا پسینا اور لعاب دہن ناپاک ہے۔ مردہ جانور نجس ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک طہارت کی تین قسمیں ہیں: (الف) حدث کا ازالہ بذریعہ غسل و وضو، (ب) جسم یا کپڑا یا مکان ناپاک ہو تو پاک کر لینا اور (ج) بدن کے وہ زوائد جو جسم انسانی کو گندا کر دیتے ہیں، مثلاً بغل کے بال، موے زیر ناف، ناخن وغیرہ اور وہ میل کچیل جو جسم پر جم جاتی ہے۔

شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ چند باتوں سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، مثلاً خوشبو لگانا، اجلے کپڑے پہننا اور خداے تعالٰی کی یاد میں مشغول ہونا، جس سے ذہن طہارت اعلیٰ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی متبرک مقام میں داخل ہونا جس سے ذہن میں ارفعیت پیدا ہوتی ہے۔ طہارت ایک ایسا وصف ہے جس کی بدولت انسان کو ملاے اعلیٰ سے مشابہت پیدا ہوتی ہے اور ملائکہ کے الہامات کو قبول کرنے کی استعداد بیدار ہوتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ از عبدالرحیم، ۱: ۳۲۴ بعد و ۲: ۷۲ بعد)۔

شاہ صاحب نے مزید لکھا ہے کہ طہارت کی بدولت انسان کا نفس مقام "احسان" کے رنگ کو بہت جلد قبول کرلیتا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

☆☆☆☆

ظ

الظاہریہ : ایک دبستان فقہ، جس میں احکام کا استخراج الفاظ قرآن اور سنت کے ظاہری معانی سے کیا جاتا ہے۔ اس فرقے نے فروع فقہ میں متضاد جزئیات کی تعداد کو ان متعدد اختلافات کی بدولت (جو صرف ان سے مخصوص ہیں) اور بھی بڑھا دیا ہے۔ اس خاص نقطہ نظر سے اس مسلک کی اہمیت اور بھی زیادہ ہے۔ اس کی نشو و نما میں اس امر نے خاصی معاونت کی ہے کہ اس میں رائے، قیاس، استصحاب، استحسان اور اس کے علاوہ تقلید کی بڑی شدید مخالفت کی گئی ہے۔ عراق میں مذہب ظاہری جو اپنے بانی [رکّ بہ داوٗد بن خلف الاصفہانی] کے نام پر داوٗدی بھی کہلاتا ہے، ایک باقاعدہ فقہی مسلک بن گیا، اور اس کا اثر رفتہ رفتہ ایران اور خراسان تک پھیل گیا، لیکن اندلس میں ابن حزم [رکّ بآں] ہی اس مسلک کا علمبردار تھا۔ الموحد یعقوب المنصور (۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء تا ۵۹۴ھ/۱۱۹۷-۱۱۹۸ء) کے عہد میں مسلک ظاہری سرکاری قانون کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا، لیکن ظاہری نظریہ رکھنے والے لوگ پہلے سے موجود تھے، اگرچہ نہ تو وہ کسی فرقے کی صورت میں منظم تھے اور نہ انہیں اس لقب سے ملقب کیا جاتا تھا۔ تاہم یہ مسلمہ امر ہے کہ انہیں بعض فقہی مسائل حل کرنے کی خاطر اپنے حریفوں کے بعض اصول بھی اپنانا پڑے۔ ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں شام میں ظاہریوں کی ایک بغاوت کا ذکر ملتا ہے حالانکہ یہ مسلک وہاں کبھی زیادہ مقبول نہیں ہوا اور مصر میں بھی ہم المقریزی کو ظاہریہ کے رنگ میں لکھتا ہوا پاتے ہیں۔ وہ لوگ جنہیں روزمرہ کی زندگی کے چھوٹے چھوٹے معاملات سے کوئی واسطہ نہ پڑتا تھا اور جو مختلف فرقوں کے مناظرات و مناقشات کو ناپسند کرتے ہوئے کسی مخصوص مذہب کے پابند نہ رہے تھے، ظاہریہ رجحانات کو، بالخصوص نظریاتی طور پر اپنا سکتے تھے، لہٰذا یہ کوئی زیادہ تعجب کی بات نہیں کہ ظاہریہ کی بہت سی آرا کو محفوظ کر دینے والا شخص الشعرانی ہے جو صوفی تھا۔ یہ درست ہے کہ مفسرین قرآن بالخصوص فخرالدین الرازی اور شارحین کتب حدیث ظاہریہ کی مخصوص تفاسیر کا بکثرت ذکر کرتے ہیں، لیکن دوسری طرف متاخر فقہا ظاہریہ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور کم از کم ان مخصوص کتب و رسائل میں جو متعلقہ اختلاف الفقہا میں ہم تک پہنچے ہیں ان کی بابت خاموشی اختیار کی گئی ہے۔

ظاہریہ کے عقائد و نظریات کا تفصیلی علم تو کتب ماخذ کے مطالعے سے ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں ہم الشعرانی کی المیزان سے اس کی چند مثالیں نقل کر رہے ہیں، جمہور کے نزدیک سونے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا حرام ہے، مگر النووی نے شرح الصحیح مسلم (قاہرہ ۱۲۸۴ء، ۴: ۲۱۶) اور ابوالفداء نے (تاریخ، طبع Reiske، ۲: ۱۶۲) میں کہا ہے کہ ظاہریہ متعلقہ حدیث کی بنا پر، جس میں صرف پینے کا ذکر ہے، سونے چاندی کے برتنوں میں کھانے کی اجازت دیتے ہیں (ص ۹۸، س ۲۳)۔ مسواک کرنا واجب ہے، داوٗد کے استاد اسحٰق بن راہویہ کا قول ہے کہ مسواک کے قصدًا ترک کرنے سے نماز نہیں ہوتی، آدمی بحالت حدث اصغر قرآن کا نسخہ اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکتا ہے، گویا ان کے نزدیک مس مصحف بلا وضو جائز ہے (ص ۱۰۵، س ۳۳)، اجنبی عورت کو مس کرنا موجب حدث ہے اور اس سے وضو کرنا لازم آجاتا ہے (ص ۱۰۷، س ۲۶)۔ (مزید تفصیل کے لیے [رکّ بہ ظاہریہ] در آ آ، بذیل مادہ)۔

جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے مذہب ظاہریہ کو بحیثیت مجموعی "نرم" یا "سخت" نہیں کہا جا سکتا۔ الشعرانی کبھی تو اسے سب سے نرم اور کبھی سب سے سخت بتاتے ہیں۔ تخفیف و تیسیر، جو بہت سے فقہا کا اصلی مقصد ہے، ظاہریہ کا مطمح نظر نہیں، اس مذہب میں کسی خاص نظام کی پابندی نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں کسی قانون کی علت تلاش کرنا قطعاً ممنوع

ہے' چنانچہ یہ لوگ نص سے نظائر پر اور فرد سے جماعت پر حکم نہیں لگاتے اور اس کی قطعاً اجازت نہیں دیتے کہ الفاظ و معنی کو جاہلی شعرا کے متوازی استعمال کی بنا پر کمزور کیا جائے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ مخصوص اسلامی لفظیات اور فقہ اللغۃ کی مدد سے مذہبی الفاظ و عبارات و متون سے صحیح فقہ الحدیث پیدا کی جائے۔ ان کے نزدیک مالکی مذہب بھی بالکل حنفی مذہب کی طرح مذہب رائے ہے۔ الشافعی نے' جو ظاہریہ میں بہت مقبول ہیں رائے کو باطل نہیں ٹھیرایا' بلکہ اس کی تنظیم و تہذیب کی ہے۔ اجماع [رک بآں] کی تعریف صرف یہ ہوسکتی ہے کہ متقدم جماعت صحابہؓ کا کسی امر پر اتفاق ہے۔ ظاہریہ نواہی یا اوامر کے اندر درجات کے قائل نہیں ہیں۔ امر و نہی' جنہیں دوسرے مذاہب میں اکثر "رخصت" اور "استحباب" یا محض "کراہت" پر محمول کیا جاتا ہے' ان کے نزدیک ایجاب تام یا تحریم تام کے موجب ہوتے ہیں۔ ظاہریہ نے قدرتی طور پر احادیث کو بکثرت استعمال کیا' لیکن ان پر یہ الزام ہے کہ انہوں نے جو احادیث لیں' ان کی پوری جانچ پڑتال نہیں کی اور ان کی تنقید کو نظرانداز کیا۔ عام طور پر ظاہریہ دینی جھگڑوں میں احتیاط سے غیر جانبدار رہتے رہے ہیں اور ان کے نزدیک متون مقدسہ کے ظاہری الفاظ ہی سب کچھ تھے۔ چنانچہ اس کے مطابق انہوں نے خدا سے متعلق آیات و اقوال کو بلا کسی شرح و تفسیر کے قبول کر لیا تھا مزید معلومات کے لیے [رک بہ ابن حزم] داؤد بن خلف الظاہری (برصغیر پاک و ہند کا اہل حدیث مسلک بھی بہت سے معاملات میں ظاہریہ کی مشابہ ہے' اگرچہ وہ خود اپنے لیے اس لفظ کا اطلاق پسند نہیں کرتے)۔

مآخذ : (۱) الشعرانی: المیزان' بار دوم' قاہرہ ۱۳۱۷ھ' بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست' طبع فلوگل Flugel' ۱: ۲۱۶ تا ۲۱۹؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب' سلسلہ یادگار گب' بذیل مادہ داؤدی' ورق ۲۲۰ (الف) س ۸ تا ۱۶' ۲۲۰؛ (۴) ابن الاثیر' الکامل' طبع Tornberg' ۱۲: ۹۵ ببعد۔

○

ع

عاد : ایک قدیم قبیلہ جس کا ذکر قرآن مجید میں اکثر آیا ہے۔ اس کے حالات تاریخ کے دھندلکوں میں گم ہیں۔ یہ ایک زبردست اور طاقتور قوم تھی، جو حضرت نوحؑ کے زمانے کے فوراً بعد ظہور پذیر ہوئی۔ پھر یہ عظیم قوم اپنی شاندار خوشحالی کے باعث سرکش ہوگئی (۷[الاعراف]: ۶۹؛ ۴۱[السجدۃ] ۱۵)۔ قوم عاد کی مستحکم عمارات کا ذکر ۲۶[الشعراء]: ۱۲۸ بعد میں آیا ہے، ۴۶[الاحقاف]: ۲۱ کے مطابق عاد احقاف [رک بآں] یعنی ریتلے ٹیلوں والے علاقے میں رہتے تھے۔ عاد کی طرف ان کے بھائی ہودؑ[رک بآں] پیغمبر بنا کر بھیجے گئے، جن کے ساتھ انہوں نے وہی سلوک کیا جو مکے والوں نے بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کیا۔ اس جرم کی پاداش میں ہودؑ اور چند نیک آدمیوں کے سوا عاد کی ساری قوم آندھی کے ایک سخت طوفان سے ہلاک ہوگئی (۷[الاعراف]: ۷۲ بعد)۔ آخر میں ۱۱[ہود]: ۵۲ میں ایک قحط کا ذکر ہے جس میں وہ مبتلا ہوگئے تھے۔ انہیں اشارات کی بنا پر بعد میں قصص الانبیا کا مواد مرتب ہوا[رک بہ مادہ ہود، ارم ذات العماد]۔

عربوں میں قوم عاد کا جو قصہ مشہور ہے اس کی بنیاد قرآن مجید، تفسیری روایات اور احادیث پر ہے۔ پرانے شعرائے عرب قوم عاد کو ایک ایسی قدیم قوم کی حیثیت سے جانتے تھے جو تباہ ہو چکی تھی (مثلاً طرفہ، ۱: ۸، المفضلیات، ۸: ۴۰)

عرب مؤرخین کے نزدیک قوم عاد ان عرب قبائل میں شمار ہوتی ہے جو صفحہ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیے گئے۔ یہ ہلاک ہونے والے تو قبائل تھے جو ارم بن سام بن نوح کی اولاد تھے۔ مؤرخین نے عاد اولیٰ اور عاد ثانیہ کی تقسیم کا بھی ذکر کیا ہے۔

قوم عاد کے متعلق قرآن حکیم کے بیانات پر مستشرقین نے جن شکوک و شبہات کا اظہار کیا ہے۔ ان کی بنیاد محض قیاس و نقل پر ہے کسی ٹھوس علمی شہادت پر نہیں ہے۔ چنانچہ حسب ذیل امور کو سامنے رکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کریم میں عاد کا ذکر ایک حقیقت ثانیہ کی حیثیت رکھتا ہے:

۱- James Montgomery نے اپنی کتاب *Arabia and Bible* میں بتایا ہے کہ عہد قدیم میں عرب میں نسبتاً وافر پانی موجود تھا۔ وادیاں اور سرسبز قطعات تھے۔ احقاف میں جہاں آج زندگی بسر کرنا محال ہے، آبادیوں کے کھنڈر ملتے ہیں، جو کسی قوم کے نقش پا کی غمازی کرتے ہیں۔ عاد اسی زمانے کی قوم ہے۔

۲- R.P.Dougherty نے اپنی کتاب *The Sea Land of Ancient Arabia* میں بتایا ہے کہ عرب عہد شادابی سے گزر چکا ہے۔ یہاں کئی قوموں کے آثار دفن ہیں۔ اشوری کتبات میں ریگ زار عرب کی ایک قوم عادو۔ اماتو (امۃ عاد) کا ذکر ہے (ص ۷۱)، مصنف یہ سادہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکے کہ اس سے مراد "عاد" ہے۔

۳- عصر حاضر میں مشرقی عرب اور خلیج فارس کی ریاستوں میں علمائے اثریات نے کام کیا ہے۔ اس کے نتائج Geoffrey Bibby نے اپنی کتاب *Looking for Dilmun* 'لنڈن ۱۹۷۰ء' میں پیش کیے ہیں۔ انہوں نے بتایا ہے کہ دنیا کی قدیم ترین سمیری تہذیب کا مرکز عراق نہیں بلکہ عرب ثابت ہوا ہے۔ عہد قدیم میں عرب میں پانی زیادہ مقدار میں موجود تھا، جھیلیں جو کہ اب خشک ہو چکی ہیں، موجود تھیں۔ ان کے قرب و جوار میں برابر آبادیوں کے نشان ملتے ہیں۔

۴- فلپ حتی لکھتا ہے: "ملک عرب تجلید Ice Age کی وجہ سے کبھی ناقابل سکونت نہیں رہا۔ اس کی گہری وادیاں، جو اب خشک پڑی ہیں، شہادت دیتی ہیں کہ بارش کا پانی جو ایک

زمانے میں ان کے اندر سے بہتا تھا کٹاؤ ڈالنے کی کیسی قوت رکھتا ہے"۔ پھر لکھتا ہے: حضر موت کی سرزمین پر گہری گہری وادیاں نمایاں ہیں اور ان میں زیر زمین پانی کی کچھ کمی نہیں"۔ عاد کے متعلق لکھتا ہے قوم عاد کی نسبت قیاس ہے کہ وہ قدیم حضر موت میں پھلی پھولی تھی" (تاریخ ملت عربی' اردو ترجمہ History of the Arabs' ص ۲۴' ۳۰' ۵۲).

۵۔ اکادی تہذیب' عرب سے نکل کر عراق میں پھیلی۔ "اکاد" کون تھے؟ یہ امر قابل غور ہے۔ "اکاد" دراصل "اخاعاد" ہے' یعنی اخوت عاد سے تعلق رکھنے والے لوگ۔ گویا اکاد عاد ثانیہ سے تعلق رکھتے تھے۔

۶۔ قرآن مجید میں ہے کہ جنوبی عرب کے علاقوں میں جہاں عاد سکونت رکھتے تھے' وادیاں تھیں' مزروعہ قطعات اور فراواں پانی تھا (۲۶ [الشعرآء] ۱۳۴' ۴۶' [الاحقاف] ۲۴) ایک عظیم طوفان ریگ میں ریت کی دبیز تہوں کے نیچے سب دب کر رہ گیا۔ یہ قوم کھجور کے کھوکھلے تنوں کی طرح کٹ کر دبی پڑی ہے (۶۹ [الحآقۃ]: ۶' ۷)۔ یہ اشارات علماے اثریات کی رہنمائی کے لیے بنیادی ہیں.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

عادۃ : رک بہ شریعت (شرع)' قانون (اسلامی).

○

عاریہ : (ع) یا "عاریہ" نیز اِعارہ' غیر قابل بدل اشیا کا قرض دینا۔ اس کی حیثیت "قرض" یا قرض زر یا دوسری قابل بدل چیزوں سے بالکل مختلف اور امتیازی ہے۔ اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ کسی شخص کے قبضے میں عارضی طور پر یا بلا معاوضہ کسی ایسی چیز کا دے دینا جو استعمال کرنے سے کم نہ ہو جائے۔ عاریت پر دی ہوئی چیز کا استعمال شرعًا جائز ہونا لازمی ہے۔ چونکہ عاریت کے معاہدے کی نوعیت کریمانہ ہوتی ہے اور وہ مستحسن (مندوب) ہے' اس لیے عاریت سے فائدہ اٹھانے والے مستعیر کو امین کی ممتاز حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اصولاً وہ کسی ایسے نقصان یا ضرر کا ذمے دار نہیں ہوتا جو اس کے جائز استعمال سے اس چیز میں واقع ہو جائے۔ البتہ اس کی تفصیلات میں مختلف مکاتب فقہ میں خاصا بیّن اختلاف ہے۔ حنفیوں اور مالکیون کے اصول شافعی اور حنبلی اصول کے مقابلے میں مستعیر کے زیادہ حق میں ہیں.

مآخذ : (۱) عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ' قاہرہ ۱۳۵۴ھ' ۳: ۲۶۶ ببعد اور دیگر کتب حدیث و فقہ.

○

عَاشُورَاء : (نیز عَاشُورٰی' الف مقصورہ کے ساتھ اور عشوراء پہلے الف کے حذف کے ساتھ)' اسلامی شہور قمریہ میں سے سب سے پہلے مہینے محرّم الحرام کا دسواں دن اور بعض روایات میں نواں دن یوم عاشوراء کہلاتا ہے (لسان العرب' بذیل مادہ عشر؛ فتح الباری' ۴: ۱۹۷ ببعد).

یوم عاشوراء کی تعیین کے سلسلے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ عاشوراء محرّم کی دسویں تاریخ کو کہتے ہیں۔ اکثر اہل علم کے نزدیک عاشوراء سے مراد محرّم الحرام کا دسواں دن ہے' لیکن بعض کے نزدیک اس سے مراد محرّم الحرام کی نویں تاریخ ہے۔ پہلی صورت میں یوم کی اضافت گزشتہ رات کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں یوم کی اضافت آئندہ رات کی طرف ہوگی (فتح الباری' ۴: ۱۹۷ ببعد)۔ غالبًا اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کا حکم دیتے وقت فرمایا کہ یہود چونکہ دسویں محرم کو بھی عید مناتے ہیں اور روزہ رکھتے ہیں اس لیے تم نویں یا گیارھویں محرم کو روزہ رکھا کرو اور فرمایا کہ اگر میں آئندہ سال تک زندہ رہا تو یہود کی مخالفت کرتے ہوے نویں محرم کو روزہ رکھوں گا (ماثبت من السنۃ' ص ۹ تا ۱۱؛ فتح الباری' ۴: ۱۷۹).

یوم عاشوراء کی فضیلت اور اس کے روزے کی اہمیت کے بارے میں بھی متعدد روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہی کہ رمضان المبارک کے بعد سب سے افضل روزہ ماہ محرّم کا ہے (ماثبت من السنۃ' ص ۸)۔ حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے ایک روایت یہ بھی ملتی ہے کہ یوم عاشوراء کا

روزہ رکھا کرو کیونکہ اس دن کا روزہ انبیائے کرامؑ رکھا کرتے تھے (حوالۂ مذکور).

حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ سے روایت ہے کہ یہودی یوم عاشُوراء کی بہت تعظیم کرتے تھے اور اس دن عید مناتے تھے، خیبر کے یہودیوں کی عورتیں اس دن عمدہ لباس اور زیور پہنتی تھیں (ماثبت من السنۃ، ص ۵)۔ یہ بھی ثابت ہے کہ ظہور اسلام سے قبل قریش مکہ اور نبوت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی عاشُوراء کا روزہ رکھتے تھے۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مدینے تشریف لائے تب بھی آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اور صحابہ کرامؓ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا، لیکن رمضان کے روزے فرض ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہؓ کو اس بات کی اجازت فرمائی کہ جو چاہے عاشُوراء کا بھی روزہ رکھے اور جو چاہے اسے ترک کرے (مسلم، ص ۷۹۲ تا ۷۹۹؛ الترمذی، ۱: ۱۱۴؛ ماثبت من السنۃ، ص ۳ تا ۱۱).

ایک مرتبہ عاشُوراء کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انصارؓ مدینہ کی بستیوں میں یہ اعلان کرا دیا کہ لوگوں میں سے جس نے روزہ رکھا ہے اسے پورا کرے اور جس نے نہیں رکھا وہ اسی حال میں دن گزارے۔ اس کے بعد انصارؓ کا یہ معمول تھا کہ وہ یوم عاشُوراء کا روزہ رکھتے تھے، ان کے بچے بھی روزہ رکھتے، بچوں کو مسجد میں لے جاتے، انہیں کھلونے دیتے، لیکن جب کوئی بچہ بھوک سے روتا تو اسے کھانا بھی کھلا دیا جاتا تھا (البخاری، بشرح الکرمانی، ۹: ۱۴۹؛ ماثبت من السنۃ، ص ۹)۔ شہاب الدین ابن حجر الہیتمی نے لکھا ہے کہ یوم عاشُوراء کی عظمت و فضیلت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس دن حضرت امام حسینؓ کو شہادت عظمیٰ نصیب ہوئی، اس دن مصائب اہل بیت کا ذکر کر کے اناللہ (استرجاع) پڑھتے ہوئے صبر و استقامت کے ساتھ صوم و صلوٰۃ میں مشغول رہنا چاہیے۔ اہل سنت والجماعت اس دن نوحہ و ماتم کے قائل نہیں۔ البتہ اہل تشیع اس دن تعزیتی جلسے اور جلوس منعقد کرتے ہیں اور شام کے وقت حضرت امام حسینؓ ور ان کے دوسرے ساتھیوں کے ماتم میں شام غریباں اور مجالس عزا منعقد کرتے ہیں.

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، زیر مادہ؛ (۲) الشیخ عبدالحق دہلوی: ماثبت من السنۃ، مطبوعہ لاہور؛ (۳) البخاری: الصحیح بشرح الکرمانی، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۴) مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۵) فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوزالسنۃ، قاہرہ ۱۹۲۴ء؛ (۶) الترمذی، مطبوعہ دیوبند؛ (۷) ابن حجر: فتح الباری، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء.

○

عَاقِل : رک بہ بالغ.

○

عَاقِلَہ : رک بہ میراث.

○

عَالَم : (ع؛ جمع: عَالَمُوْن، عَوَالِم)، بمعنی جہان، بعض مقامات پر اس سے مراد "قوم" یا "لوگ" ہیں (دیکھیے قرآن مجید، ۲[البقرۃ]: ۴۷).

(۱) یہ لفظ قدیم زمانے سے مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی رَبّ الْعَالَمِین اور سَبْعَ سَمٰوات کا ذکر موجود ہے.

اللہ عالم کا مالک اور خالق ہے جس نے اسے انسان کے لیے اپنی قدرت کاملہ کی نشانی کے طور پر پیدا کیا ہے۔ یہ عالم ناپائیدار کچھ قدر و قیمت نہیں رکھتا۔ روایات منقولہ میں اس کو یوں ادا کیا گیا ہے کہ وہ عالم آخرت کے مقابلے میں "پرِ پشہ" کے برابر بھی نہیں۔ ہمیں دنیا کی ساخت کی بابت کچھ بہت کم بتایا گیا ہے [رک بہ مادہ خلق] قرآن مجید میں اور نیز حدیث میں جن موضوعات کی طرف خاص توجہ کی گئی ہے، وہ اللہ، عالم ارواح اور انسان ہیں.

ان موضوعات میں تغیّر اس وقت رونما ہوا جب مسلمانوں کو یونانی مسلک انتخاب و اختیار کا ورثہ ملا، بالخصوص اس وقت جب انہوں نے ہندووں اور یونانیوں کی سائنس اور فلسفے کی کتابوں کے ترجمے کیے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ بڑی بڑی رقمیں جن پر ہندووں کے حسابی اعمال مبنی تھے، معرض استہزاء میں آئے اور قدمائے یونان کی وہ داستانیں بھی جن میں اس جہان کے ساتھ ساتھ اور جہانوں کا ایک لامتناہی سلسلہ مانا گیا تھا، تسلیم نہیں کی گئیں اور کم از کم دینی نقطۂ نظر سے عالم کے قدیم

ہونے کا نظریہ بھی رد کر دیا گیا' پھر بھی مجموعی طور پر دنیا کی جو تصویر یونانی سائنس نے پیش کی تھی وہ تسلیم کر لی گئی۔ افلاطون اور ارسطو کی اس تعلیم کو کہ عالم کائنات سارے کا سارا ایک ہے' قدرتی طور پر اسلامی عقیدۂ توحید سے تطبیق دی جا سکتی تھی (دیکھیے ۲۱ [الانبیاء] : ۲۰).

آفرینش عالم کی بابت ارسطو اور بطلیموس کی تعلیمات کا جو علمی ارتقا مسلم فلسفے میں ہوا (اس کے لیے [رکّ بہ مادہ نجوم] ہیئت؛ در ۲۲۲' بذیل مادہ)؛ وجود خدا اور وجود انسانی کے لحاظ سے علماے دین اور علماے فلسفہ نے عالم کی ابتدا اور سرشت کی بابت جو افکار پیش کیے ہیں ہمیں یہاں محض انہیں سے بحث کرنا ہوگی.

تمام منکرین اسلام کا قول یہ ہے کہ عالم کا خالق اللہ ہے' گو انھوں نے عالم کے وجود میں آنے اور وجود باری تعالیٰ دونوں میں فرق بیان کرنے کے لیے مختلف اصطلاحات اختیار کی ہیں: خلق از عدم' فیض یا تجلّی' لیکن فیض کا ذکر ہو یا تجلّی کا دونوں صورتوں میں ایسے نور کا استعارہ استعمال کیا جاتا ہے' جو حدود زمانی سے بالا اور آزاد رہ کر اپنے آپ کو منتشر کر رہا ہے.

عام طور پر وہ علماے دین جو روایت کے پابند تھے' کہتے تھے کہ خلقت عالم کا سبب ارادۂ الٰہی ہے جو سب پر غالب ہے۔ معتزلی منکرین نے زیادہ زور اس پر دیا کہ خالق عالم میں ایک شان ربوبیت ہے اور وہ جو حکم دیتا ہے' اس میں اپنے بندوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھتا ہے۔ متصوّفین نے شفقت و رحمت الٰہیہ کے فیضان کی بابت بہت کچھ کہا۔ آخر میں ان حکما نے جنھیں ایک محدود مفہوم میں فلسفی کہتے ہیں اور چند اصحاب فکر (Speculative) متکلمین نے عالم کو خیال محض کی پیداوار قرار دیا' جو بذات خود ممکن اور بذات اللہ واجب ہے.

مسلمان منکرین کا فلسفہ وجود عالم اسی نقطے سے شروع ہوتا ہے کہ تمام کائنات کا مرکز عالم لاہوت اور خالص وجود روحانی ہے۔ چونکہ اللہ عظیم ترین ہستی ہے اور بلند ترین معنوں میں ہر حقیقت پر حاوی ہے' اس لیے عالم اولین بھی وہی ہے۔ صوفیہ اسلام (دیکھیے الجیلی: الانسان الکامل' باب ۱ ببعد)' وہ پانچ عالموں کے قائل ہیں: (۱) عالم ذات اللہ؛ (۲) عالم اسماے اللہ؛ (۳) عالم صفات الٰہیہ؛ (۴) عالم افعال الٰہیہ؛ (۵) عالم اعمال الٰہیہ۔ دیگر منکرین نے اللہ اور عالم کے درمیان تین واسطوں سے ربط قائم کیا۔ اللہ کی تین صفات پر زیادہ زور دینا عام تھا' یعنی اس کی قدرت علم اور حیاۃ پر (نظری اعتبار سے بلا شبہہ ان سے خالق کی قدرت' عقل کا علم اور نفس کی حیات مراد لی جاتی تھی)۔ عالم میں فعالیت الٰہی کے دوائر کی تعیین اس کی صفات کے اعتبار سے کی جاتی تھی' مثلاً جب امام الغزالیؒ عوالم ثلاثہ (عالم الملک' عالم الملکوت اور عالم الجبروت) کا ذکر کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ خالق کے دوائر قدرت کا مثلث ہے۔ الغزالیؒ کے بلا واسطہ کے لیے دیکھیے Wensinck : فہرست مآخذ.

عوالم ثلاثہ یا اربعہ میں باہم تفریق کرنے کے لیے حکما نے عام طور پر نو افلاطونی اصطلاحات استعمال کی ہیں جو "Theology Aristotle" سے لی گئی ہیں: عالم عقل' عالم نفس اور عالم طبیعۃ۔ اس سلسلے میں نفس انسانی مرکز توجہ ہے' جو باوجود اس کے کہ ایک مادی اور فانی جسم سے متعلق ہے' اپنے عاقل و مدرک ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ عالم اعلیٰ سے وابستہ رہتا ہے جو اس کی اصل ہے اور نفس کل اور عقل کل کے توسّط سے اس کے شوق و حنین کا مرجع و مقصود ہے۔ اس نفس کے نقطۂ نظر سے بالعموم صرف دو عالموں کا ذکر کیا جاتا ہے' یعنی عالم مادی اور عالم مجرد' عالم اسفل اور عالم اعلیٰ.

یہاں یہ ممکن نہیں کہ ان تعدیلات اور ترمیمات کا جو مختلف فلسفیوں نے نظریۂ خلق عالم میں کی ہیں' تفصیل سے ذکر کیا جائے۔ ہر حال میں بڑی غرض یہ رہی ہے کہ ہستی (وجود) کے درجات کو واضح کیا جائے اور ان کے متوازی علم و درایت کے مراتب کی توضیح کی جائے۔ عالم بڑے پیمانے پر ایک انسان ہے اور انسان ایک عالم صغیر ہے۔ اب انسان مرکّب ہے ایک جسم طبعی' ایک نفس مدرکہ اور ایک عقل مجرد سے۔ اس بنا پر عالم تحت القمر کو عالم ادراک محسوس بھی کہتے ہیں (عالم شہادۃ' عالم حس) اور عالم افلاک کو عالم مثال (وہم' تخیل) بشرطیکہ ہم' مثلاً ابن سینا کے ہم خیال ہو کر' یہ کہیں کہ نفوس افلاک میں قوتِ تخیل موجود ہے (ابن رشد اس کا منکر ہے) اور اعالم افلاک

سے بالاتر عالم کو عالم فکر مجرد یا عالم ادراک تمثیلی allegorical conception (عقل، نظر، وغیرہ) مانیں.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

عائشہ بنت ابی بکرؓ، ام المؤمنینؓ : نام عائشہؓ لقب صدّیقہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شریک حیات۔ ان کی ولادت نبوت کے پانچویں سال یعنی شوال سنہ ۹ قبل ہجرت مطابق جولائی ۶۱۴ء کو مکہ مکرمہ میں ہوئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی کنیت ان کے بھانجے عبداللہ بن زبیرؓ کے نام پر امّ عبداللہ رکھی، جنہیں حضرت عائشہؓ نے متبنّٰی بنا لیا تھا۔ ان کے والد حضرت ابوبکر صدیقؓ اور والدہ ام رومانؓ ہیں، والد کی جانب سے ان کا سلسلۂ نسب ساتویں پشت میں اور والدہ کی طرف سے گیارھویں پشت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جا ملتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ان کے نکاح کی تحریک مشہور صحابی حضرت عثمان بن مظعونؓ کی بیوی خولہؓ بنت حکیمؓ نے کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس تجویز سے اتفاق فرمایا۔ اس سے پہلے حضرت عائشہؓ جبیرؓ بن مطعم بن عدی سے منسوب تھیں، جن کا خاندان تاحال مسلمان نہیں ہوا تھا.

خاندان جبیرؓ بن مطعم کے انکار کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ حضرت عائشہؓ کا نکاح نبوت کے دسویں سال ہوا، مہر کی رقم پانچ سو درہم مقرر ہوئی۔ حضرت عائشہؓ کی رخصتی ہجرت کے چند ماہ بعد، یعنی شوال ۱ھ/اپریل ۶۲۳ء مدینہ منورہ میں نہایت سادگی کے ساتھ ہوئی۔ اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر نو برس تھی۔ بعض جدید سیرت نگاروں مثلاً عباس محمود العقاد (الصدیقۃ بنت الصدیق) وغیرہ اس طرف گئے ہیں کہ ان کی عمر رخصتانے کے وقت پندرہ سال کے لگ بھگ تھی (نیز دیکھیے رزاق الخیری: مسلمانوں کی مائیں)۔ اس شادی کے ذریعے عربوں کے کئی لغو خیالات کی اصلاح ہوگئی۔ مدینہ منورہ میں رخصتانے کے بعد حضرت عائشہؓ نے مسجد نبوی کے ارد گرد بنے ہوئے حجروں میں سے ایک میں قیام کیا۔ یہی حجرے ازواج مطہراتؓ کے مستقل گھر تھے۔ حضرت عائشہؓ زندگی بھر مسجد نبوی کے اسی حجرے میں مقیم رہیں۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی محبوب ترین رفیقۂ حیات تھیں، اگرچہ وہ صاحب جمال تھیں، سرخ و سپید رنگ تھا (آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کا لقب "حمیراء" رکھا)، لیکن ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی گہری محبت کا راز فقط حسن و جمال نسوانی میں پوشیدہ نہ تھا، اس صفت میں تو دیگر ازواج مطہرات بھی ان کی شریک تھیں۔ اصل بات یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ بچپن ہی سے انتہائی ذہین، عقل مند، باریک بین اور دور رس نگاہ کی مالک اور دینی مسائل کے فہم و شعور اور احکام کے اجتہاد و استنباط میں ازواج مطہراتؓ میں امتیاز رکھتی تھیں اور دین کی خدمت اور مسائل شرعیہ کی تبلیغ کے لیے موزون و مناسب قابلیتوں کی مالک تھیں، اسی بنا پر وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نظر میں بے حد محبوب تھیں۔ کتب حدیث کے مطالعے سے بخوبی ظاہر ہے کہ تفسیر قرآن، علم حدیث، فقہ و قیاس، عقائد، علم اسرار دین، اسلامی تاریخ، افتاء و ارشاد اور خصوصاً عورتوں سے متعلق دینی مسائل پر جس قدر گہری نظر حضرت عائشہؓ کی تھی وہ ان کے علاوہ چند ایک اکابر صحابہ ہی کا حصہ ہے (مسلم، باب فی فضل عائشہؓ)۔ حضرت عائشہؓ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ ان پر وہ سراسر جھوٹا ناپاک الزام ہے جس کا ذکر قرآن مجید نے "الافک" کے لفظ سے کیا ہے (۲۴[النور]: ۱۱)۔ بیان کیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ۵ھ/۶۲۷ء میں غزوۂ بنو المصطلق سے واپسی پر پیش آیا۔ اس سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہم رکاب تھیں۔ اس بات کو ہوا دینے والوں میں نہ صرف حضرت عائشہؓ کے خاندان کے ذاتی دشمن شریک تھے بلکہ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابیّ بن سلول بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہا تھا۔ اس غزوے کے دوران میں وہ اس سے پہلے بھی اپنی بدنیتی اور شیطنت کا مظاہرہ کر چکا تھا اور ایسے آثار دکھائی دے رہے تھے کہ اس کی کینہ پروری اور اسلام و نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خلاف اس کا بغض و عناد ضرور ظاہر ہو کر رہے گا۔ اس فتنے کو پھیلانے سے منافقوں کی غرض یہ تھی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور

حضرت ابوبکرؓ کے درمیان اختلاف پیدا کیا جائے اور انصارؓ و مہاجرین میں مناقشہ پیدا کر کے اہل مدینہ کو اسلام سے برگشتہ کر دیا جائے۔ یہ بہتان اس قدر لغو، بے ہودہ، بعید از عقل اور از سرتاپا کذب و افترا کا مجموعہ تھا کہ کوئی شریف انسان اس پر یقین نہیں کر سکتا تھا۔ حضرت عائشہؓ کی بے گناہی اظہر من الشمس تھی اور اس سلسلے میں کچھ دن بعد، جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور سارا مسلم معاشرہ بے چین و مضطرب ہو رہا تھا، قرآن مجید کی ایک عظیم الشان سورۃ "النور" نازل ہوئی، جس میں حضرت عائشہؓ کی بریت کی گواہی خود اللہ تعالیٰ نے دی اور منافقین اور دشمنان اسلام کو عوام میں ذلت اور رسوائی اٹھانا پڑی۔ قرآن مجید نے اس سارے واقعے کو بہتان عظیم (۲۴[النور]:۱۶) کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔

کتب احادیث میں حضرت عائشہؓ کے فضائل و مناقب کی بہت سی روایات محفوظ ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ان سے بے حد محبت تھی اور وہ بھی آپ پر دل و جان سے نثار تھیں۔ ان کی زندگی ہر خانہ دار مسلمان خاتون کے لیے نمونہ تھی، جو اپنے گھر کی مکمل نگہداشت کرتی ہے اور اپنے ماحول کو اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے احکام کے مطابق ایک مثالی صورت دینے کی تگ و دو میں مصروف رہتی ہے۔ حضرت عائشہؓ اپنی سوتیلی اولاد سے بھی نہایت حسن سلوک سے پیش آتی تھیں اور ان کے تعلقات اپنی سوکنوں کے ساتھ بھی خوشگوار تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم وفات سے پیشتر صرف تیرہ دن علیل رہے، جن میں سے آخری آٹھ دن آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے حجرے میں گزارے۔ حضرت عائشہؓ نے بیماری کے دوران میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تیمارداری کی۔ وصال کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو انہیں کے حجرے میں دفن کیا گیا اور بعد میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی اسی حجرے میں دفن ہوئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر اٹھارہ سال تھی (سلیمان ندوی: سیرۃ عائشہ، ص ۹۷)، ان کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ خلافت راشدہ کے دوران میں حضرت عائشہ نے خود کو مکمل طور پر احادیث نبویہ اور فقہی مسائل کی تعلیم کے لیے وقف کردیا۔ اس دوران آپؓ نے حضرت عثمانؓ کی شہادت تک کبھی کسی سیاسی مسئلے میں حصہ نہیں لیا۔

حضرت عثمانؓ کو ذوالحجہ ۳۵ھ/جون ۶۵۶ء میں باغیوں نے شہید کردیا۔ اس فتنے کے دوران میں حضرت عائشہؓ مکہ معظمہ میں مقیم تھیں جہاں وہ حج کے سلسلے میں آئی ہوئی تھیں۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ عالم اسلام کے لیے ایک عظیم سانحہ تھا۔ جب حضرت عائشہؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انہیں بڑا دکھ ہوا۔ ادھر مدینہ منورہ میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت ہوگئی اور ہر طرف سے خلیفہ ثالث کا قصاص لینے کا مطالبہ کیا جانے لگا۔ مدینے سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے آکر حضرت عائشہؓ کو وہاں کے حالات سے تفصیلاً مطلع کیا۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے کوئی چار ماہ بعد حضرت عائشہؓ دعوت اصلاح کی خاطر بصرے کو روانہ ہوئیں۔ حضرت عائشہؓ اور ان کے ساتھ حضرت طلحہؓ و زبیرؓ کے بصرے جانے کی خبر سن کر حضرت علیؓ بھی وہاں پہنچ گئے۔ اگرچہ فریقین میں سے کسی کو گمان تک نہ تھا کہ جنگ تک نوبت پہنچ جائے گی، لیکن بہت سی وجوہ کی بنا پر، جن کی تفصیل کتب تاریخ میں دیکھی جا سکتی ہے، جمادی الآخرہ ۳۶ھ/دسمبر ۶۵۶ء میں حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ کے حامیوں کے درمیان وہ جنگ برپا ہوئی جو تاریخ اسلام میں "جنگ جمل" کے نام سے مشہور ہے، کیونکہ تمام جنگ کا زور اس اونٹ کے گرد تھا جس پر حضرت عائشہؓ محمل میں سوار تھیں۔ اس جنگ میں حضرت طلحہؓ و زبیرؓ شہید ہوگئے اور لڑائی میں حضرت علیؓ کا پلڑا بھاری رہا۔

یہ جنگ اگرچہ بالکل اتفاقی طور پر پیش آئی تھی، لیکن پھر بھی اصلاح کا یہ طریقہ اختیار کرنے پر حضرت عائشہؓ کو اپنی اجتہادی غلطی کا ہمیشہ افسوس رہا۔ تاریخی روایات کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں نے عام لوگوں کے سامنے دل صاف ہوجانے کا اعتراف کیا۔

جنگ کے بعد حضرت علیؓ نے ام المومنینؓ کو بحفاظت

حجاز روانہ کر دیا۔ چنانچہ زندگی کا باقی حصہ انہوں نے مدینہ منورہ میں نہایت خاموشی اور وقار کے ساتھ دین کی تبلیغ و اشاعت میں مصروف رہ کر گزارا۔ انہوں نے ۱۷ رمضان المبارک ۵۸ھ/۱۳ جولائی ۶۷۸ء کو داعی اجل کو لبیک کہا اور حسب وصیت مدینے کے قبرستان جنت البقیع میں دفن کی گئیں۔

حضرت عائشہؓ کا شمار کثیرالروایہ صحابۂ رسولؐ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں ہوتا ہے۔ ان سے مروی احادیث کی کل تعداد دو ہزار دو سو دس ہے، ان میں سے دو سو چھیاسی احادیث صحیحین میں شامل ہیں۔ ان کے پاس قرآن مجید کا بھی ایک قلمی نسخہ موجود تھا، جسے انہوں نے اپنے غلام ابو یونس سے لکھوایا تھا۔ قراءت کے بعض طریقے بھی ان سے مروی ہیں۔ تابعین میں سے اکابر علما کی اکثریت ان کے شاگردوں کی صف میں شامل ہے، ان میں سے عروہؒ بن زبیر، قاسمؒ بن محمد، ابو سلمہؒ بن عبدالرحمن، مسروقؒ، عمرۃؒ، صفیہؒ بنت شیبہ اور عائشہؒ بنت طلحہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہیں شعر و سخن سے بھی دلچسپی تھی اور حسب موقع شعر پڑھ دینے کا ملکہ تھا۔ ان کی فصاحت بھی مشہور تھی۔ تاریخ عرب اور دیگر مضامین سے خوب واقف تھیں۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ الرسول، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۸: ۳۹ تا ۵۶؛ (۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۰۹ تا ۴۲۲؛ (۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۹۸ تا ۱۴۱؛ (۵) الطبری: التاریخ، ۳: ۶۷ بعد؛ (۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۵۰۱ تا ۵۰۴؛ (۷) السیوطی: عین الاصابہ فیما استدرکتہ السیدۃ عائشہ علی الصحابہ؛ (۸) ابن حجر: اصابہ، ۴: ۶۹۱ بعد؛ (۹) ابن تیمیہ: منہاج السنہ، ۲: ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۱۰) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۵: ۴۳۵؛ (۱۱) عمر ابوالنصر: علیؓ و عائشہؓ، قاہرہ ۱۹۴۷ء (اردو ترجمہ: محمد احمد پانی پتی، لاہور ۱۹۶۱ء)؛ (۱۲) عباس محمود العقاد: الصدیقۃ بنت الصدیقؓ، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) ملک محمد الدین: سیرۃ عائشہ صدیقہؓ، لاہور ۱۹۱۸ء؛ (۱۴) سید سلیمان ندوی: سیرۃ عائشہؓ، اعظم گڑھ ۱۳۴۷ھ؛ (۱۵) سعید انصاری: سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء؛ (۱۶) رازق الخیری: مسلمانوں کی مائیں، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۱۷) محمد علی: خلافت راشدہ۔

○

عبادات: (ع، عبادۃ کی جمع) عبادتیں اور عبادتوں سے متعلق احکام الٰہی؛ عبادت کے معنی ہیں غایت تذلل (عبودیت کے بھی یہی معنی ہیں دیکھیے الراغب: المفردات) بقول التھانوی عبادت کے معنی ہیں نہایت تعظیم اور یہ اس ذات کے لیے لازم ہے جس سے انعامات بدرجہ نہایت صادر ہوتے ہیں جو کہ خدا کی ذات ہے۔ مجمع السلوک کی رو سے عبادت کے بھی تین مراتب ہیں: (۱) بندہ ثواب کی امید اور عقاب کے خوف سے رب کی عبادت کرے؛ (۲) ثواب کے لیے عبادت کرے، مگر مرتبہ اخلاص سے نہ نکلے؛ (۳) عبدیت کا مقام اشرف حاصل کرنے کے لیے عبادت کرے اور اس کے علاوہ کوئی طلب نہ ہو (التھانوی: کشاف)۔ الراغب نے لکھا ہے کہ عبادت دو طرح کی ہے: (۱) عبادت بالتسخیر؛ (۲) عبادت بالاختیار۔ اول الذکر سے مراد وہ عبادت ہے جس کا صدور از روے فطرت و وجدان ہوتا ہے اور ثانی الذکر اختیاری ہے، مثلاً عبادات شرعیہ وغیرہ [رک بہ قانون شریعہ]؛ عبادت کے عام معنی پرستش کے ہیں جو کسی کی بھی ہو سکتی ہے، مثلاً بتوں کی، مگر دراصل اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی حقیقی عبادت ہے جس کی طرف قرآن مجید نے بار بار بلایا ہے (مثلاً ۱۰ [یونس]: ۲۹؛ ۱۸ [الکہف]: ۱۱۰)۔

عبادت کی ایک عمومی غیر رسمی شکل دعا بھی ہے، لیکن شریعت کی طرف سے نافذ عبادات میں صلوۃ کو اپنی رسمی شکل میں نہایت اہم مقام حاصل ہے۔ ان دونوں صورتوں میں نیت اور اخلاص ضروری شرائط ہیں۔ عبادت میں خشوع و خضوع پر خاص زور دیا گیا ہے جس سے رب کی عظمت اور بندہ کے تذلل کا اظہار ہوتا ہے۔ سچ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ذات ہماری عبادتوں سے بے نیاز ہے اور اس کے بجائے، خود بندہ عبادت کا ضرورت مند ہے۔

عبادت میں سب سے اونچا مقام اخلاص بھی ہے جس کا حضرات صوفیہ نے بہت تذکرہ کیا ہے (مثلا دیکھیے ابو نصر سراج: کتاب اللمع)۔ یہ اونچا مقام ہے جس میں بندے کو رب کی رضا کے سوا کچھ مطلوب نہیں ہوتا، لیکن اس کا ایک

بشری پہلو بھی ہے جس میں انسان اپنی ضرورتوں اور تکلیفوں کا اللہ تعالیٰ سے ذکر کر کے ان کا ازالہ چاہتا ہے۔ انسان فطرۃً کمزور اور ناقص پیدا کیا گیا ہے' وہ جب خود کو بے بس پاتا ہے تو اس کو دور کرنے کے لیے اپنے رب کو پکارتا ہے' لہٰذا عبادت میں خدائے برتر سے استعانت کا ایک احتیاجی پہلو بھی آجاتا ہے' لیکن اس میں کلام نہیں کہ یہ عبادت کا ایک اضطراری پہلو ہے۔ عبادت کا اصل مقصد شرف حضور حاصل کرنا اور ربّ العالمین کی تعظیم کا اظہار ہے۔ بشری سطح پر عبادت تکمیل شخصیت اور توسیع صلاحیت کا کام دیتی ہے۔ انبیاؑ تک نے نازک لمحات میں خدا سے (بذریعہ عبادت و صلوۃ) دعا مانگی اور قبول ہوئی۔

لفظ عبادات کا مفہوم: اسلام کا نظام احکام تین بنیادوں پر قائم ہے: (۱) عقائد' (۲) عبادات اور (۳) معاملات۔ فقہ کی کتابوں میں عبادات کے عام عنوان کے تحت مندرجہ ذیل امور شامل کیے جاتے ہیں۔ طہارت' صلٰوۃ' زکوٰۃ' صوم' حج اور بعض اوقات جہاد بھی۔ العبادی (الجوہرۃ النیرہ' قسطنطنیہ ۱۳۲۳ھ' ۱: ۱۴۶) کے بیان کے مطابق مشروعات پانچ گروہوں میں تقسیم ہیں جن میں:(۱) اصول و عقائد؛ (۲) عبادات؛ (۳) معاملات جن میں اشیا (مال) سے متعلق دو فریقوں کے مابین معاہدات (معاوضات)' احکام نکاح' یک طرفہ معاہدات (امانات) جن کا دارومدار اعتماد پر ہوتا ہے اور وراثت؛ (۴) عقوبات؛ (۵) اور کفارات شامل ہیں' تاہم ابن نجیم (البحرالرائق' ۱: ۷) اور ابن عابدین (ردالمختار' ۱: ۵۸) پانچویں قسم کے بجائے آداب کا ذکر کرتے ہیں' یعنی اخلاقی نوعیت کے ایسے احکام ہیں' جن کا ذکر عام عقائد کی طرح فقہ کی کتابوں میں نہیں بلکہ احادیث کی کتابوں میں کیا گیا ہے۔

مآخذ : متن میں آگئے ہیں۔

○

عَبْد : (ع) ہر دور کی عربی میں غلام کے لیے ایک عام اصطلاح (ان معنوں میں اس کی جمع عام طور پر عبید آتی ہے)' عبد ایک نہایت پر معنی قرآنی اصطلاح ہے' عام معنی وہ بندہ جسے اللہ نے پیدا کیا ہے' نیز قرآنی اصطلاح میں عبد وہ ہے جو عبادت اور خدمت کی بدولت عبودیت کا درجہ حاصل کر کے اللہ کا مخلص بندہ بن جاتا ہے۔ قرآن مجید میں اکثر انبیاء کو عبد کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جب عبد کا لفظ ان معنوں میں بولا جائے تو اس کی جمع عِبَاد آتی ہے' باقی زبانوں کی طرح عربی زبان کی تاریخ میں بھی حسن تعبیر (Euphemisms) سے ان کلمات میں خاصے تغیرات رونما ہوے' جن کا لغوی مفہوم "لڑکا' لڑکی" یا "نادم' ماما" تھا: مثلاً "فتی" (مؤنث: فتاۃ) (جو قرآن مجید میں بھی آیا ہے) اور ایسے ہی "غلام" مذکر کے لیے اور جاریہ (لونڈی) مؤنث کے لیے' دونوں الفاظ کا استعمال عام ہے۔ یا لفظ وصیف بالخصوص مرد کے لیے (اس کا صیغہ تانیث "وصیفہ" بھی پایا جاتا ہے) اور خادم جو بالخصوص عورت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ عبد بمعنی غلام (دیگر معانی کے لیے رک بہ غلامی' در آآآ' بذیل مادہ) عبدیت کی مزید بحث کے لیے [رک بہ عبادت' کتب تصوف] نیز کلام اقبال میں عبدہ ایک صوفیانہ روحانی مرتبہ کمال۔

○

عَبْدُاللّٰہ بن اِبَاض : رک بہ اِبَاضیہ.

○

عَبْدُاللّٰہ بن العَبّاسؓ : (نیز ابن عباسؓ بغیر ال تعریف)' ابو العباس' الملقب بہ الحَبر'، وہ ممتاز فقیہ' مفسر قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عم زاد تھے' ام المومنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ان کی سگی خالہ تھیں (التفسیر والمفسرون' ۱: ۶۵ ببعد)۔ انہیں دور اول کے مسلمانوں میں اگر سب سے بڑا عالم نہیں تو علمائے عظام میں سے ایک ضرور سمجھا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی تفسیر میں مہارت و بصیرت کی وجہ سے انہیں امام المفسرین کہا گیا ہے۔ انہوں نے ایسے وقت میں قرآن مجید کی تفسیر کا کام اپنے ہاتھ میں لیا جب کہ مسلمانوں کے معاشرے میں گہری تبدیلیاں رونما ہوجانے کی وجہ سے یہ ضروری ہوگیا تھا کہ معاشرے کے نئے تقاضوں کے پیش نظر قرآن مجید کے مطالب و معانی کی تشریح کی جائے اور اس میں شک نہیں کہ انہوں نے اس کام کو بڑی قابلیت اور مہارت کے ساتھ سرانجام دیا۔

حضرت عبداللہ بن العباسؓ ہجرت سے تین سال قبل مکہ میں اس وقت پیدا ہوے جب بنو ہاشم شعب ابی طالب میں محصور ہو کر زندگی گزار رہے تھے (ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، ص ۱۹)۔ ان کی والدہ نے ہجرت سے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا، اس لیے وہ پیدائش کے وقت ہی سے مسلمان تسلیم کیے جاتے ہیں۔

ان کی طبیعت میں بچپن ہی سے صحیح تحقیق علمی کا، جہاں تک کہ اس زمانے میں اس کا تصور ممکن تھا، رجحان موجود تھا۔ ان کے دل میں یہ خیال بہت جلد پیدا ہو گیا تھا کہ صحابہ کرامؓ سے استفسارات کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں۔ ابھی وہ نوعمر ہی تھے کہ معلّم بن گئے اور حصول علم کے خواہش مند لوگ ان کے گرد جمع ہو گئے۔ ان کا علم و فضل صرف حافظے پر مبنی نہ تھا، بلکہ ان کے پاس تحریری یادداشتوں کا ایک بڑا ذخیرہ بھی موجود تھا، چنانچہ انہوں نے عوام میں درس دینا شروع کر دیا، بلکہ تعلیم کے لیے باقاعدہ جماعتیں بنا دیں اور تقریباً معیّن نظام الاوقات کے مطابق ہفتے کے مختلف دنوں میں مختلف موضوعات، مثلاً تفسیر قرآن، فقہی مسائل، غزوات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، تاریخ ازمنہ قبل از اسلام اور قدیم شاعری کا باقاعدہ درس دینے لگے۔ قرآن مجید کے الفاظ و محاورات کی تشریح کرتے وقت ان کی عادت تھی کہ وہ اپنے بیان کی تائید میں قدیم عرب شعرا کے اشعار پیش کیا کرتے تھے۔ ان کے اس طریق کار کی وجہ سے مسلمان علماے دین کے ہاں قدیم عرب شاعری کی اہمیت تسلیم کی گئی، حضرت عبداللہؓ اہم فتاوی کے باعث بہت مشہور ہیں، بعض کی تائید میں انہیں بعد ازاں دلائل پیش کرنا پڑے (دیکھیے ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، قاہرہ، ۱۳۲۵ھ، ۹: ۱۳۸) (بعد میں ابن عباسؓ کی تشریحات مطالب قرآنیہ کو جمع کر کے خاص خاص مجموعے تیار کر لیے گئے جن کی اسانید انکے بلاواسطہ شاگردوں میں سے کسی شاگرد تک پہنچتی ہیں (الفہرست، ص ۳۳)۔ اسی طرح ان کے فتاوی بھی جمع کر لیے گئے۔ آج ایسی تفسیریا تفسیروں کے متعدد مخطوطات اور مطبوعہ نسخے موجود ہیں جنہیں ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے: Goldziher: Richtungen، ص ۷۶؛ نیز دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۳۱؛ التفسیر والمفسرون، ۱: ۸۱)۔

کتب حدیث میں ان سے ایک ہزار چھے سو ساٹھ احادیث مروی ہیں (ابن حزم: ۲۷۶؛ التفسیر و المفسرون ۲: ۶۵)، وہ اسلامی افواج کے ساتھ مختلف معرکوں میں شامل رہے۔ مثلاً معرکۂ مصر (مابین ۱۸ و ۲۱ھ)، معرکہ افریقہ (۲۷ھ) اور معرکہ ہاے جرجان و طبرستان (۳۰ھ)، وغیرہ میں۔ جنگ جمل (۳۶ھ) میں وہ حضرت علیؓ کے لشکر میں ایک بازو کے سپہ سالار تھے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ بن عفان کے وہ خصوصی مشیر رہے۔ مؤخرالذکر نے انہیں اپنی خلافت کے آخر میں اس وقت امیرحج مقرر کیا جب وہ مدینے میں اپنے مکان میں محصور تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت مدینے میں موجود نہ تھے۔ اس کے کچھ دن بعد جب وہ مدینہ لوٹے تو انہوں نے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اس وقت سے انہیں اہم سرکاری خدمات تفویض ہونے لگیں اور جب بصرے پر قبضہ ہو گیا (۳۶ھ) تو انہیں اس شہر کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۳۷ھ کے معاہدۂ صفین پر دستخط ثبت کرنے والوں میں سے ایک یہ بھی تھے، جس کی رو سے قرار پایا تھا کہ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے جھگڑے کے فیصلے کے لیے دو حَکَم مقرر کیے جائیں گے۔ اہل حروراء سے بحث کے دوران میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ محا کمہ شرع کے مطابق تھا، لیکن کچھ عرصہ بعد، بعض وجوہ کی بنا پر، حضرت ابن عباسؓ اپنے مرکز حکومت بصرہ کو چھوڑ کر مکے میں جا بیٹھے۔ مؤرخین اس علیحدگی کی مختلف تاریخیں ۳۸ھ، ۳۹ھ اور ۴۰ھ بیان کرتے ہیں، لیکن اس بات کو باور کرنے کے لیے قوی وجوہ موجود ہیں کہ یہ علیحدگی ۳۸ھ میں واقع ہوئی۔ حضرت امیر معاویہؓ کے طویل عہد حکومت کے دوران میں حضرت ابن عباسؓ حجاز میں رہے۔ اس اثنا میں انہیں متعدد بار بظاہر بنو ہاشم کے مفاد کی حفاظت کے لیے، جو ان کے اپنے بھی تھے، دربار خلافت میں دمشق جانا پڑا۔

ان پریشان کن حالات میں جو حضرت علیؓ لی وفات کے بعد رونما ہوے، حضرت ابن عباسؓ مکمل طور پر غیر جانب دار رہے۔ چنانچہ جب عبداللہ ابن الزبیرؓ نے مکے میں بغاوت کا علم بلند کر کے متوازی خلافت قائم کر لی تو وہ ابن عباسؓ کے طرز عمل پر سخت برافروختہ ہوے، کیونکہ اب عباسؓ اور حضرت علیؓ کے بیٹے ابن الحنفیہؒ نے انہیں خلیفہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ چنانچہ دونوں کو مکے سے جلاوطن کر دیا گیا۔ ۶۴ھ میں جب شہر کا محاصرہ ہوا تو وہ مکے میں واپس آ گئے۔ زندگی کے آخری ایام میں ان کی بینائی جاتی

رہی اور وہ طائف میں مقیم ہو گئے' یہیں ۶۸ھ/۶۸۷ء میں فوت ہوے (الاعلام' ۴: ۲۲۸).

مآخذ : متن مقالہ میں درج ذیل ہیں.

○

عبداللہ بن عمرؓ : نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشہور صحابی' قریش مکہ کے معزز گھرانے کے نامور فرد اور احادیث نبوی کے شہرۂ آفاق راوی جن سے ۲۶۳۰ احادیث مروی ہیں' ان کا شمار مفتی صحابہ کرامؓ میں ہوتا ہے۔ وہ ساٹھ برس تک افتا کے سلسلے میں خدمات انجام دیتے رہے۔ جب مسلمان جذبات کا شکار ہو کر اور بعض غلط فہمیوں کی وجہ سے خانہ جنگی میں الجھ گئے تھے تو اس وقت بھی ابن عمرؓ ان تمام خرخشوں سے بالکل الگ تھلگ رہے۔ علاوہ ازیں وہ تعلیمات اسلامی پر اس باقاعدگی سے عمل پیرا تھے کہ آئندہ نسلوں کے لیے ایک نمونہ بن گئے' یہاں تک کہ لوگوں کو یہ تلاش ہونے لگی کہ وہ پہنتے کیا تھے اور ریش مبارک کو کس طرح تراشتے اور خضاب لگاتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ بحیثیت راوی وہ حد درجہ محتاط تھے' روایت میں نہ کچھ اپنی طرف سے بڑھاتے تھے اور نہ کم کرتے تھے۔ انہیں تین مرتبہ خلافت پیش کی گئی: پہلے حضرت عثمانؓ کی وفات (۳۵ھ/۶۵۵ء) کے فوراً بعد' دوسری بار اس گفت و شنید کے دوران میں جب صفین کے مقام پر حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دو ثالث یا حکم مقرر ہوے تھے (۳۷-۳۸ھ/۶۵۷-۶۵۸ء) اور تیسری دفعہ یزید اول کی وفات (۶۴ھ/۶۸۳ء) پر' لیکن انہوں نے تینوں مرتبہ یہ پیشکش مسترد کر دی۔ وہ متفقہ انتخاب کے خواہاں تھے اور حصول خلافت کے سلسلے میں خونریزی سے بچنا چاہتے تھے.

ابن عمرؓ ہجرت سے تقریباً دس سال پہلے پیدا ہوے اور اپنے والد کے ہمراہ اسلام لائے' لیکن والد سے کچھ پہلے ہجرت کی۔ جب وہ جنگ بدر اور احد میں جہاد کے لیے حاضر ہوے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں ان کی کم سنی کی وجہ سے واپس کر دیا' لیکن محاصرۂ مدینہ کے موقع پر' جسے جنگ خندق کہتے ہیں' انہیں جہاد کی اجازت مل گئی۔ اس وقت ان کی عمر پندرہ برس تھی (بعد ازاں اس کی مماثل صورتوں میں یہ واقعہ ایک نظیر بن گیا)۔ اس کے بعد وہ موتہ (۷ھ)' فتح مکہ (۸ھ)' مسیلمہ اور اور طلیحہ کے خلاف جہاد (۱۱ھ)' مہم مصر (۱۸ تا ۲۱ھ)' جنگ نہاوند (۲۱ھ)' اور مہم قسطنطنیہ (۴۹ھ) میں شریک ہوے۔ جہاں تک سیاسی معاملات کا تعلق ہے وہ پہلی مرتبہ اس وقت نمایاں ہوے جب حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے انہیں اس مجلس شوریٰ کا' جس کا کام اپنے ارکان میں سے خلیفہ کا انتخاب کرنا تھا' مشیر مقرر کیا' لیکن انہیں ووٹ دینے کا حق صرف اس وقت تھا جب بقیہ ارکان برابر برابر دو حصوں میں منقسم ہوں اور یہ بھی شرط تھی کہ ان کا ہرگز بطور خلیفہ انتخاب نہیں کیا جائے گا اور نہ وہ اپنے انتخاب کے لیے اپنا ووٹ استعمال کر سکتے ہیں۔ دیگر خلفا کے انتخاب میں انہوں نے ہمیشہ مسلمانوں کی اکثریت کا ساتھ دیا۔ البتہ انہوں نے یزید کو ولی عہد تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ بظاہر وہ اس روش کے خلاف تھے جو حضرت معاویہؓ نے جانشینی کے فیصلے میں اختیار کی تھی' لیکن جب حضرت معاویہؓ کی وفات ہوئی تو انہوں نے رفع فتنہ کی خاطر یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے میں تأمل نہیں کیا۔ وہ سلطنت کے کسی بڑے انتظامی عہدے پر مقرر نہیں ہوے' ہاں چند سفارتوں میں ضرور شامل ہوے۔ ان امور سے وہ غالباً عمداً الگ رہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو حدیث میں سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنی تمام زندگی مذہبی اور علمی مشاغل کے لیے وقف کر دی۔ روایت ہے کہ انہوں نے منصب قضا محض اس لیے مسترد کر دیا تھا کہ کہیں احکام شریعت کی تعبیر میں ان سے کوئی غلطی سرزد نہ ہو جائے.

ابن عمرؓ نے اسی سال سے زائد کی عمر میں سمیتِ خون سے ۷۳ھ/۶۹۳ء میں وفات پائی۔ سمیت کی وجہ یہ تھی کہ حج کے موقع پر جب حاجیوں کا ہجوم عرفات سے لوٹ رہا تھا تو الحجاج کے ایک سپاہی نے ان کے پاؤں میں اپنے نیزے کی نوک چبھو دی تھی۔ جب الحجاج ان کی عیادت کے لیے گیا اور پوچھا کہ کیا وہ اس سپاہی کو پہچان سکتے ہیں تاکہ اسے سزا دی جائے تو انہوں نے اسے ملامت کی کہ اس نے اپنے سپاہیوں کو مقامات مقدسہ میں ہتھیار لے کر آنے کی اجازت کیوں دے رکھی ہے.

مآخذ : مفصل حالات کے لیے دیکھیے : (۱) ابن سعد' ۴/ ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۸ و ۳/۱: ۲۱۴ و ۳/۲: ۲۲ و ۴/۱: ۴۹' ۴۲' نیز بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن خلکان' بولاق ۱۲۷۵ھ' عدد ۲۹۷؛ (۳) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء' ۱ : ۲۹۲ تا ۳۱۴؛ (۴) ابن الجوزی' مخطوطہ پیرس' عربی' عدد ۲۰۳۱' ورق

۲۲۷ الف تا ۲۲۹ ب؛ (۵) ابن الاثیر: اسد، قاہرہ ۱۲۸۵-۱۲۸۷ھ، ۲: ۲۲۷ تا ۲۳۱؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، کلکتہ ۱۸۵۶-۱۸۹۳ء، ص ۸۴۰ تا ۸۴۷؛ (۷) مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع Levi-Provencal، ص ۳۵۰؛ (۸) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۹) المسعودی: مروج، ۴: ۲۹۶، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۲ و ۵: ۴۳، ۲۸۴ تا ۲۸۶ و بمدد اشاریہ.

○

عبداللہ بن مسعود: رک بہ ابن مسعود.

○

عبداللہ بن میمون: الحارث بن عبداللہ بن ابی ربیعہ المخزومی (ابن الزبیر کا مقرر کردہ والی بصرہ، دیکھیے الطبری، بمدد اشاریہ) کے گھرانے کا ایک مولی، جسے اثنا عشری شیعوں کی کتابوں میں امام جعفر الصادقؑ کے رواۃ حدیث میں شمار کیا جاتا ہے (الکلینی، ابن بابویہ، الطوسی، بمواضع کثیرہ)۔ اس کا ذکر اہل سنت کی کتب رجال میں بھی ملتا ہے (مثلاً الذہبی: میزان الاعتدال، ۲: ۸۱ پر)۔ اس نے زمانہ ماقبل کے سنی فضلا سے استناد کیا ہے۔ چونکہ امام جعفر الصادق کی وفات ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں ہوئی تھی، اس لیے عبداللہ کا زمانۂ حیات دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کا وسط اور نصف آخر بنتا ہے۔ اس کے والد میمون القداح (بقول النجاشی "تیر تراشنے والا" یبری القداح) کو اثنا عشری مصنفین نے امام جعفر الصادقؑ کے والد محترم محمد باقرؑ کے اصحاب میں شمار کیا ہے۔ اسماعیلی مآخذ بھی میمون اور عبداللہ کو اصحاب امام باقرؑ و امام جعفرؑ میں سے قرار دیتے ہیں (دیکھیے Lewis: *Origins*، ص ۶۵ تا ۶۷)۔

فرقہ اسماعیلیہ [رک باں] کے خلاف لکھنے والے مصنفین چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے فرقہ اسماعیلیہ کی بنیاد رکھنے کے متعلق اس کا نام لیتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ عبداللہ نے نبوت کا دعوی کیا اور اپنے دعوے کے اثبات کے لیے مداریوں کی سی شعبدہ بازی سے کام لیا۔ اس نے دنیوی اقتدار حاصل کرنے کے لیے ایک تحریک چلائی جس میں ایمان کے سات مدارج قائم کیے، جن میں سے آخری درجہ شرمناک الحاد و عیاشی کا تھا۔ اس نے اپنا صدر مقام پہلے عسکر مکرم کو بنایا، پھر بصرے اور سلمیہ (شام کا ایک موضع) کو منتخب کیا۔ وہ سلمیہ میں تا دم مرگ چھپا رہا۔ اس کے اخلاف سلمیہ ہی میں مقیم رہے، یہاں تک کہ عبیداللہ المہدی نے یہ دعوی کیا کہ میں محمد بن اسمٰعیل کی اولاد سے ہوں۔ پھر وہ بھاگ کر افریقہ میں جا پہنچا اور وہاں اس نے خاندان فاطمیہ کی بنیاد ڈالی۔ بعض سنی تذکرہ نگاروں کے لیے یہ کہانی چند تبدیلیوں اور اضافوں (دیکھیے Lewis: *Origins*، ص ۵۴ تا ۶۳) کے بعد اسماعیلیت کی ابتداء و اشاعت کی ایک معیاری روایت بن گئی ہے۔ فاطمی کون تھے اور کہاں سے آئے؟ اس الجھے ہوئے اور بظاہر ناقابل حل سوال کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں (اس کے لیے رک بہ اسمٰعیلیہ)، لیکن بحیثیت مجموعی میمون و عبداللہ کے تاریخی کردار کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں ایک ایسی انتہا پسندانہ تحریک کے رہنما قرار دیا گیا ہے جس سے اسماعیلیت کا ظہور ہوا۔ بہرحال ہمارے پاس تاریخی شہادت اتنی نہیں کہ ہم اس مسئلے کے متعلق کوئی حتمی رائے قائم کر سکیں۔ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلی تحریک کے آغاز پر (حدود ۲۶۰ھ / ۸۷۳ء) میمون کے بعض اخلاف نے اس میں حصہ لیا ہو اور اسماعیلیت سے بعض قداحیوں کے اس تعلق کے علم کی بنا پر یہ حکایت گھڑلی ہو۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عبداللہ بن وہب: الراسبی، خارجی سردار، اس کا تعلق قبیلہ بجیلہ سے تھا اور یہ شجاعت و تقوی میں معروف اور "ذوالثفنات" کے لقب سے مشہور تھا، یعنی "گھٹنوں والا" جو اس کی پیشانی پر کثرت سجود کی وجہ سے پڑ گئے تھے۔ وہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے ماتحت عراق میں اور حضرت علیؓ کے ماتحت صفین میں شریک جنگ ہوا، لیکن جب حضرت علیؓ نے اپنی طرف سے حکم مقرر کیا تو وہ حضرت علیؓ سے الگ ہو کر حروراء میں ان کا ساتھ چھوڑ دینے والوں میں شامل ہو گیا۔ شوال ۳۷ھ مارچ ۶۵۸ء میں خارجیوں نے کوفے کو آخری دفعہ چھوڑنے سے ذرا پہلے اسے اپنا سپہ سالار ("امیر") چن لیا۔ وہ ۹ صفر ۳۸ھ/۱۷ جولائی ۶۵۸ء کو جنگ نہروان میں مارا گیا۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۱: ۳۳۶۳ تا ۳۳۶۶ تا ۳۳۸۱؛ (۲) المبرد: الکامل، ص ۵۲۷، ۵۵۸ بعد؛ (۳) الدینوری، طبع Guirgass و Rosen، ص ۲۱۵ تا ۲۲۴؛ (۴) البلاذری: انساب، در Levi della Vida '*RSO*' ۱۹۱۳ء، ص ۵۰۷؛ (۵) البرادی: کتاب

الجواہر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ.

○

عبدالقادر الجیلانیؒ: (الجیلی)، حنبلی عالم اور واعظ، سلسلہ قادریہ کے بانی، جن کا شمار اولیاے کبار اور صوفیاے عظام میں ہوتا ہے۔

تاریخ اسلام کے معروف ترین روحانی پیشوا اور عظیم صوفی، جو عرف عام میں غوث اعظم اور پیر پیراں کے نام سے مشہور ہیں۔ بعض قدیم تذکرہ نگاروں نے انہیں "شیخ الاسلام، تاج العارفین، محی الدین" کے القاب سے یاد کیا ہے (دیکھیے ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر و القاہرۃ، ۵ : ۳۷۱) اسی مؤرخ کا بیان ہے کہ وہ "الجیلانی" کے عرف سے بھی مشہور تھے (دیکھیے کتاب مذکور)۔ ان کی کنیت ابو محمد تھی۔ ان کے اکثر سوانح نگاروں نے ان کا پدری سلسلہ نسب امام حسن بن علیؓ سے اور مادری سلسلہ نسب امام حسین بن علیؓ سے ملایا ہے۔ بعض لوگوں نے اس مسئلے پر شبہات کا اظہار بھی کیا ہے (دیکھیے JRAS، ۱۹۰۷ء، ا: ۲۸۸)، مگر اکثر مورخین اور سوانح نگاروں نے اسی سلسلۂ نسب کی تصدیق کی ہے۔ (النجوم الزاہرہ، ۵ : ۳۷۱)۔

اس بات پر اکثر تذکرہ نگار متفق ہیں کہ الشیخ عبدالقادرؒ جیلان میں پیدا ہوے (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۱، ابوالفداء: تقویم البلدان، ص ۴۲۶)۔ البتہ جیلان کی جس بستی میں ان کی پیدائش ہوئی، اس کا نام، الشطنوفی نے نیف اور یاقوت نے بشتیر بیان کیا ہے۔ یہ امکان بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ ان سے ایک بستی میں، شیخ کی پیدائش اور دوسری میں پرورش وغیرہ ہوئی ہو (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۱؛ النجوم الزہرۃ، ۵ : ۳۷۱)۔

شیخ کے والد کا نام ابو صالح موسیٰ جنگی (زنگی؟) دوست تھا۔ شیخ کی پرورش اور تعلیم و تربیت کے سلسلے میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال شیخ کی کم سنی میں ہو گیا تھا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں شیخ تحصیل علم کے لیے بغداد روانہ ہوے۔

شیوخ و اساتذہ: بغداد میں جن شیوخ اور اساتذہ سے شیخ عبدالقادر مستفید ہوے، ان میں سے چند ممتاز شخصیات یہ ہیں: (۱) ابو زکریا یحییٰ بن علی بن الخطیب التبریزی (م ۵۰۲ھ) جو نحو، لغت اور ادب کے امام تھے۔ التبریزی سے شیخ نے عربی زبان اور ادب کی تحصیل کی، جس کے نتیجے میں شیخ میں عربی زبان پر قدرت اور فصاحت و بلاغت کے نہایت اونچے معیار کے ساتھ شعرا اور خطابت کا جوہر پیدا ہوا؛ (۲) ابو الوفاء علی بن عقیل البغدادی الظفری (م ۵۱۳ھ)، معروف حنبلی فقیہ، جو فقہ میں الارشاد اور الفصول کے علاوہ متعدد کتب کے مصنف بھی تھے (البغدادی: ہدیۃ العارفین، ا: ۶۹۵)۔ شیخ نے ان سے فقہ کا درس لیا (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۲)؛ (۳) ابوبکر احمد بن المظفر؛ (۴) ابو غالب محمد بن الحسن الباقلانی اور دیگر متعدد شیوخ حدیث سے علم حدیث پڑھا (شیخ کے شیوخ حدیث اور دیگر اساتذہ کی فہرست کے لیے دیکھیے التادفی: قلائد الجواہر، ص ۴ تا ۶)۔ علوم عربیہ اور علوم شرعیہ میں شیخ نے یکساں طور پر تبحر حاصل کیا تھا، بالخصوص مؤخر الذکر علوم میں وہ طبقہ عالیہ کے علما میں شمار ہوتے تھے۔ ۵۲۸ھ میں شیخ کے معلم اور مرشد قاضی ابو سعید المخرمی، کا قائم کردہ مدرسہ شیخ کے سپرد کیا گیا جس میں انہوں نے مختلف تیرہ علوم و فنون کی تدریس کا کام سنبھالا۔

تلامذہ: جن اصحاب نے علوم درسیہ میں شیخ عبدالقادرؒ سے استفادہ کیا اور ان سے حدیث روایت کی، ان میں سے چھے کے اسما یہ ہیں: ابو سعد السمعانی، عمر بن علی القرشی، الحافظ عبدالغنی، الشیخ الموفق، یحییٰ بن سعد اللہ التکریتی، عبدالرزاق بن عبدالقادر، موسیٰ بن عبدالقادر (مؤخر الذکر دو اصحاب شیخ کے صاحبزادگان سے ہیں)۔

تالیفات: (۱) الغنیۃ لطالبی طریق الحق (جو الغنیۃ الطالبین کے نام سے معروف ہے، مگر خود مولف نے دیباچے میں اس تالیف کا نام الغنیۃ لطالبی طریق الحق لکھا ہے)، شیخ کی معروف اور ان کے افکار پر مشتمل مرکزی تالیف، اس عظیم تالیف کے مندرجات میں شریعت و طریقت کا اصل لبّ لباب بیان کرتے ہوے مسلمانوں میں ایمان و عمل کے احیا کی بھرپور کوششیں کی گئی ہے۔ یہ کتاب دو اجزا میں بولاق میں ۱۲۸۸ھ اور ۱۳۲۲ھ میں چھپی؛ (۲) الفتح الربانی و الفیض الرحمانی: یہ کتاب، شیخ کے باسٹھ مواعظ پر مشتمل ہے، قاہرہ میں ۱۲۸۱ھ اور ۱۳۰۲ھ میں طبع ہوئی (معجم المطبوعات، عمود ۷۲۸)؛ (۳) الفیوضات الربانیہ فی الاوراد القادریہ: قاہرہ سے ۱۳۰۳ھ میں چھپی (حوالہ سابق)؛ (۴) فتوح الغیب: یہ کتاب اٹھتر مقالات پر مشتمل ہے، استانبول میں ۱۲۸۱ھ میں طبع ہوئی (حوالہ سابق)؛ (۵) بشائر الخیرات: اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود و سلام

پڑھنے کے لیے متعدد عبارات مرتب کی گئی ہیں' اسکندریہ میں ۱۳۰۴ھ میں طبع ہوئی (حوالۂ سابق)۔ اس کے علاوہ' البغدادی نے شیخ کی مزید سات تالیفات کے نام دیے ہیں۔

تبلیغ و موعظت: تدریس' افتا' خانقاہی تربیت اور تصنیف و تالیف کے ساتھ' عامۃ الناس کی اصلاح کے لیے شیخ نے تبلیغ و موعظت کے کام کی طرف بھی توجہ کی۔ شیخ کے خطبات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نہایت بلند پایہ خطیب تھے۔ عام وعظ کا آغاز انہوں نے ۵۲۱ھ میں کیا جب بغداد میں ابوالفتوح الاسفرائنی نے ایسے خطبے دیئے جن میں بے بنیاد روایات کی کثرت ہوتی اور ناپسندیدہ مضامین کی بھرمار۔ اس سے عوام و خاص میں بے چینی پیدا ہوئی۔ دوسری طرف جب شیخ کے مواعظ کا سلسلہ شروع ہوا تو لوگوں نے ذوق و شوق سے شیخ کی مجالس کی طرف رجوع کیا اور ابوالفتوح کا مسئلہ خود بخود ختم ہو گیا (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ' ۱۲: ۱۹۸)۔

شیخ کی مجلس وعظ بھی' قاضی ابو سعید المخرمی کی درس گاہ ہی میں منعقد ہوتی۔ شائقین کے ہجوم کا یہ عالم تھا کہ مدرسے میں توسیع کرنا پڑی۔ ان کی مجلس میں صدہا اہل علم قلم اور کاغذ لے کر بیٹھتے اور عامۃ الناس کے رجوع کا یہ عالم تھا کہ گویا سارا بغداد شیخ کے وعظ پر امنڈ آتا (ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت' ۱: ۱۸۲' ۱۸۳)۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ درس گاہ میں ناکافی جگہ ہونے کے باعث شیخ کی مجلس وعظ شہر سے باہر عیدگاہ بغداد کے کھلے احاطے میں منعقد کی جانے لگی' جہاں اہل بغداد کے علاوہ دیگر بستیوں کے لوگ بھی گھوڑوں وغیرہ پر سوار ہو کر آتے' سواروں کی صفیں' مجلس کے اردگرد فصیل شہر کی صورت اختیار کر لیتیں (البستانی: دائرۃ المعارف' ۱۱: ۶۲۱)۔

طریقت و تصوف: شیخ عبدالقادرؒ نے فنی اور اصطلاحی پیچیدگیوں سے ہٹ کر تصوف کو واضح اور سادہ اسلوب دیا' ان کی تالیفات اس اعتبار سے صوفیانہ ادب میں بڑا اہم مقام رکھتی ہیں۔ انہوں نے تصوف کی زبان کو بھی عام فہم بنایا اور تصوف کے ساتھ وابستگی کے دروازے بھی عام آدمی کے لیے کھول دیئے۔ بحیثیت صوفی مبلغ کے شیخ نے چالیس برس تک لوگوں میں وعظ و تلقین کا کام کر کے عملاً ثابت کر دیا کہ تصوف و طریقت پر محض اہل خلوت کی اجارہ داری درست نہیں۔ شیخ عبدالقادرؒ تصوف میں پراسرار رمزیت (جو باطنیہ یا غیر متشرع متصوفین کو تقویت پہنچاتی تھی) کے خلاف تھے' وہ طریقت کو شریعت کے ساتھ ہم آہنگ اور کھلی شاہراہ کی طرح کشادہ دیکھنا چاہتے تھے۔ منصور الحلاج کے بارے میں انہوں نے کہا تھا: "منصور الحلاج کے دور میں کوئی شخص ایسا نہ تھا جو اس کا ہاتھ پکڑتا اور اسے اس کی لغزش سے باز رکھتا' اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو منصور کے معاملے کو اس صورت حال سے بچاتا' جو اس نے اختیار کر لی تھی" (عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار' ص ۲۳)۔

شیخ کے بعد کے اکثر ممتاز صوفیہ نے روحانیت اور سلوک میں شیخ کے علوِ مقام کا تذکرہ کیا ہے' ان صوفیہ میں قادریوں کے علاوہ' چشتی' سہروردی اور نقشبندی بزرگ بھی شامل ہیں۔ عبدالحق محدث دہلویؒ نے شیخ عبدالقادرؒ کے مقام روحانی کو "مرتبہ قطبیت کبریٰ و ولایت عظمیٰ" کے الفاظ سے بیان کیا ہے (اخبار الاخیار' ص ۱۱)۔ جمہور امت میں بے یقینی اور بے عملی کے روگ کا مداوا شیخ نے کیا۔ انہوں نے اپنے علم' روحانیت اور خطابت سے اپنے اصلاحی کام کو پوری طرح مؤثر بنا دیا (تاریخ دعوت و عزیمت' ۱: ۱۷۸ تا ۱۸۰)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عبدالقاہر البغدادی: رکّ بہ البغدادی۔

عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی: ایک مشہور صوفی' ۷۶۸ھ/۱۳۶۵ء میں پیدا ہوئے۔ ۸۱۱ھ کے بعد اور ۸۲۰ھ (۱۴۰۸ تا ۱۴۱۷ء) سے پہلے فوت ہوئے وہ اپنے آپ کو بغداد کا باشندہ اور عبدالقادر الجیلانیؒ کی صاحبزادی کی اولاد سے بتاتے ہیں اور اسی نسبت سے الجیلی کہلاتے ہیں۔ انہوں نے ہندوستان کا سفر کیا تھا اور اپنے مرشد شیخ شرف الدین اسماعیل بن ابراہیم الجبرتی کے ساتھ کچھ عرصہ یمن میں بھی رہے۔ ان کی تصانیف میں سے بیس محفوظ ہیں (براکلمان: GAL' ۲: ۲۰۵) اور اتنی ہی معدوم ہو چکی ہیں۔

الجیلی کے عقائد الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی کی تعلیمات پر مبنی ہیں۔ ان دونوں کے درمیان جو بعض تضاد نظر آتے ہیں وہ' جیسا کہ الجیلی نے بھی لکھا ہے' نقطۂ نظر یا تاویل کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس عقیدے کا مرکزی تصور "وحدت الوجود" ہے' یعنی جو کچھ موجود ہے۔ وہ اسی ذات واجب کا مظہر ہے جس کے

ممکنات لا محدود ہیں، گو وہ اپنی عدیم الشال اور غیر منقسم "ہویت" سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ الجیلی نے دنیا کو برف سے تشبیہ دی ہے اور اللہ کو ایک حقیقت مستور کی حیثیت سے پانی کے مماثل قرار دیا ہے جس سے برف بنی ہے۔ برف پھر پانی بن جائے گی اور اس لیے صوفی کی نظر میں جس کا دل ذات واجب کی فوری تجلی کے لیے کشادہ ہے، یہ بات پہلے ہی روشن ہے۔ اس استعارے میں "ہمہ اوست" کا تصور موجود نہیں، اللہ اس طرح دنیا نہیں "بن جاتا" جیسے پانی برف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وہ اپنی مظہریت کے اعتبار سے ماورائے ادراک ہے، کوئی استعارہ موزوں طریقے پر اس تناقض کی تصریح نہیں کر سکتا۔ اس کی کتاب الانسان الکامل کو، جس نے مراکش سے لے کر جاوا تک تصوّف پر گہرا اثر ڈالا ہے، ابن العربی کی مابعد الطبیعیات اور عمومی حیثیت سے پورے تصوف کی مابعد الطبیعیات کی پہلی باقاعدہ مرتب صورت کہا جا سکتا ہے۔ الجیلی نے اس کتاب میں مظہریت ذات الٰہی، صوفیانہ وجدان کے مدارج، مختلف مذاہب کی صورتوں میں تجلی، ذات انسان کی روحانی اور نفسیاتی قوتوں کائنات کے مدارج اور حیات بعد الممات پر بحث کی ہے۔

انسان کامل (جس میں ظہور ذات کے تمام پہلو مجتمع ہیں) کا تصور اس سے پہلے ابن العربی پیش کر چکے تھے۔ تصوف کا یہ ایک بنیادی تصور ہے اور قرآن مجید کے قصۂ تخلیق آدمؑ سے براہ راست ماخوذ ہے، جس میں خدا کے اپنی روح آدمؑ میں پھونک دینے اور انہیں سب نام سکھانے کا ذکر ہے، لہٰذا انسان اپنی حقیقی اور بنیادی نوعیت میں اللہ کا مکمل ترین "آئینہ" اور اس کے اور دوسری مخلوقات کے درمیان "واسطہ" ہے۔ یہ بات سمجھنے کے لیے کہ انسان کی ذات میں تمام مخلوقات کی تربیت کس طرح ممکن ہے، ہمیں وجود اور علم کی بنیادی یکسانیت پر غور کرنا چاہیے۔ تعقل ہی انسان کے علم کا سرچشمہ ہے، اسے سب اشیا کا علم ہے، اس لیے کہ وہ سب اشیا اس کی ذات میں شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) عبدالکریم الجیلی: الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر و الاوائل، قاہرہ ۱۳۰۱، ۱۳۰۴، ۱۳۱۶، ۱۳۲۸ھ؛ (۲) عبدالکریم الجیلی: الکہف و الرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، حیدر آباد ۱۳۴۰ھ؛ (۳) النوادر العینیہ فی بوادر الغیبیہ؛ (۴) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، (طبع فلوگل)، عدد ۱۰۹۸۹۔

عبدالمطلب بن ہاشم: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دادا، قریش مکہ کے نامور سردار، ان کا نام عامر، کنیت ابوالحارث اور لقب شیبہ ہے، انہیں فیّاض اور مطعم (= کھانا کھلانے والے) کے القاب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پردادا ہاشم بن عبدمناف شام کے تجارتی سفر پر جاتے ہوے مدینے میں سے گزرے تو قبیلہ خزرج کے خاندان عدی بن النجار میں اپنے ایک دوست عمرو بن زید کے ہاں مہمان ٹھہرے۔ اس اثنا میں عمرو کی بیوہ صاحبزادی سلمٰی سے شادی کی صورت بن گئی۔ نکاح کے بعد میاں بیوی مکے چلے آئے۔ اس قبیلے کے دستور کے مطابق بچے کی پیدائش سے پہلے ہاشم اپنی بیوی سلمٰی بنت عمرو کو لے کر یثرب میں اپنی سسرال میں آئے۔ بیوی کو اس کے باپ کے گھر میں چھوڑا اور خود بغرض تجارت شام کا رخ کیا۔ اتفاق یہ ہوا کہ فلسطین کے شہر غزہ میں پہنچے تو ہاشم بیس پچیس برس کی عمر میں خدا کو پیارے ہو گئے۔ ادھر سلمٰی بنت عمرو کے ہاں عبدالمطلب پیدا ہوے۔ ان کے سر میں چند سفید بالوں کی وجہ سے انہیں شیبۃ الحمد کے لقب سے پکارا گیا۔ مادری سلسلہ قرابت داری کے رواج کی بنا پر، جو اس خاندان میں رائج تھا، سات آٹھ برس تک ماں بیٹے یثرب ہی میں اپنے گھر پر رہے۔ ہاشم کی وفات کے کچھ عرصے بعد ہاشم کے بھائی مطلب اپنے ہونہار بھتیجے کو مدینے سے مکے لے آئے۔ یہ عام خیال ہے کہ اس لڑکے کا نام عبدالمطلب اس لیے پڑا کہ لوگوں نے غلطی سے انہیں المطلب کا غلام سمجھ لیا تھا۔ عبدالمطلب مکے کے سرکردہ رئیس، قریش کے نامور قائد اور سردار تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مکے کے نواحی قبائل، مثلاً خزاعہ، کنانہ اور ثقیف سے حلف (اتحاد) کے معاہدے کر رکھے تھے اور وہ طائف میں ایک کنوئیں کے بھی مالک تھے۔ ان کی خوش حالی کی وجہ ایک تو تجارت تھی جو وہ بالخصوص شام اور یمن سے کیا کرتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انہیں سقایۃ و رفادہ (کعبے کے زائروں کو پانی پلانے اور کھانا کھلانے) کا امتیازی حق بھی حاصل تھا۔ یہ حق انہیں اپنے باپ ہاشم سے وراثت میں ملا تھا۔ کئی کنوئیں بالخصوص چاہ زم زم کو از سر نو کھدوانے کا سہرا انہیں کے سر ہے۔ ان کی زیادہ تر اولاد کی ماں، جن میں (نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے والد) عبداللہ اور ابوطالب بھی شامل ہیں، قبیلہ بنو مخزوم کی فاطمہ بنت عمرو

تھیں- ان کی اور بیویاں بھی تھیں جو قریش کے قبائل بنو زہرہ' النمر' عامر بن صعصعہ اور خزاعہ سے تعلق رکھتی تھیں- یہ بالترتیب حضرت حمزہؓ' العباسؓ' الحارث اور ابولہب کی مائیں تھیں- جناب عبدالمطلب نے اپنے بیٹے عبداللہ کی شادی یثرب کے بنو زہرہ میں حضرت آمنہ بنت وہب بن عبدمناف سے کی اور ان کے بطن سے رسول خدا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیدا ہوئے- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی والدہ ماجدہ فوت ہو گئیں تو جناب عبدالمطلب چھے سال کے اس بچے کو اپنے گھر لے آئے اور بڑی محبت و شفقت سے آپؐ کی پرورش کی اور اپنے بعد آپؐ کو اپنے صاحبزادے ابو طالب کے سپرد کر گئے- عبدالمطلب نے بیاسی برس کی عمر پاکر تقریباً ۵۷۹ء میں وفات پائی- ان کی عام نصیحت یہ تھی: اچھے اور اعلیٰ اخلاق حاصل کرو اور ظلم و سرکشی اختیار نہ کرو-

مآخذ: (۱) ابن ہشام' ص ۳۳ تا ۳۵' ۷۱' ۹۱ تا ۹۲' ۱۰۷ تا ۱۱۴؛ (۲) ابن سعد' ۱/۱:۴۶ تا ۵۸' ۷۴ تا ۷۵؛ (۳) الطبری' ۱: ۹۳۷ تا ۹۴۵' ۹۸۰ تا ۹۸۱' ۱۰۷۳ تا ۱۰۸۳ وغیرہ؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف' ۱: ۶۴ تا ۸۵؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل' ۲: ۵ تا ۱۷؛ (۶) قاضی محمد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین' جلد ۲؛ (۷) Watt' Montogomery: *Muhammad at Mecca*' بمدد اشاریہ-

○

عثمانؓ بن عفان: امیرالمومنینؓ حضرت عثمانؓ بن عفان بن ابی العاصی بن امیّہ بن عبدشمس بن عبدمناف' تیسرے خلیفہ راشد' قریش کی مشہور شاخ بنو امیہ میں سے تھے- زمانہ جاہلیت میں قریش کا قومی علم "عقاب" بوقت جنگ اسی خاندان کی تحویل میں ہوتا تھا-

حضرت عثمانؓ کا سلسلۂ نسب پانچویں پشت میں عبدمناف پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مل جاتا ہے- ان کی والدہ اروٰی بنت کریز ہیں اور نانی ام حکیم البیضاء بنت عبدالمطلب' جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حقیقی پھوپھی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والد عبداللہ کی توأم نہیں (انساب الاشراف)- ان کی کنیت ابو عمرو اور ابو عبداللہ (اور بقول بعض ابو لیلیٰ) تھی (تہذیب التہذیب)- حضرت عثمانؓ کی ولادت عام الفیل کے چھ سال بعد ۵۷۶ عیسوی میں ہوئی (الاستیعاب)- ان کا شمار قریش مکہ کے ان معدودے چند افراد میں ہوتا ہے جنہوں نے زمانۂ جاہلیت ہی میں لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تھا' چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معتمد (سیکرٹری) کے فرائض بھی انجام دیتے رہے (الطبری)- وہ بڑے سلیم الفطرت تھے- دور جاہلیت کی کسی برائی سے ان کا دامن آلودہ نہیں ہوا- شرم و حیا ان کے اخلاق عالیہ کا طرۂ امتیاز تھا- جوان ہونے پر انہوں نے معززین قریش کی طرح پیشہ تجارت کو اپنایا اور اپنی صداقت و دیانت اور امانت و راست بازی کی بدولت تجارت میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی- وہ مکے کے معاشرے میں ایک ممتاز و معزز اور دولت مند تاجر کی حیثیت سے مشہور و معروف تھے اور "غنی" کے لقب سے پکارے جاتے تھے-

قبول اسلام کے بعد' قریش کا ایک معزز فرد ہونے کے باوجود' انہیں بھی قریش مکہ کی طرف سے ظلم کا شکار ہونا پڑا- ان کا چچا حکم بن ابی العاصی انہیں رسیوں میں جکڑ کر مارا کرتا' لیکن ان کے پائے استقلال میں لغزش نہ آئی اور کہا "جو چاہو کرو میں اس دین کو کبھی نہیں چھوڑوں گا" (ابن سعد: طبقات)-

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کا عقد حضرت عثمانؓ سے کیا- یہ نکاح اتنا بابرکت تھا کہ مکے میں عام طور پر لوگ کہا کرتے تھے: "بہترین جوڑا جو کسی انسان نے دیکھا' رقیہؓ اور ان کے خاوند عثمانؓ ہیں"-

بعثت کے پانچویں سال حضرت عثمانؓ اور ان کی زوجہ محترمہ حضرت رقیہؓ نے بھی حبشہ کی طرف ہجرت کی- یہ اسلام میں سب سے پہلی ہجرت تھی- قیام حبشہ کے زمانے ہی میں حضرت عثمانؓ اور حضرت رقیہؓ کے ہاں ایک صاحبزادے عبداللہ تولد ہوئے- انہیں کی نسبت سے حضرت عثمانؓ کی کنیت ابو عبداللہ قرار پائی-

دوسری بار اللہ کی راہ میں انہوں نے وطن کو اس وقت چھوڑا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے کو ہجرت کی- یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت حسانؓ بن ثابت الانصاریؓ کے بھائی اوس بن ثابتؓ سے ان کی مواخاۃ کر دی- اس بھائی چارے کا اثر تھا کہ دونوں گھرانوں میں بڑی گہری محبت و یگانگت پیدا ہو گئی اور اسی بنا پر حضرت حسانؓ کو ان سے بڑا انس تھا' چنانچہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت پر دردناک مرثیہ کہا اور عمر بھر اس سانحے پر مغموم رہے (ابن ہشام: السیرۃ)-

حضرت عثمانؓ نے عہد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تقریباً تمام غزوات میں حصہ لیا۔ غزوۂ بدر میں حضرت رقیہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی علالت کی بنا پر وہ جنگ میں شامل نہ ہو سکے۔ تاہم آپؐ نے انہیں اس غزوے میں شرکت کا اعزاز اور مال غنیمت میں سے حصہ دیا۔

حضرت رقیہؓ کی وفات کے بعد آنحضرتؐ نے اپنی دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ [رک بآں] کا نکاح حضرت عثمانؓ سے کر دیا۔ یہ نکاح منشائے الٰہی کے مطابق تھا (الاصابہ)۔ شعبان ۹ھ میں حضرت ام کلثوم کی وفات پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "اگر میری کوئی لڑکی اور بھی ہوتی تو وہ میں عثمانؓ سے بیاہ دیتا" (البدایہ والنہایہ، ۷: ۲۰۰)۔

حضرت عثمانؓ خلیفہ اول ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں ان کے مشیر تھے اور املا کی خدمت بھی (بعض دیگر صحابہ کے ساتھ) انہیں کے ذمے تھی (ابن سعد: طبقات، ج ۲)، نیز کاتب کی حیثیت سے بھی فرائض انجام دیتے تھے (الطبری)۔ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں بھی وہ مجلس شوریٰ کے ممتاز ارکان میں شامل رہے (الطبری) اور اس دور میں بھی ان کی شخصیت ابّی بن کعبؓ اور زید بن ثابتؓ کے ساتھ استفتا کا مرکز رہی (ابن سعد)۔

بیعت خلافت: حضرت عمرؓ جب ابو لؤلؤ کے خنجر سے مجروح ہوئے اور زندگی کی امید باقی نہ رہی تو صحابہؓ نے ان کے سامنے ان کے جانشین کا مسئلہ پیش کیا۔ چنانچہ انہوں نے عشرہ مبشرہ میں سے مندرجہ ذیل اچھے اصحاب کی ایک مجلس قائم کر دی: حضرت علیؓ، عثمانؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، سعدؓ بن ابی وقاص اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف (اسد الغابہ)۔ حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے عبداللہؓ کو بھی مشورے کے لیے ان کے ساتھ کر دیا، لیکن ساتھ ہی اپنے خاندان کو خلافت سے محروم کر دیا۔ اب ان حضرات کو حکم دیا کہ وہ ان کی وفات کے بعد آپس میں مشورہ کر کے اپنے میں سے کسی ایک کو امیرالمومنین منتخب کر لیں۔ اس دوران میں نمازیں حضرت صہیبؓ پڑھائیں گے۔

حضرت عمرؓ کی تدفین سے فارغ ہو کر مندرجہ بالا چھے حضرات مشاورت کے لیے مسور بن مخرمہ کے مکان میں جمع ہوئے۔ اس مجلس نے حضرت عثمانؓ کا انتخاب کیا۔ چنانچہ تمام صحابہ نے ان کی بیعت کر لی (ابن سعد ۳/۱)۔

حضرت عثمانؓ کی بیعت، حضرت عمرؓ کی تدفین کے تین دن بعد محرم ۲۴ھ/ نومبر ۶۴۴ء میں ہوئی (اسد الغابہ ج ۳)۔

خلافت عثمانی میں، جو بارہ سال کے عرصے پر محیط ہے، ایسی عظیم الشان فتوحات حیرت انگیز سرعت کے ساتھ ہوئیں جن کی نظیر اس سے پیشتر کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ان فتوحات کا سہرا ان کے عہد کے سپہ سالاروں حضرت ولیدؓ بن عقبہ، حضرت سعیدؓ بن العاص، حضرت عبداللہؓ بن عامر، حضرت عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح اور حضرت معاویہؓ کے سر تھا۔ اس زمانے میں اسلامی مملکت کے دائرے میں بڑی وسعت ہوئی اور اس کی حدود سندھ سے لے کر اندلس تک جا پہنچیں۔ اسلامی افواج نے اس عہد میں بڑی جنگوں کے علاوہ بحری قوت کا مظاہرہ بھی کیا اور قبرص اور روڈس کے جزائر فتح کیے۔ ایک عظیم الشان بحری بیڑا تیار کیا گیا، حالانکہ اس سے پیشتر ان کے پاس ایک کشتی بھی نہ تھی۔ حضرت معاویہؓ تو سمندری راستے سے اتنی دور جا نکلے کہ ۳۲ھ میں آبنائے قسطنطنیہ (باسفورس) تک جا پہنچے (البدایہ والنہایہ)۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خلافت عثمانؓ اہل اسلام کے لیے سرتاپا فتح و ظفر کا باب ثالث ہوئی۔

اس مبارک عہد میں مسلمانوں نے ہندوستان کی طرف بھی توجہ دی اور گجرات کے ساحلی علاقوں تک ان کے قدم جا پہنچے۔ یہ ساری فتوحات صرف چھے سال کے قلیل عرصے میں حاصل ہوئیں اور ان سے حضرت عثمانؓ کی بے پناہ سیاسی بصیرت اور پرجوش دینی خدمت کا اظہار ہوتا ہے (فتوحات عثمانی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری، ابن الاثیر، البلاذری: فتوح البلدان)۔ ان کے عہد خلافت میں تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت، تجارت اور علوم و فنون کو بھی ترقی ہوئی۔ دولت و ثروت اور فارغ البالی کا دور دورہ ہوا۔ صحابہ کرامؓ نے مدینہ منورہ اور اس کے قرب و جوار میں خوبصورت عمارتیں تعمیر کروائیں اور خوش حالی عام ہو گئی۔ اسی زمانے میں قدیم بازاروں کے علاوہ نئے بھی قائم کیے گئے اور عمائد قریش حجاز سے نکل کر دور دراز علاقوں میں پہنچ گئے (تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری، اسد الغابہ، تذکرہ عبداللہ بن عامر)۔ ان کی ایک اہم خدمت مسجد الحرام کی توسیع ہے، جو ۲۶ھ میں کی گئی۔ ۲۹ھ میں انہوں نے مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعمیر و توسیع کرائی۔ اس کام میں پورے دس ماہ صرف ہوئے، عمارت کے لیے چونا اور منقش پتھر

استعمال کیے گئے۔ بحری فتوحات کے سلسلے میں بھی حکم دیا کہ مفتوحہ علاقوں میں مسجدیں تعمیر کی جائیں اور پرانی مساجد مزید وسیع کی جائیں (البلاذری)۔

سب سے بڑا اور عظیم الشان کارنامہ جو خلافت عثمانؓ میں سرانجام پایا وہ عالم اسلام کو ایک مصحف اور ایک قرأت پر جمع کرنا تھا۔ قرآن مجید کو لکھوا کر تمام ممالک اسلامیہ میں شائع کرنا اور ایک ہی قرأت پر سارے عالم اسلام کو متفق کر دینا خلافت حضرت عثمانؓ کا مہتم بالشان واقعہ ہے۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت اور ان کی شہادت: حضرت عثمان کی بارہ سالہ خلافت کا نصف اول نہایت پرسکون رہا۔ فتوحات کی کثرت کے سبب مال غنیمت اور محاصل میں اضافہ ہوا۔ تجارت و زراعت کو ترقی ملی۔ نتیجۃً معاشرے میں خوش حالی اور عیش و تنعم کو فروغ عام ہوا، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ معاشرے میں بگاڑ اور فساد کا عنصر بھی داخل ہوتا چلا گیا۔ اس بگاڑ کے پس منظر میں بہت سے داخلی اور خارجی عوامل کام کر رہے تھے۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کی جو آگ بھڑکائی جا رہی تھی اس کے مراکز کوفہ، بصرہ اور سب سے بڑھ کر مصر تھے۔ سازش میں اگرچہ بہت سے عناصر شریک تھے، لیکن ان کا سب سے بڑا سرغنہ دراصل ایک یہودی، بظاہر مسلمان (البدایہ والنہایہ) ابن السوداء (عبداللہ بن سبا) تھا ابن الاثیر (۲: ۲۹۴۲، ۳، البدایہ والنہایہ، ج ۷)۔ مختلف عناصر نے امیرالمومنین اور ان کے عمال کے خلاف اپنی افترا پردازی اور دروغ گوئی کو مملکت کے دور دراز کے علاقوں میں وسیع پیمانے پر پھیلایا اور صحیح بات یہ ہے کہ اس سارے فتنے کی بنیاد ہی غلط شکایات اور غلط بیانیوں پر رکھی گئی تھی۔

حضرت عثمانؓ نے افواہوں کو سن کر حالات کی تحقیقات کے لیے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا اور مختلف صحابہ کرامؓ کو مختلف علاقوں کی طرف بھیجا کہ وہ واپس آکر صحیح صحیح رپورٹ پیش کر دیں (الطبری)۔ پھر پوری مملکت میں اعلان کر دیا کہ جس شخص کو میرے عمال کے خلاف کوئی شکایت ہو وہ حج کے موقع پر بیان کرے، میں ظالم سے مظلوم کا حق دلاؤں گا (ابن الاثیر، ۳: ۷۸)۔ ۳۵ھ کے آخر میں شرپسندوں نے مدینے کا رخ کیا۔ اس زمانے میں، بسبب حج، مدینہ تقریباً خالی تھا۔ ان باغیوں نے پہلے تو امیرالمؤمنین کا مسجد میں آنا جانا دشوار بنا دیا اور پھر ان کے دولت کدے کا محاصرہ کر لیا جو مختلف روایات کے مطابق کم و بیش چالیس دن جاری رہا۔ اس دوران میں امیرالمومنینؓ نے کئی بار مکان کی چھت پر سے باغیوں کو خطاب فرمایا، شرپسندوں کو نصیحت کی، آخر کار یوم الجمعہ ۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ کو چند باغیوں نے گھر میں داخل ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تیسرے خلیفہؓ کو اس وقت شہید کر دیا جب وہ تلاوت قرآن مجید میں مصروف تھے۔ شہادت کے وقت ان کی عمر اسی سال سے متجاوز تھی۔ ابن جریر کے مطابق امیرالمؤمنین کی لاش کو چند صحابہ نے جن میں حضرت علیؓ بن ابی طالب، طلحہؓ، زبیرؓ، کعبؓ بن مالک، زیدؓ بن ثابت، جبیرؓ بن مطعم اور حزامؓ شامل تھے۔ اٹھایا اور البقیع کی مشرقی جانب "حش کوکب" میں سپرد خاک کر دیا۔

شہادت عثمانؓ پر صحابہ کرامؓ دم بخود رہ گئے۔ حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ سب سے پہلا فتنہ قتل عثمانؓ ہے اور سب سے آخری فتنہ دجال ہوگا (البدایہ والنہایہ، ۷: ۱۹۲)۔

حضرت عثمانؓ قلیل الروایہ صحابہ کرامؓ میں سے ہیں، ان کی مرویات کی کل تعداد ایک سو چھیالیس ہے۔ جن میں سے تین متفق علیہ ہیں، آٹھ صرف البخاری میں ہیں اور پانچ صرف مسلم میں۔ حضرت عثمانؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ سے روایت کی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عدّت: (ع)، ایک معینہ عرصے تک انتظار کرنا، جس کے دوران میں بیوہ یا مطلقہ عورت سابق نکاح کے فسخ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کر سکتی۔ شریعت کی رو سے بیوہ کی عدت ۴ ماہ ۱۰ دن مقرر ہے۔ قدیم عربوں کے ہاں ماتم کے موقع پر اس کی مدت اس سے زیادہ تھی۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ خاوند کے مرنے کے بعد بیوہ ایک چھوٹے سے خیمے میں گوشہ نشین ہو جاتی تھی جہاں وہ ایک سال گزارتی تھی اور اس عرصے میں اسے نہانے دھونے کی قطعی ممانعت ہوتی تھی۔ قدیم عربوں میں طلاق کے بعد کی عدت کا وجود نہیں تھا۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی مطلقہ عورت سے شادی کر لیتا جو حاملہ ہو تو وہی شخص شادی کے بعد پیدا ہونے والے بچے کا باپ سمجھا جاتا تھا، خواہ اصل میں اس کا باپ عورت کا پہلا شوہر ہی

کیوں نہ ہوتا۔ بہر حال اسلام میں بچے کا اصل باپ ہی اس کا باپ تصور کیا جاتا ہے اور کسی عورت کو اجازت نہیں کہ پہلے نکاح کے فسخ ہونے پر ایک مقررہ معیاد (عدۃ) گزارے بغیر دوسرا نکاح کر لے۔ اگر اس دوران میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہوتا ہے تو صرف اس کا سابق شوہر ہی اس کا باپ سمجھا جاتا ہے۔ شریعت کی رو سے مطلقہ کے لیے ایام عدت یہ ہیں: حائضہ کے لیے تین بار حیض آنے تک (تین قروء، ۲[البقرۃ]:۲۲۸) اور غیر حائضہ (وہ عورت جسے کبر سنی کی بنا پر، یا وہ لڑکی جسے صغر سنی کے باعث ایام ماہواری نہ آتے ہوں) کے لیے تین ماہ تک (۶۵ [الطلاق]:۴)، اگر کوئی مطلقہ حاملہ ہو تو وضع حمل، یعنی بچے کی پیدائش تک کا زمانہ اس کے لیے عدت ہے: (۶۵ [الطلاق]:۴) عدت کے دوران میں عورت کے لیے ایسی زیبائش جائز نہیں جو عورتیں اپنے شوہروں کے لیے اختیار کرتی ہیں۔ عدت کے احکام میں جائے سکونت کی پابندی اور متوفی شوہر کے غم میں سوگ، نیز ترک زینت وغیرہ کے مسائل بھی اہمیت رکھتے ہیں، جن کی تفصیل کتب و حدیث و فقہ سے معلوم کی جا سکتی ہے۔

مآخذ: مقالہ میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے کتب حدیث و فقہ، بذیل مادہ۔

○

عدل: (۱) از روے اشتقاق یہ اصطلاح اسم ذات اور اسم صفت دونوں شکلوں میں استعمال ہوتی ہے، لیکن معنوں کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے کے عین مطابق نہیں۔ اسم ذات کے طور پر عدل کے معنی انصاف یا داد رسی ہیں اور اسم صفت کے طور پر اس کے معنی مستقیم، منصفانہ اور متوازن کے ہوتے ہیں، اس طرح اس لفظ کا اطلاق جان دار اور غیر جان دار دونوں پر ہوتا ہے۔ اپنی ان دونوں شکلوں میں یہ لفظ مذہب، حکمت اور قانون کی لغات میں مستعمل ہے۔ معتزلہ کے عقائد میں (خدا کا عدل ان کے مذہب کے پانچ بنیادی اصول ہیں رک بہ معتزلہ) سے ایک ہے۔ قاضی کے لیے لازم ہے کہ وہ عدل (یا قسط، ۴[النسآء]:۵۸، ۵[المائدۃ]:۴۲) سے فیصلہ دے، لیکن مادی انصاف کا تخیل فقہ کے نظریات میں زیادہ دخل نہیں رکھتا، اگرچہ شکایتوں کی تحقیقات میں اس پر زور دیا گیا ہے جو اسم صفت اس عدل (اسم ذات) کے عین مطابق ہے، وہ عادل ہے۔

اسم صفت کے طور پر لفظ عدل خاص طور پر ایک فقہی تصور کو ظاہر کرتا ہے اور اس کا اطلاق متعدد شکلوں میں کیا جاتا ہے۔ الماوردی کے ہاں کیفیت عدل، یعنی عدالۃ کو اخلاقی اور دینی کمال کی ایک حالت بتایا گیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ انسان کبائر کا مرتکب نہ ہو اور صغائر سے بھی اجتناب کرے، لیکن ایک اور مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس قسم کی کیفیت چونکہ بہت ہی استثنائی صورتوں میں صرف اولیاء اللہ میں پائی جا سکتی ہے، اس لیے عدالۃ سے انسان کی صرف وہ حالت مراد ہے جس میں کہ وہ عام طور پر اخلاقی اور شرعی احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔ یہی وہ تصور ہے جسے بالآخر قبول کر لیا گیا۔ عدل کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے: "عادل وہ ہے جس میں خیر کے رجحانات شر کے رجحانات پر غالب ہوں" (مجلۃ، دفعہ ۱۷۰۵)۔ مختصر طور پر عدل کا ترجمہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ عادل ایسے شخص کو کہتے ہیں جو لازماً دین اسلام کی دیے ہوے مفہوم کے مطابق اچھے اخلاق رکھتا ہو۔ یہ کیفیت یا حالت خواہ اس کے قدرتی رجحانات کا نتیجہ ہو خواہ وہ وہبی یا اکتسابی، یا اس کے لیے یہ کافی ہے کہ اسے قوت ارادی کے ذریعے حاصل کیا جائے بہرحال یہ مسئلہ منطقی طور پر متنازع فیہ ہے۔

عدالۃ فقہ کے مختلف شعبوں سے متعلق ہے۔ گواہ کا عدل ہونا ضروری ہے، لیکن صرف اسے کافی سمجھا جاتا ہے کہ گواہی دیتے وقت اس کی عدالۃ کی تصدیق ہو جائے اور یہ دیکھنا ضروری نہیں کہ امر متنازع فیہ کے مشاہدے کے وقت گواہ عدالۃ کی کیفیت میں تھا یا نہیں۔ تاہم گواہ کو اس وقت تک صاحب عدالۃ سمجھا جائے گا، جب تک کہ مدمقابل نے اس پر اعتراض نہ کیا ہو، یا قاضی کے لیے ضروری ہے کہ اعتراض نہ کیے جانے کی صورت میں بھی گواہ کے متعلق تصدیق کرے کہ آیا وہ صاحب عدالۃ ہے یا نہیں۔ چنانچہ گواہ کی عدالۃ کی تصدیق و توثیق حاصل کرنے کے لیے ایک مخصوص طریق کار تیار ہو گیا جسے تزکیۃ یا تعدیل کہا جاتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ)، اسی طرح کاتب عموی یا کاتب عدل (= ناظرین قبالجات = notaries) مقرر کرنے کے لیے بھی عدالت لازمی شرط تصور کی جاتی تھی اور انہیں اصطلاحاً "عدول" کہا جاتا تھا، لیکن عدول کو بعض دیگر خدمات پر بھی مامور کیا جاتا، مثلاً ضابطے کے کاغذات اور فیصلوں کی تصدیق کرنے کے لیے قاضیوں کی امداد یا عدالتی نظم و

نسق کے بعض کاموں کی تعمیل کے لیے (نیز رک بہ عدل، در آآآ، بذیل مادہ وغیرہ).

(۲) سکوں کے معاملے میں عدل کے معنی وزن صحیح کے ہیں۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر اپنی مختلف صورتوں میں) سکوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن فرحون: تبصرۃ الحکام، قاہرہ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء، ۱: ۱۷۳، ۲۰۴ ببعد، وغیرہ؛ (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع A.Sprenger، ص ۱۰۱۵ ببعد۔

○

عَدِی بن مُسَافِر: الہکاری، قرشی، اموی، عدویوں کے شیخ طریقت، وہ بعلبک کے قریب بیت فار میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل بزرگوں سے ملاقات کی: عقیل المنبجی، حماد الدباس، عبدالقاہر السہروردی، عبدالقادر الجیلی، ابوالوفاء الحلوانی اور ابو محمد الشنبکیؒ۔ انہوں نے دور دراز کے سفر کیے اور بہت سا زمانہ جنگلوں میں گزارا، تا آنکہ غالباً ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء سے پہلے لیش میں، جو موصل کے قریب ہے، مستقل سکونت اختیار کر کے اپنے لیے ایک خانقاہ بنائی اور ایک سلسلہ تصوف کی بنا ڈالی جسے عدویہ کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شیخ طریقت تھے جنہوں نے نو آموز مریدوں کو باقاعدہ تربیت دینے کا آغاز کیا۔ ان کا "عقیدہ" (یعنی مسلک) طریق سنت کے مطابق ہے اور اس میں کوئی غیر معمولی عنصر شامل نہیں۔ وہ معتزلہ اور تمام مبتدعین کے مخالف تھے۔ تصوف میں وہ الغزالیؒ کے ہم مسلک تھے۔ ابن تیمیہؒ انہیں ایک صحیح الاعتقاد، پرہیز گار، متبع سنت، بلکہ شیخ طریقت بتلاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ شیخ عدی پر وجد و حال کی کیفیتیں طاری ہوتی تھیں اور ان کے دوران میں حد شریعت سے کسی قدر تجاوز ہو جاتا تھا جو ان کے جانشینوں کے زمانے میں بڑھتا چلا گیا۔ ان کی وفات ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء میں یا اس سے دو سال پہلے یا ایک سال بعد ہوئی۔ ان سے جو اقوال اور اشعار منسوب کیے گئے ہیں وہ عام سے طرز کے ہیں۔

شیخ عدی کی کوئی اولاد نہ تھی، اس لیے ان کے سلسلہ تصوف کی سربراہی ان کے بھائی صخر کی اولاد میں چلی گئی۔ ایک بیان یہ ہے کہ عدی نے اپنے ایک خادم کے بیٹے حسن البواب کو متبنّٰی کر لیا تھا، اور اسی کی اولاد میں سے اس سلسلے کے پیشوا ہوئے جن کا غیر معمولی احترام کیا جاتا تھا۔ یہ سلسلہ زیادہ تر کردوں ہی تک محدود تھا۔ اس کی ایک خانقاہ بمقام قرافہ قاہرہ میں بھی تھی۔ ان کے معتقدین کے اپنے شیخ کے متعلق عقائد میں غلوّ کے باعث اس فرقے کا حکومت سے تصادم ہو گیا۔ ۶۵۰ھ میں بدرالدین لؤلؤ والی موصل نے شیخ عدی کا مقبرہ مسمار کرا دیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس خاندان کے ایک آدمی کے پاس بیت فار میں قریب قریب ایک شاہانہ ریاست تھی، انہیں میں کا ایک شخص، امیران شام کی حکومت کی ملازمت میں رہا اور پھر ملازمت ختم کر کے مزہ میں جا بسا تھا۔ کرد اس کی بڑی تعظیم کرتے تھے اور اسے نذرانے دیتے تھے۔ کردوں نے بغاوت کا ایک منصوبہ بنایا تھا، لہذا امیران قید خانے بھیج دیا گیا (الدرر الکامنۃ، ۱: ۴۱۴) اور پھر وہ شورش فرو ہو گئی۔ اگرچہ کرد اس برج کے سامنے جہاں اسے قید کیا گیا تھا تعظیماً سر جھکایا کرتے تھے۔

۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء میں عوام نے ایک فقیہ کی انگیخت پر شیخ کی قبر توڑ ڈالی، لیکن بعد میں قبر کو دوبارہ تعمیر کر دیا گیا۔

شیخ عدی کی تاریخی شخصیت اور یزیدی مذہب کے فروغ میں ان کی سرگرمیوں کے لیے دیکھیے "یزیدی" (بذیل مادہ).

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، ۱۱: ۱۹۰ (بذیل سال ۵۵۷)؛ (۲) ابن خلکان، عدد ۳۲۶؛ (۳) الشطنوفی: بہجۃ الاسرار، ۱۵۰؛ (۴) ابن تیمیہ، مجموعہ الرسائل، ۱۹۰۵ء، ۱: ۲۷۳؛ (۵) ابن شاکر: فوات، ۱: ۱۵۸؛ (۶) ابن کثیر، ۱۲: ۲۴۳؛ (۷) المقریزی: الخطط، ۲: ۴۳۵؛ (۸) وہی مصنف: السلوک، بذیل سال ۸۱۷ھ؛ (۹) التادفی: قلائد الجواہر، ۱۳۰۳، ۱۰۷؛ (۱۰) حاجی خلیفہ، ۴: ۲۴۳؛ (۱۱) یاقوت، ۴: ۳۷۴؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذہب، ۴: ۱۷۹، ۵: ۲۲۹؛ (۱۳) احمد تیمور: الیزیدیہ و منشاء نحلتہم، قاہرہ ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء؛ (۱۴) عبدالرزاق: عبدۃ الشیطان، صیدا ۱۹۳۱ء۔

○

عذاب: رک بہ قبر و جہنم

○

عرس: یا "عُرس" (ع، جمع: اعراس و عرسات)، اس کا

ابتدائی مفہوم دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانا' یا شادی' نیز محض دعوت شادی (ولیمہ) ہے- لفظ عروس دولہا اور دلہن دونوں معنوں میں آتا ہے' لیکن متأخر زمانے میں اس کی جگہ دولہا کو عروس و عریس اور دلہن کو عروسہ کہنے لگے- شادیاں دو طرح کی ہوتی ہیں: مرد کے قبیلے یا گھر میں نکاح ہو تو اسے عرس کہتے ہیں اور اگر دلہن کی قبیلے یا گھر پر ہو تو عمرہ (لسان العرب' ۷ : ۲۸۳' فیروز آبادی: القاموس' بذیل مادہ ع - م - ر اور ع - ر - س).

(الف) نظموں سے زمانۂ جاہلیت کی نکاح کی رسموں پر بہت کم روشنی پڑتی ہے-" خود جزیرہ نمائے عرب میں یہ رسمیں بظاہر بہت سادگی سے منائی جاتی تھیں' جیسا کہ بدویوں میں اب بھی دستور ہے (دیکھیے نیچے)- بعد کے زمانے میں جو شان و شوکت پیدا ہوئی' خصوصاً برات کے سلسلے میں' وہ پہلے مفقود تھی- شادی کا جشن ایک ہفتے رہتا تھا' اسی لیے اسے اسبوع بھی کہتے ہیں (دیکھیے الاغانی' ۱۱: ۱۴۵).

اس کے برعکس عرب سے ملحقہ ممالک میں شادیاں بڑی شان و شوکت سے ہوتی تھیں' چنانچہ عراق کے ایک ایرانی گھرانے میں جب شادی رچائی گئی تھی تو برات بڑی دھوم کی تھی (کتاب الاغانی' ۲۰: [illegible]).

(ب) کتب احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی و عہد صحابہ میں بھی ان موقعوں پر سادگی برقرار رہی- آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حضرت عائشہؓ سے نکاح کے وقت سادگی کو ملحوظ رکھا گیا- جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہوئی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے گھر ہی پر اس کی تیاری کی تھی.

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جہیز میں ایک جھالر دار ریشمی لباس (خمیل)' ایک مشکیزہ (قربہ) اور ایک گدّا تھا' جس میں اذخر گھاس بھری ہوئی تھی (النسائی' نکاح' باب ۸۱)- ایک دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حاشیے دار قالین (انماط) خریدنے کی اجازت دے دی تھی (النسائی: نکاح' باب ۸۳) یہ سامان حضرت فاطمہ کے مہر کی رقم سے تیار کیا گیا تھا.

متعدد احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانے کے لیے اس کی ماں اور دوسری رشتے دار خواتین جایا کرتی تھیں- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تو ان کی والدہ حضرت ام رومانؓ نے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہاں پہنچایا تھا اور وہاں متعدد خواتین ان کے استقبال کے لیے موجود تھیں.

دلہن کو اس کے دولہا کی گھر پہنچانے کے موقع پر لڑکیاں خیر سگالی اور مسرت کے اظہار کے لیے گیت گاتی ہوئی جایا کرتی تھیں- ایسے ایک گیت کے دو ابتدائی مصرعے اب تک محفوظ ہیں: "أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فَحَيَّانَا كُمْ" (= ہم تمہارے ہاں آئے ہیں' ہم تمہارے ہاں آئے ہیں' خدا ہمیں بھی لمبی زندگی عطا فرمائے اور تمہیں بھی درازی عمر نصیب ہو' ابن ماجہ' نکاح' باب ۲۱؛ البخاری' نکاح' باب ۶۴)- ایسے مواقع پر نوعمر لڑکیاں دف بجا کر گانے گایا کرتی تھیں- ان گانوں میں غزوۂ بدر کے شہداء کا ذکر ہوتا تھا (البخاری' نکاح' باب ۴۹)- اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں میں شادی کا عام اعلان ہو جائے (ابن ماجہ' نکاح' باب ۲۰)' بلکہ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایسی شادی ناپسند فرمائی ہے جو انتہائی خاموشی سے اور چپ چپاتے کر لی جائے (احمد بن حنبل' ۴ : ۷۸).

دعوت ولیمہ یا طعام: شادی کے سلسلے میں مردانہ دعوت ولیمہ یا طعام ایک ضروری چیز ہے- یہ دعوت پہلے دن لازمی (حق) ہے اور دوسرے دن مستحب (معروف)' (امام الترمذیؒ نے اسے سنہ بھی قرار دیا ہے) اور اگر تیسرے دن کی جائے تو محض دکھاوا (سمعۃ و ریاء) ہے' الدارمیؒ نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پہلے دو دن کی دعوت تو قبول فرما لیتے تھے' لیکن تیسرے دن شرکت سے انکار فرماتے تھے (الدارمی' اطعمہ' باب ۲۸).

دعوت ولیمہ میں شرکت کی دعوت ہمیشہ قبول کرنی چاہیے (مسلم' نکاح حدیث ۱۰۰ و ۱۰۱)- حضرت عبداللہ بن عمرؓ دعوت ولیمہ کبھی رد نہیں کرتے تھے' خواہ وہ اس دن نفلی روزے ہی سے کیوں نہ ہوں (البخاری' نکاح' باب ۷۸) دعوت میں غریب اور مالدار ہر حیثیت کے لوگوں کو مدعو کرنا چاہیے' (مفتاح کنوز السنہ' بذیل مادہ ولیمہ' نیز مادہ ولیمہ).

جہاں تک سال میں شادی کے موسم کا تعلق ہے' حدیث میں خاص طور پر ماہ شوال کا ذکر اس سلسلے میں آیا ہے کہ اس مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تھا

(النسائی، نکاح باب ۸۱، ۷۷؛ مسلم: نکاح، حدیث ۷۳، وغیرہ).

اس مسئلے پر بھی خاصی بحث ہوئی ہے کہ دولہا کی طرف سے شادی کے مجمع میں اخروٹ، بادام اور مٹھائی نچھاور کی جائے یا نہیں (اردبیلی نے کھجوروں اور درہموں اور دیناروں کا بھی ذکر کیا ہے)۔ بقول الدمشقی (۲: ۷۶) امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن ایک دوسرے قول کے مطابق امام الشافعیؒ اور مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فعل مکروہ ہے۔ امام الغزالیؒ نے شیرینی تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے، مگر کتب فقہ میں اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا (دیکھیے اوپر) النوویؒ اور الاردبیلیؒ اس رسم کو مباح کہتے ہیں، دوسری طرف الشیرازیؒ نے اس مکروہ ہی قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مادہ نکاح اور مادہ ولیمہ؛ (۲) الشافعی: کتاب الام، بولاق ۱۳۲۴ھ، ۶: ۱۷۸؛ (۳) المزنی: المختصر سابق الذکر کے حاشیے پر، ۴: ۳۹ تا ۴۱؛ (۴) الشیرازی: التنبیہ، طبع Juynboll، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۰۵ بعد؛ (۵) الغزالی: الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۲؛ (۶) النووی: المنہاج، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۹۰؛ (۷) الاردبیلی: کتاب الانوار لاعمال الابرار، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۲: ۹۴ تا ۹۶؛ (۸) خلیل: المختصر، مترجمہ Santillana، Milan ۱۹۱۹ء، ۲: ۶۳ بعد؛ (۹) ابن رشد: مقدمات، برحاشیہ مدونۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۲: ۵۸؛ (۱۰) الشعرانی: المیزان، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۲۴؛ (۱۱) الدمشقی: رحمۃ الامہ، برحاشیہ المیزان، ۲: ۷۶، ۱۶۲ بعد (نیز رک بہ آآآ، بذیل مادہ).

○

عُرف: (ع)، اس کی تعریف جرجانی (التعریفات، طبع Flügel، ۱۵۴) نے یوں کی ہے: وہ (عمل یا عقیدہ) جسے لوگ عقل (و تجزیہ تمدنی) کی بنیاد پر تواتر کے ساتھ کرتے ہوں اور اس کا فطری طور پر "حق" ہونا ان کے نزدیک مسلم ہو۔" لہٰذا یہ اصطلاح کم و بیش رواج کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے اس کے مقابل اصطلاح قانون مقررہ، یعنی شرع ہے (دیکھیے الماوردی، طبع Enger، ص ۵) بعض اوقات اسے "نظیری قانون" یا قانون عادی کا مرادف سمجھا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب "احکام" کی بنیاد مسلمہ مقامی رواج (اعراف) پر رکھی جاتی ہے۔ یہ امر معروف ہے کہ بہت سے قبائل اور طبقات میں یہ غیرمدون قوانین، روایات اور رسم و رواج، ہیں جن کے ذریعے مقامی طور پر اجتماعی زندگی کا نظام چلتا ہے۔

عرب کے بدویوں میں بھی شرع کے قاضیوں کے علاوہ ایسے خاص قاضی موجود رہے ہیں جو قبائل کے رواج سے بخوبی واقف ہوتے تھے اور ان کے سامنے وہ مقامات پیش کیے جاتے تھے جن کا تعلق قبائلی مفادات سے ہوتا تھا۔ اکثر و بیشتر "عرف" سے وہ فیصلہ مراد ہوتا ہے جو حاکم وقت یا اس کا نائب نافذ کرے، یعنی قاضی نہیں۔ یہ فیصلہ یا تو مصلحت ملکی کی بنا پر کیا جاتا ہے یا خاص مجبوریوں کے پیش نظر۔ ایران میں جب سے صفوی دور شروع ہوا، بلکہ اس سے بھی پہلے عُرف کی بنیاد پر شاہ یا اس کے نائبوں یا "عرف" کی خاص عدالتوں نے ایسے فیصلے دیوان بیگی کی صدارت میں کیے ہیں۔ بہرحال ایسا کوئی قاعدہ بھی نہیں رہا جس کے مطابق یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ فلاں معاملہ آخرالذکر عدالت میں جانا چاہیے اور فلاں عدالت شرع میں، گو عموماً وہ جرائم جو مملکت یا قانون رائج الوقت اور امن عامہ کے خلاف ہوں، مثلاً بغاوت، غیروفادارانہ طرز عمل، قلب سازی، بلوہ، چوری، ڈاکہ زنی اور قتل کے معاملات، وہ عدالت عُرف کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ علمائے دین نے اس عدالت کا یہ اختیار کبھی تسلیم نہیں کیا اور انہوں نے ہر ایسا فیصلہ ناجائز گردانا جو "عرف" کی بنا پر کیا گیا ہو۔ ترکی میں اس کا اطلاق سلطان کے اپنے امتیازی اختیار کے اجرا پر ہوتا تھا اور اس اعتبار سے یہ "عادۃ" یعنی رواج "قانون دیوانی" اور "شرع" سے ممیز تھا۔

مآخذ: متن میں دیئے گئے حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) المحمصانی: فلسفۃ التشریع الاسلامی، و اُردو ترجمہ و فلسفہ شریعت اسلام، مطبوعہ لاہور؛ (۲) ڈاکٹر محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی؛ (۳) احمد الناصری: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۴: ۲۶۷.

○

عُرفات: (= عرفہ)، مکہ مکرمہ سے ۲۱ کلومیٹر (۱۳ میل) مشرق کی جانب طائف کی راہ پر ایک میدان، جو شمالی جانب سے اسی نام کے ایک پہاڑی سلسلے (جبل عرفات) سے گھرا ہوا ہے۔ یہ وہی میدان ہے، جہاں حج کے موقع پر بعض بنیادی ارکان ادا کیے جاتے ہیں۔ ان مناسک حج کا مرکز اس کے شمال مشرق میں سرخ رنگ کی ایک مخروطی پہاڑی ہے، جس کی بلندی دو سو فٹ سے کچھ کم ہے اور عرفات کے اصل پہاڑی سلسلے سے ذرا الگ سی ہو گئی ہے۔ اس

پہاڑی کو بھی عرفہ کہتے ہیں، لیکن اس کا زیادہ معروف نام "جبل الرحمۃ" ہے۔ اس کی شرقی سمت پتھر کی چوڑی سیڑھیاں (جو اتابک زنگی کے وزیر جمال الدین الجاوید نے تعمیر کرائی تھیں) چوٹی تک چلی گئی ہیں، جس کے اوپر ایک مینار بنا ہوا ہے۔ ساٹھویں سیڑھی پر ایک چبوترہ ہے، جس پر ایک منبر رکھا ہوتا ہے۔ اس منبر پر سابق زمانے میں کھڑے ہو کر خطیب "یوم عرفہ" (نویں ذوالحجہ کو بعد دوپہر) خطبہ پڑھتا تھا آجکل اس کے بجائے مسجد نمرہ میں خطبہ دیا جاتا ہے۔

عرفات کا میدان (جو شرقاً غرباً عرض میں چار میل کے قریب اور طول میں تقریباً سات آٹھ میل ہے)، حرم مکہ (یعنی حدود حرم) کے باہر واقع ہے۔ مکے سے آنے والے حاجی درہ مازمین سے نکل کر ان ستونوں کے پاس سے گزرتے ہیں جو حرم کی حد بندی کرتے ہیں۔ ان ستونوں کے مشرق کی جانب عرنہ نامی ایک نشیب ہے، جس کے دور کے کونے پر ایک مسجد ہے، جو مسجد نمرہ، سے موسوم ہے۔ موقف یا مقام اجتماع، جو اس مسجد سے مشرق اور جبل رحمت سے مغرب کی جانب دور تک چلا گیا ہے، مشرق کی طرف کوہستان طائف کے سلسلے سے گھرا ہوا ہے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس میدان میں کئی کنویں کھودے گئے تھے اور متعدد باغوں اور سکنی مکانوں کا ذکر ملتا ہے۔ ملکہ زبیدہ کے حکم سے طائف کے علاقے سے مکے تک پانی لانے کے لیے جو نہر بنائی گئی، وہ بھی عرفہ پہاڑی کے دامن میں بہتی تھی۔ یہاں زندگی کے آثار صرف "یوم عرفہ" ہی کو نظر آتے ہیں جب کہ حاجی وقوف عرفہ ادا کرنے کے لیے یہاں خیمے نصب کر لیتے ہیں۔ عرفات میں وقوف و قیام حج کا بڑا ضروری رکن ہے، بلکہ ایک روایت کے مطابق تو حج عرفات میں ٹھیرنے کا نام ہے اور مغرب سے تھوڑی دیر بعد تک جاری رہتا ہے۔ مناسک حج کی مزید تفصیلات کے لیے رکّ بہ حج۔

مآخذ : (۱) المقدسی، ص ۷۷؛ (۲) البکری، معجم ما استعجم، بذیل مادہ؛ (۳) یاقوت، بذیل مادہ؛ (۴) ابن جبیر، طبع ڈخویہ، ص ۱۶۸ تا ۱۷۶؛ (۵) ابن بطوطہ، مطبوعہ پیرس، ۱ : ۳۹۷ تا ۳۹۹؛ (۶) البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ، ص ۱۸۶ ببعد؛ (۷) ابراہیم رفعت: مراۃ الحرمین، ۱ : ۳۳۵ ببعد۔

○

عزرائیل

عزرائیل : موت کے فرشتے کا نام، ان کا شمار بڑے ملائکہ میں اور حضرت جبرئیل، حضرت میکائیل اور حضرت اسرافیل علیہم السلام کے بعد ہوتا ہے۔ قرآن مجید اور صحیح احادیث میں اس نام کی صراحت نہیں آئی، البتہ "ملک الموت" یعنی موت کا فرشتہ ضرور مذکور ہے۔ بعض آثار میں عزرائیل کا نام آیا ہے (ابن کثیر: البدایہ و النھایہ، ۱ : ۴۷)۔ جب اللہ تعالٰی نے موت کو پیدا کیا تو عزرائیلؑ کو فرشتۂ موت مقرر کر دیا۔ قرآن مجید کی بعض آیات (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹۷؛ ۶ [الانعام]: ۹۳؛ ۱۶ [النحل]: ۲۸) کی تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے فرشتے عزرائیلؑ (ملک الموت) کے اعوان و انصار ہیں۔ یہ پورے کا پورا عملہ موت وارد کرنے اور روح قبض کرنے کے سلسلے میں خدمات انجام دیتا ہے۔ سورۃ السجدہ میں موت کے فرشتے کا ذکر ہے، جہاں ارشاد ہے "اے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! آپ کہہ دیجیے کہ موت کا فرشتہ، جو تم پر مقرر کیا گیا ہے، تمھاری روحیں قبض کر لیتا ہے، پھر تم اپنے پروردگار کی طرف لوٹائے جاؤ گے" (۳۲ [السجدۃ]: ۱۱)۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ ملک الموت سے مراد عزرائیلؑ ہیں۔ قتادہؒ وغیرہ کا قول ہے کہ ان کے بہت سے اعوان اور کارندے ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں بھی اشارہ ہے کہ عزرائیل تنہا قبض روح کا کام انجام نہیں دیتے، بلکہ ان کے ماتحت بہت سے فرشتے اس میں شریک ہوتے ہیں (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹۷؛ ۴۷ [محمد]: ۲۷؛ ۱۶ [النحل]: ۲۸، ۳۲)۔ حدیث میں بھی آیا ہے کہ ان کے اعوان سارے جسم سے روح نکالتے ہیں۔ جب روح حلقوم تک پہنچ جاتی ہے تو ملک الموت اس روح کو سنبھال لیتا ہے۔

جب ایک مومن بستر مرگ پر سوتا ہے تو موت کا فرشتہ اس کے سرہانے کھڑا ہوتا ہے اور اس کی روح اس کے بدن سے رفق اور نرمی سے نکالتا ہے، لیکن کوئی غیر مومن مرتا ہے تو موت کا فرشتہ نہایت سختی کے ساتھ اس کی روح کو اس کے بدن میں سے گھسیٹ کر نکالتا ہے، روح کے لیے بہشت کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے اور اس کے لیے اذیت اور تکلیف کا دور شروع ہو جاتا ہے۔

مآخذ : قرآن مجید کی تفاسیر، بالخصوص بذیل ۳۲ السجدۃ: ۱۱؛ (۲) کتب احادیث، بمدد مفتاح کنوزالسنۃ؛ (۳) الغزالی: الدرۃ الفاخرۃ، طبع L.Gautier، ص ۷ ببعد؛ (۴) الکسائی: عجائب الملکوت، مخطوطہ لائیڈن، مجموعہ Warn، عدد ۵۳۸، ورق ۲۶؛ (۵) مجیر الدین الحنبلی:

کتاب الانس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۱؛ (۶) البخاری، کتاب الجنائز، باب ۶۹؛ (۷) مطہر بن طاہر المقدسی: کتاب البدء والتاریخ، طبع Huart، ۱: ۱۷۵ و ۲: ۲۱۴.

○

العزّیٰ : (ع، تانیث الاعز) عرب کی ایک قدیم دیوی جس کے نام کا مفہوم ہے "مضبوط طاقتور"۔ اس کا تعلق خاص طور پر قریش خاندان سے تھا (یاقوت، ۱: ۲۹۶) لیکن اس کا بڑا استھان وادی نخلہ میں حراض کے مقام پر اس راستے پر واقع تھا جو طائف سے مکہ مکرمہ کو جاتا ہے (دیکھیے یاقوت، ۳: ۶۶۵ ببعد) جس کی طرف حسان بن ثابتؓ نے اشارہ کیا ہے (دیوان، مطبوعہ Hirs hfeld، قصیدہ شمارہ ۹۱، بیت ۳)، یہاں ببول کے تین درخت تھے جن میں سے ایک پر جاہلی عربوں کے عقیدے کے مطابق اس دیوی نے ظہور کیا تھا۔ یہیں ان کا متبرک پتھر نصب تھا (الواقدی: ترجمہ Welhausen، ص ۳۵۱)۔ مندرجہ بالا مرکزوں سے اس کا بت کئی بدوی قبیلوں میں پھیلنا شروع ہوا اور خزاعہ، غنم، کنانہ، بلی اور ثقیف جیسے قبائل میں پھیل گیا اور خصوصیت کے ساتھ قریش میں جن کے ہاں رفتہ رفتہ اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ قریش اور دوسرے قبائل اس کی زیارت کرتے اور اس پر نذریں چڑھاتے اور اس کے لیے قربانیاں کرتے تھے اور تمام بتوں سے بڑھ کر اس کی عزت کی جاتی تھی۔ یہاں اللات [رک بآں] اور المناۃ کے ساتھ "تثلیث الوہیت" کی صورت پیدا ہوئی اور وہ بھی تین میں سے ایک دیوی بن گئی۔ اہل مکہ ان تینوں کو "خدا کی بیٹیاں" کہا کرتے تھے اور عزیٰ قریش اور تمام بنو کنانہ کی سب سے بڑی دیوی تھی۔ جب ۳ھ میں ابوسفیانؓ (بحالت کفر) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر حملہ آور ہونے کے ارادے سے چلا تو العزّیٰ اور اللات کے علامتی نشان بھی اپنے ساتھ لے کر گیا تھا (الطبری، ۱: ۱۳۹۵)۔ یہ واقعہ کہ العزّیٰ دونوں دیویوں میں زیادہ اہمیت رکھتی تھی، غزوۂ احد کے موقع پر ابوسفیانؓ کے اس جنگی نعرے سے بھی ظاہر ہے کہ: العزّیٰ لنا ولاعزّیٰ لکم (عزی ہماری ہے اور تمہاری کوئی عزی نہیں) (الطبری، ۱: ۱۴۱۸).

خاص عرب کے باہر عزّیٰ کی پرستش خاص طور پر حیرہ کے لخمی بادشاہوں کے ہاں ہوتی تھی، المنذر رابع اس کی قسم کھاتا ہے (کتاب الاغانی، ۲: ۲۱، نیچے سے، س ۵)۔ شامیوں کے ہاں بھی عزّیٰ کا نام ملتا ہے، اگرچہ شاذ طور پر۔ وہ لوگ اس نام کے بجائے عادۃً کوکبتا (یعنی مونث ستارہ) کا نام لیتے ہیں، جس سے ان کی مراد یہود کی طرح خاص طور پر صبح کا ستارہ ہے.

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خالدؓ بن ولید کو العزّیٰ کے استھان پر بھیجا تھا تاکہ وہ اسے تباہ کر دیں۔ چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کی تعمیل کی۔ الواقدی نے اس دیوی کا آخری پجاری افلح بن نصر الشیانی کو بتایا ہے اور ابن الکلبی نے دبیہ بن حرمہ کو۔ اس کے بعد یہ مذہب معدوم ہو گیا.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

عزیرؑ : حضرت عزیر علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے (۹ [التوبۃ]: ۳۰) نسب حضرت عزیر بن جروہ (یا سروخا یا سوریق) بن عدیا بن ایوب (البدایہ والنہایہ، ۲: ۴۳) ہے.

بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے جب بخت نصر نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو وہ کم عمر تھے۔ بخت نصر اسرائیلیوں کو قیدی بنا کر بابل لے گیا تو یہ بھی ان قیدیوں میں شامل تھے۔ چالیس برس کی عمر میں اللہ تعالیٰ نے انہیں "حکمت" سے نوازا اور بنو اسرائیل نے انہیں "فقیہ" تسلیم کر لیا اور بابل ہی میں وہ منصب نبوت پر سرفراز ہوئے۔ بنو اسرائیل کی اسیری بابل سے لے کر آزادی، پھر بیت المقدس کی دوبارہ تعمیر اور آبادی تک حضرت عزیرؑ بنو اسرائیل کے ساتھ رہے۔ وہ اپنے زمانے میں تورات کے سب سے بڑے عالم اور حافظ تھے (حوالہ مذکور).

سورۃ البقرۃ (۲: ۲۵۹) میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ ایک برگزیدہ شخص اپنے گدھے پر سوار ہو کر ایک ایسی بستی سے گزرا جو بالکل برباد اور کھنڈر ہو چکی تھی۔ اس نے یہ بربادی اور تباہی دیکھ کر تعجب سے کہا کہ یہ برباد شدہ بستی پھر کیسے آباد ہو گی اور اللہ تعالیٰ اس تباہ حال ویرانے کو دوبارہ کس طرح زندگی کی رونق اور چہل پہل عطا کرے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فوراً اس شخص کی روح قبض کر لی اور سو سال تک مردہ رکھنے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کر کے پوچھا: "بتاؤ کتنا عرصہ اس حالت میں رہے؟" اس نے جواب دیا: "ایک دن یا دن کا

کچھ حصہ۔" اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "تم تو سو برس تک اس حالت میں رہے ہو۔ ذرا اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ ہم تمھیں لوگوں کے لیے "نشان" (آیہ) بنائیں۔ اب تم یہ بھی دیکھو کہ ہم کس طرح ان بوسیدہ ہڈیوں کو آپس میں جوڑتے اور ان پر گوشت چڑھاتے ہیں۔"
جب اس برگزیدہ ہستی نے اللہ تعالیٰ کے نشانات کا مشاہدہ کر لیا تو اپنے عجز فہم اور اللہ تعالیٰ کی قدرتوں کا اقرار کیا۔ مشہور قول کے مطابق یہ واقعہ حضرت عزیرؑ کے ساتھ پیش آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی قبر دمشق میں ہے۔

بخت نصر نے مذکور حملے کے وقت تورات کے تمام نسخوں کو اس طرح نذر آتش کیا کہ کوئی نسخہ رہنے نہ پایا؛ چنانچہ زمانہ اسیری میں بنو اسرائیل تورات سے بالکل محروم رہے۔ جب اسیری سے رہائی ملی اور وہ بیت المقدس میں دوبارہ آباد ہوے تو تورات حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس وقت حضرت عزیرؑ کے سوا اور کوئی ایسا حافظ تورات موجود نہ تھا جسے اول سے آخر تک تورات حفظ ہو۔ تورات کو دوبارہ لکھوانے اور وجود بخشنے کا شرف حضرت عزیرؑ کو حاصل ہوا۔ جب یہودیوں نے یہ دیکھا کہ حضرت عزیرؑ نے کسی نسخے یا الواح کی مدد کے بغیر محض اپنے حافظے سے ساری تورات لکھوا دی ہے تو ان میں سے بعض یہودیوں نے اسی بنا پر حضرت عزیرؑ کو خدا کا بیٹا (ابن اللہ) کہنا شروع کر دیا، جس کی تردید قرآن مجید میں کرنا پڑی۔ حضرت عزیرؑ کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح قرار دیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۶۶۹ تا ۶۷۱؛ (۲) البقرۃ: ۲۵۹؛ نیز ۹ [التوبۃ]: ۳۰ کی تفسیریں، خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳: ۱۸ تا ۲۰، ۱۰: ۶۸ تا ۶۹؛ (۳) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۲: ۴۳ تا ۴۷۔

○

عُشر: جمع: اَعْشَار، عُشُور؛ عشر (اور عشرۃ) سے ماخوذ ہے۔ عشر، عربی میں پہلی دھائی، یعنی دس کے لیے اسم عدد ہے۔
عشر یا عشیر، عشر کی کسر ہے، گویا جب کسی چیز کو برابر کے دس حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ایک حصہ عشر کہلائے گا، یعنی دسواں حصہ۔

لسان العرب ہی میں "عشر القوم" یا عشر القوم کے معنی "اَخَذَ عُشْرَ اَمْوالِهِم" (ان کے مال کا دسواں حصہ وصول کیا) بتائے گئے ہیں اور یہ کہ "عَشَر المال" یا عَشَّر المال" کا مفہوم بھی یہی ہے۔ عشر وصول کرنے والے کو عاشر یا عشّار کہا جاتا ہے ("دیکھیے لسان، بذیل مادہ)"۔

عرب میں قدیم جاہلی معاشرے کے جابرہ جو ٹیکس وصول کرتے تھے اسے بالعموم عشور کے نام سے پکارا جاتا۔ اس جاہلی عشور کے وصول کرنے والے بھی عاشر کہلاتے تھے۔
تاہم دور اسلام میں جن مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے یا خلفاے راشدین کی طرف سے عشر وصول کرنے کی خدمت انجام دی ان پر بھی عاشر کا اطلاق روا سمجھا گیا۔

شریعت کے نظام زکوٰۃ میں عشر کی اصطلاح زکوٰۃ کی اس نوع کے لیے رکھی گئی ہے جو زمین (کھیتوں، باغات اور بعض معادن) کی پیداوار سے ادا کی جاتی ہے، جس کی شرح کل پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) اور بعض صورتوں میں بیسواں حصہ (نصف عشر) مقرر ہے۔ عشر، زکوٰۃ کے دیگر اقسام کی طرح صدقات مکتوبہ (لازم کیے گئے صدقات) میں شامل ہے (یحیی بن آدم: کتاب الخراج) اگر پیداوار کا عشر بخوشی از خود ادا نہ کیا جائے تو حکومت اسلامی کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ اسے جبرا وصول کرے (امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۳)۔
فقہا عشر کی فرضیت کے لیے، فرضیت زکوٰۃ کے عمومی دلائل کے علاوہ، خاص دلائل میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کرتے ہیں کہ ارشاد ہے: "کھیتی کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو" (۶ [الانعام]: ۱۴۱) قاضی ابویوسفؒ نے اپنی کتاب الخراج میں آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں آیت کے الفاظ حقہ کا مفہوم عشر اور نصف عشر سمجھا گیا ہے (نیز دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۲۶۷)، مذکورہ بالا آیات کے ساتھ فقہا نے بعض احادیث سے بھی استدلال کیا ہے (دیکھیے عمدۃ الرعایہ فی حل شرح الوقایہ)۔
عشر، جو پیداوار کی زکوٰۃ ہے، بقایا اقسام زکوٰۃ میں شامل ہونے کے باوجود ان سے یک گونہ منفرد بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر میں ریاست کا ایک مالی مطالبہ ہونے کا پہلو غالب ہے، جب کہ دیگر

انواع زکوٰۃ میں عبادت کا پہلو غالب ہے۔ اسی وجہ سے بچے اور مجنوں دیگر اقسام زکوٰۃ کے مطالبے سے مستثنیٰ ہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور بچے اور دیوانے عبادت کے لیے مکلف نہیں، جب کہ عشر کا وجوب بچے، مجنوں، اور مکاتب غلام کی زمینی پیداوار پر بھی ہو گا، بلکہ وقف زمین کی پیداوار پر بھی۔

عشر کی فرضیت کے سلسلے میں ضروری شرطیں اور بعض دیگر تفصیلات مذاہب فقہ میں جزوی طور پر باہم مختلف ہیں۔ فقہائے احناف کے ہاں شروط اور متعلقہ تفاصیل یہ ہیں:

(الف) عشر کے وجوب کے لیے عاقل اور بالغ ہونا ضروری نہیں؛ (ب) عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے؛ (ج) زمین سے جو پیداوار حاصل کرنا مستقلاً مقصود ہو، اس پر عشر عائد ہوتا ہے، چنانچہ لکڑی، گھاس، بانس اور جھاڑ وغیرہ پر عشر نہیں کہ ان سے زمین کا منافع حاصل کرنا مقصود نہیں (یعنی یہ چیزیں از خود حاصل ہو جاتی ہیں)؛ (د) عشر تب واجب ہوتا ہے جب فی الواقع زراعت ہوئی ہو۔ اس کے برعکس خراج [رک باں] کے وجوب کے لیے اتنا کافی ہے کہ زمین قابل زراعت ہو اور صاحب زمین زراعت کی استطاعت رکھتا ہو؛ (ہ) بارش یا سیح (یعنی نالی کھود کر بارش کا پانی گزارا گیا ہو) کے ذریعے آبپاشی ہو تو عشر واجب ہو گا۔ چرسے (یا رہٹ) کے ذریعے ہو تو نصف عشر (۲۰/ ۱)؛ (و) عشر ہر قسم کی زمینی پیداوار پر عائد ہوتا ہے، مثلاً ہر قسم کے غلّہ جات، سبزیاں، خوشبودار پھول، زعفران، انگور، کھجور اور ہر طرح کے پھل، دیرپا ہوں یا نہ ہوں، قلیل ہوں یا کثیر، نصاب اور سال پورا ہونے کی شرط بھی نہیں، پھلوں کے علاوہ بقیہ درخت (تنے کی لکڑی وغیرہ)، اس کے گوند اور تار کول پر عشر نہیں؛ (ح) کھیتی کے اخراجات کاشتکار کے ذمے ہیں۔ یہ اخراجات وضع کیے بغیر پوری پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے؛ (ط) کھڑے کھیت (پکنے سے پہلے) فروخت ہو گئے تو عشر خریدار پر ہے اور پکنے کے بعد بکیں تو بائع پر؛ (ی) پھلوں کا عشر اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب وہ پک کر قابل استعمال ہو جائیں، البتہ ادائیگی توڑنے کے وقت کی جائے گی اور غلے کا عشر اس وقت نکالا جاتا ہے جب اسے صاف کیا جائے۔ اگر پیداوار از خود (مالک کے اقدام کے بغیر) تلف ہو جائے تو عشر معاف ہو گا (فقہ شافعی اور مالکی کی شرائط کے لیے دیکھیے الجزیری، عبدالرحمٰن: الفقہ علی المذاہب الاربعہ)۔

مآخذ : (متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ): (۱) الشافعی: الام؛ (۲) ابوعبید: کتاب الاموال؛ (۳) یحیی بن آدم القرشی: کتاب الخراج؛ (۴) مرغینانی: الہدایہ؛ (۵) الماوردی: الاحکام السلطانیہ؛ (۶) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ؛ (۷) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ۔

○

عشرہ مبشّرہؓ : یہ وہ دس جلیل القدر صحابہ ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔ یہ اصطلاح احادیث میں نہیں آئی، لیکن یہ تصور انہیں سے ماخوذ ہے۔ اس قسم کی حدیثوں میں عموماً یہ الفاظ ملتے ہیں: دس حضرات جنت میں ہوں گے" جس کے بعد ان کے نام درج ہیں۔ مختلف فہرستوں میں ذیل کے صحابہ کرامؓ کے اسما مذکور ہیں: حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت سعیدؓ بن زیدؓ۔ بعض روایات میں تو ان حضرات سے پہلے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک مذکور ہے (ابوداؤد: سنن: باب ہشتم؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۸۷، ۱۸۸)۔ دوسری روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک نہیں، بلکہ ان کی جگہ حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح کا نام مذکور ہے (الترمذی، کتاب المناقب، باب ۲۵؛ ابن سعد، ۳: ۲۷۹؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۹۳)۔

دینی خدمات انجام دینے، خیر میں سبقت لے جانے، راہ حق میں آزمائش کے کٹھن مراحل ثابت قدمی سے طے کرنے کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے متعدد مواقع پر مختلف اصحابؓ کو مغفرت اور جنت کی بشارت سے نوازا، عشرہ مبشرہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ان کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت خدیجہؓ کو جنت میں بتایا۔ حضرت بلالؓ کو اپنے سے پہلے جنت میں جاتے ہوئے محسوس فرمایا۔ حضرت عائشہ کو آخرت (جنت) میں اپنے ساتھ بتایا۔ اصحابؓ بدر کو تمام اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش کی بشارت دی۔ یہ سب فضیلتیں اور بشارتیں دین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ساتھ دینے اور نمایاں خدمات انجام دینے پر ملیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

عصر : (ع)، وقت، زمانہ، خصوصاً سہ پہر کے ابتدائی حصے سے سورج میں سرخی پیدا ہو جانے تک کا وقت۔ اسی سے سہ پہر کی فرض نماز کا نام صلوٰۃ العصر ہوا۔ سورۃ البقرہ میں جس وسطی نماز کا ذکر آیا ہے اکثر مفسرین کے مطابق اس سے بھی نماز عصر مراد لی گئی ہے۔ بعض احادیث میں بھی اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی نام سے قرآن حکیم کی ایک سورۃ بھی ہے۔

مآخذ : دیکھیے قرآن کریم، ۲ [البقرہ]: ۲۳۸ اور اس کی تفسیر، مختلف کتب تفسیر میں؛ (۲) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ۔

○

عِفْرِیْت : عام تشریحات کی روشنی میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے حریف پر غلبہ پا کر اسے خاک (عفر) میں ملا دے؛ جو معاملات کو کامیابی سے انجام تک پہنچا دے (مبالغ)؛ لہٰذا اس سے مراد وہ شخص ہے جو مخاصمانہ معنوں میں قوی، بد اور عیّار ہو (الزمخشری اور بیضاوی، تفسیر ۲۷ [النمل]: ۳۹)۔ ایک قدیم اور مستند حیثیت سے قرآن مجید میں یہ صرف ایک مقام پر آیا ہے (۲۷ [النمل]: ۳۹) چنانچہ اس لفظ کا استعمال خاص طور پر جن کے لیے ہونے لگا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے، "ایک قوی جن" بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دو حدیثوں میں بھی "عفریت من الجن" آیا ہے (الدمیری: حیاۃ الحیوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱: ۱۷۹، س ۱۵ و ۲: ۱۰۴، س ۲۲ بعد، بذیل مادہ جن، عفریت)۔ بہرکیف یہ لفظ جلد ہی جن کا مرادف ہو گیا اور بالخصوص ایک ایسے جن کا جس میں شیطانی اور خبیثانہ عناصر زیادہ موجود ہوں، اسی لیے امام راغب (مفردات، ص ۳۹۳) نے لکھا ہے کہ عفریت کا لفظ انسانوں کے لیے استعارۃً استعمال ہوتا ہے، حتّٰی کہ الطبری (تفسیر، ۱۹: ۹۳) نے بھی اس لفظ کا مفہوم بظاہر جن تک ہی محدود رکھا ہے۔ اس کے مقابلے میں جنوں کی اصناف کے لیے دیکھیے آکام المرجان (ص ۱۷ بعد) والفہرست (ص ۳۰۹، س ۲۱)، جہاں جن اور شیطان دونوں کے لیے عفریت ایک عام نام کے طور پر آیا ہے، حتّٰی کہ اس کا خصومت کے معنوں میں جو مفہوم خصوصی ہے وہ بھی نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے۔ مصر میں یہ لفظ اس شخص کے بھوت کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے جسے قتل کر دیا گیا ہو یا جو اذیت ناک موت مرا ہو۔

مآخذ : متن میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) Doyz، تکملہ، ۲: ۱۴۳۔

○

عُقْد : اسلامی شریعت کی اصطلاح میں "عقد" سے مراد ایک قانونی سلسلۂ عمل ہے، خواہ وہ دو فریقوں کے مابین کوئی معاہدہ ہو یا فقط کوئی یک طرفہ اعلان، مثلاً وصیّت، تاہم خصوصی طور پر عقد سے مراد ایسا قانونی عمل ہے جس میں دو فریق ہوں اور ایک طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو۔ احنافؒ کے ہاں "ایجاب" سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی، لیکن مالکیہؒ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بہرحال جب ایجاب کے مقابلے میں "قبول" بھی ہو جائے تو قانوناً عقد وجود میں آ جاتا ہے۔

یہاں یہ ضروری امر ہے کہ عقد یا معاہدہ اور محض وعدوں، یعنی عدات اور اباحات میں واضح حد تمیز قائم کر لی جائے جن سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

عقد محض طرفین کی رضامندی کا نام نہیں۔ ہر عقد کے لیے خاص طریقے (صیغے) یا طرز عمل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے فریقین میں سے ہر ایک اپنے منشا کا اظہار کرتا ہے۔ اس منشا کا اظہار اصولاً زبانی ہوتا ہے، تاوقتیکہ کوئی فریق قوت گویائی سے محروم نہ ہو۔ نیز کتابت سے کام نہیں لیا جا سکتا، تاوقتیکہ فریقین ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ عقد کے لیے کوئی معین اور ناقابل تغیر دستور اور قاعدہ مقرر نہیں ہے، فقہا نے عقد کے لیے بالعموم فعل ماضی کا صیغہ مشروع قرار دیا ہے۔ ہر طرح کی تحریر کام دے سکتی ہے، بشرطیکہ اس سے مطلب صاف طور پر ادا ہو جائے۔ البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ فعل مستقبل کسی طرح بھی عقد کا عزم بجا طور پر ظاہر نہیں کرتا۔ فعل حال اسی صورت میں فریقین کو پابند کرے گا جب فریقین کی معاہدہ کرنے کی نیت قطعی طور پر پہلے معلوم ہو چکی ہو۔ ہاں اگر عقد فعل ماضی کی صورت میں ہو تو اس وقت نیت عقد کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ عقد فقط زبان سے کہہ دینے سے قانونی طور پر مسلّم ہو جائے گا۔

چنانچہ عقد کو باہمی مفاہمت اور طرفین کے منشاء کے اظہار کا ذریعہ سمجھنا چاہیے۔ اس کے انعقاد سے غرض یہ ہے کہ اس باہمی

رضامندی کو قانوناً تسلیم کر لیا جائے' چنانچہ عقد بیع کا نتیجہ یہ ہے کہ بیع شدہ چیز کی ملکیت فوراً بائع سے خریدار کی طرف منتقل کر دی جاتی ہے۔ عقد کی تعریف میں یہ بات داخل نہیں کہ عقد کی وجہ سے فریقین میں سے کسی پر کچھ ذمے داریاں عائد ہو جائیں۔ اسلامی قانون میں نئی پابندیاں عائد کرنا عقد کا مقصود اولین نہیں' بلکہ اس کا مقصد زیادہ تر یہ ہے کہ دو فریقوں میں سے ایک قانونی عمل کے ذریعے ایک نئی قانونی صورت حال پیدا کر دے' یا موجودہ قانونی صورت حال میں کوئی تغیر پیدا کرے۔ اس نئی صورت حال سے یا پرانی صورت حال کے تغیر سے ایسی قانونی حالت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے کہ بائع بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دیتا ہے اور مشتری اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔ بیع شدہ چیز کی تفویض بائع کی طرف سے اور ادائے قیمت مشتری کی طرف سے "حکم العقد" نہیں' بلکہ "حقوق العقد" ہیں۔ اگر فریقین معاہدہ ہوتے ہی حقوق العقد فوراً ادا کریں' یعنی ایک فریق بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دے اور خریدار اس کی قیمت دیدے تو اس معاملے کو عقد نہیں بلکہ صرف "معاطاۃ" (ادل بدل) کہیں گے۔

عقد کی تکمیل کے لیے اتحاد وقت اور اتحاد مجلس شرط ہے۔ عقد ایک مجموعی امر ہے جس کی تقسیم اجزا میں نہیں ہو سکتی۔ "صفقہ" (معاملے کا طے کرنا' ہاتھ پر ہاتھ مارنا) ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ "ایجاب" کو جزوی طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا خواہ بیع میں دو ممتاز چیزیں شامل ہوں۔ اسی طرح اگر ایجاب دو شخصوں سے کیا گیا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک قبول کر لے اور ایک نہ کرے۔ آخر میں اگر معاہدے میں کوئی ایسی شے شامل ہو جس کا لین دین حرام ہے تو وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے' عقد کی ترکیب کو بہت مستحکم بنا دیتا ہے۔ چنانچہ عقد میں ایک ہی واحد معاملہ (صفقہ) ہو سکتا ہے زیادہ نہیں۔ دوسری جانب عقد کا ایک ہی مجلس میں منعقد ہونا ضروری ہے (جسے مجلس العقد کہتے ہیں)۔ مختصر یہ کہ عقد کے لیے معاہدہ کرنے والوں کو ایک ہی جگہ مل کر بیٹھنا اور فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے عقد کی تکمیل کے لیے تین وحدات کی ضرورت ہے۔ (دیکھیے ہدایہ)۔

جائز عقد اصولاً "لازم" ہو جاتا ہے' لیکن اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی ہیں' مثلاً وکالت' قرض حسنہ' کفالت' شراکت' ضمانت' امانت' ہبہ وغیرہ ایسے عقود ہیں جو ذاتی طور پر فسخ ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کے عقد میں ہر فریق حالات کے مطابق اس امر میں با اختیار ہے کہ وہ عقد کی پابندیوں سے یک طرفہ اعلان کر کے آزاد ہو جائے۔ تاہم ہبہ کے بارے میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہو گی۔

یہاں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کی رضامندی سے ہر عقد ہر وقت فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسے اصطلاح میں "اقالہ" کہتے ہیں اور اس کا فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل ذکر پایا جاتا ہے' لیکن اصولاً عقد اس بنا پر فسخ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے منشا کی تکمیل نہیں ہوئی۔ مثلاً بائع' معاہدے میں کسی خاص دفعہ کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ بیع اس بنا پر فسخ کر دی جائے کہ مشتری نے موعودہ قیمت ادا نہیں کی۔

مآخذ : (۱) علی الخفیف: احکام المعاملات الشرعیۃ' بار سوم' قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۲) محمد ابو زہرہ: الملکیہ و نظریۃ العقد فی فقہ الاسلامی' قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۳) محمد یوسف موسیٰ: الاموال و النظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی' بار دوم' قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۴) صبحی المحمصانی: النظریۃ العامہ للموجبات و العقود' ج ۲' بیروت ۱۹۴۸ء؛ (۵) مصطفیٰ احمد الزرقاء: المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدینہ فی البلاد السوریہ' دمشق ۱۹۵۲ء؛ (۶) عبدالرزاق السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی' ۱: صیغہ العقد' قاہرہ ۱۹۵۴ء۔ ماخذ اعتقادی' یعنی حنفی مذہب کے مطابق جن کا ذکر خاص طور پر اس مقالے میں آیا ہے؛ (۷) محمد بن الحسن الشیبانی: کتاب الاصل' کتاب البیوع والسلم' طبع شفیق شحاطہ' قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۸) السرخسی: المبسوط' ۳۰ جلدیں' قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء؛ (۹) الکاسانی: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع' ۷ جلدیں' قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء۔

○

عقل : قرآن مجید میں لفظ عقل عام معنوں میں لفظ "فقہ" یعنی "سمجھ" کے مترادف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور یہ عربی زبان کے محاورے کے مطابق ہے' لیکن لفظ "عقل" علمی اصطلاح کی حیثیت سے یونانی Dianoia-Nous اور Logos کے معنوں میں ہے۔ اس طرح علمی لحاظ سے ہم عقل کے مختلف نظریوں کو فلسفیانہ' متکلمانہ اور متصوفانہ استعمال کے تحت بیان کر سکتے ہیں'

پھر فلسفیانہ لحاظ سے بھی "عقل" کے دو الگ الگ نظریئے ہیں: ایک نفسیاتی اور دوسرا مابعد الطبیعاتی، اگرچہ دونوں کا آپس میں تعلق ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے ارسطو کے اثر کے ماتحت مسلم فلاسفہ نے عقل کو دو بنیادی اجزا میں تقسیم کیا ہے: عقل نظری، جس کا کام غیر متبدل معقولات کا علم ہے اور عقل عملی جس کا کام عالم کون و فساد کو جاننا اور اس میں عمل کر کے تبدیلی پیدا کرنا ہے۔ انسانی ذھن میں ان دونوں عقلوں کی ترقی کے عموماً چار مدارج شمار کیے گئے ہیں: (۱) عقل ہیولانی یا عقل بالقوۃ یا عقل منفعل (intellectus potentislis)، (۲) عقل بالفعل (intelleus in effectu)، (۳) عقل بالملکہ (intellecus in habitu)، (۴) عقل مستفاد (intellectus acquisitus) یا adeptus) (بعض فلسفیوں نے عقل بالفعل اور عقل ھیولانی کو ایک ہی مانا ہے)۔

انسانی ذہن میں علم کے وجود اور عقل کی ترقی کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ارسطو (De Anima ۳: ۵) کے اتباع میں ایک عقل فعّال کو تسلیم کیا گیا ہے جس کے عمل سے انسانی عقل منفعل قوت سے فعل میں آ جاتی ہے۔ یہ عقل فعّال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے۔ یہ عقل فعّال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے جو نہ صرف ہمارے اذہان کو صور عقلیہ بخشتی ہے، بلکہ تحت القمر کائنات (sub-lunar) کی تمام خارجی اشیا کو بھی صورت دیتی ہے، اس لیے اسے وہّاب یا واہب الصور (جسے قرون وسطیٰ کی لاطینی دنیا نے dator formarum کا نام دیا ہے) کہا گیا ہے اور یہ عقل خارجی عقول کے سلسلے میں سب سے نیچے ہے۔ بعض مسلم حکما (فارابی اور ابن رشد) نے انسانی عقل کے اسی دنیا میں عقل فعّال سے مکمل اتصال کو جائز قرار دیا تھا، لیکن ابن سینا کے نزدیک یہ اتصال صرف موت اور جسمانی تعلقات کے منقطع ہو جانے کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

مابعد الطبیعیات نظریئے کے مطابق خارجی عقول عموماً نو یا دس ہیں، جو درجہ بدرجہ ذات اقصیٰ سے صدور یا فیضان (emanation) کے طریقے پر ظہور پذیر ہوئی ہیں، اگرچہ یہ "ظہور" صرف مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے ہے، زمانی اعتبار سے نہیں۔ زمانی اعتبار سے فلسفیوں کے نزدیک تمام عقول ازلی ہیں۔ جن فلسفیوں پر ارسطو کا اثر زیادہ ہے، ان کے نزدیک ذات اقصیٰ، یعنی باری تعالیٰ خود عقل اول ہے، لیکن متصوفہ اور عموماً ان مفکرین کے نزدیک جن پر اشراقی اور نوافلا طونی (new-Platonic) اثر ہے، ذات باری ماورا العقول ہے اور اس کا پہلا اثر عقل اوّل ہے، لہٰذا اوّل الذکر دس عقول، اور مؤخرالذکر نو عقول مانتے ہیں۔ اس نظریئے کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک بسیط ذات سے صرف ایک ہی ذات کا صدور ہو سکتا ہے، تاہم ان عقول میں سے ہر ایک نہ صرف اپنے سے نیچے کی ایک عقل کے صدور کی علت ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک فلک کی علت بھی ہے۔ اس طرح افلاک کی تعداد نو ہے۔ ہر فلک خود ایک ذی نفس اور ذی عقل حیوان ہے۔ سب سے نیچے کا فلک، فلک القمر ہے۔ مسلم مفکرین سے پہلے کسی مفکر کے ہاں عقول کی اس تعداد کے نظریے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن یہ ثابت ہے (دیکھیے D. Anima، طبع John Philoponus ص ۵۲۷) کہ بعض عیسائی مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں سے کی تھی۔ مسلم مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں اور دوسری دینی ذوات (مثلاً لوح۔ قلم) سے کی ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک دسویں عقل جبرئیل ہے، لیکن بعض صوفی مفکرین نے جبرئیلؑ کو زیادہ بلند رتبہ دیا۔

مآخذ : (۱) الفارابی: معانی العقل، طبع M. Bouyges، بیروت ۱۹۳۸ء اس کتاب کی سابقہ طباعت از DeTerici غیر مکمل ہے اور شدید اغلاط سے خالی نہیں؛ (۲) الفارابی: السیاسۃ المدینۃ، حیدر آباد ۱۳۴۶ھ؛ (۳) ابن سینا: کتاب الحدود، در رسائل ابن سینا، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشفاء، طبیعیات، الفن السادس، مقالہ ۵؛ (۵) ابن رشد: لاطینی De Anima (شرح کبیر ارسطو، سلسلہ مطبوعات Aristoteles Latinus جو امریکہ کی Medical Acedemy شائع کر رہی ہے، ۱۸۵۳ء)؛ (۶) صوفیا کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۵۳ء، ص ۹۲.

○

عقلیات : (عربی) علم الکلام کی ایک اصطلاح، (دیکھیے التفتازانی، الباجوری وغیرہ کے شارحین) ایک مخصوص نظریئے کے اظہار کے لیے اور ایک خاص قسم کے دینی مباحث کے معنوں میں جن کا آغاز فخرالدین الرّازی کے ساتھ کم از کم چھٹی صدی ہجری/

بارھویں صدی عیسوی ہی میں ہو گیا تھا اور جنھیں الایجی، التفتازانی اور الجرجانی نے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں بالوضاحت بیان کیا، عام ہے۔ اس اصطلاح کا مرجع ایک قدیم تر اصطلاح العلوم العقلیہ ہے جو فلسفے سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد وہ عقلی (یا طبعی) علم ہے، جسے مشاہدۂ و عقل سے خود حاصل کیا جا سکتا ہے۔ الغزالیؒ اس اصطلاح کو بکثرت استعمال کرتے ہیں (دیکھیے "احیاء"، ۳: ۱۴، ذ، قاہرہ ۱۹۳۳ء) اور اسے العلوم الشرعیہ والدینیہ (یعنی شرعی اور دینی علم) کے مقابل ٹھیراتے ہیں۔ معتزلی روایت کے مطابق عقلیات سے مراد وہ شے ہے جو عقل کے لیے ممکن الحصول ہو، بالخصوص اخلاق "طبع پر"، قانون اور اخلاق کی مسلمہ اقدار دیکھیے معتزلی مخطوطہ المجموع فی المحیط (جو قاضی عبدالجبار (اواخر قرن عاشر) کی المحیط کا اختصار ہے) از الحسن ابن احمد ابن متویہ (برلن، مخطوطہ Glaser، عدد ۵۲۶، معلومات مہیا کردہ G. Vajda).

قدیم "کلام" میں خود "دینی علوم" کے دائرے میں بھی اس قسم کا امتیاز پایا جاتا ہے۔ اس کا سراغ ابتدائی معتزلی مناظروں میں ملتا ہے، جہاں بعض اوقات علم دین کو "علم عقلی" اور "علم شرعی" میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ بعد کی تصانیف الاشعری حنفی اور ماتریدی مسالک) میں "عقلیات" سے مراد مجموعی طور پر "کلام" (فلسفہ دینیہ) کے وہ تمام موضوعات ہیں جن کے مبادیات، خواہ ان کا ماخذ شرع ہی کیوں نہ ہو، دلائل قطعیہ (عقلیہ) سے ثابت کیے جا سکیں۔ یہ ان موضوعات کے مقابل ہیں، جو "سمعیات" (Ex. auditu، منحصر بر سمع) کہلاتے ہیں، یعنی جن کے مبادیات محض قرآن حکیم یا روایتی متون (حدیث وغیرہ) سے ماخوذ ہوں۔ انھیں منقول بھی کہا جاتا ہے، سمعیات میں عقل صرف ان کی مصلحت یا حکمت کے بارے میں دلائل کی وضاحت کے لیے دخل اندازی ہوتی ہے۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ علم کلام، در ۲۲۲، بذیل مادہ.

○

عقیدہ: (ع) مادہ ع- ق- د (عقد عقدًا)... گرہ لگانے، بیع یا کوئی معاملہ پکا کرنے سے، معنی وہ بات جس پر پختہ یقین ہو، جسے انسان دین بنا لے اور اس پر اعتقاد رکھے، (ج: عقائد) اسلام نے جن امور پر زور دیا ہے ان میں عقائد کا عنوان سرفہرست ہے، جس سے مراد وہ مسائل ہیں جن پر پختہ یقین رکھنا اور ان کو ماننا لازمی ہے، جیسے کہ اللہ تعالی کی وحدانیت، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت اور قیامت کا وقوع وغیرہ۔ ابتدائی زمانے میں اس علم کو علم اصول الدین کہا جاتا تھا، مگر رفتہ رفتہ اس کا نام علم العقائد پڑ گیا۔ اس پر بحث کے لیے علم الکلام (در ۲۲۲ نیز رک بہ کلام)، معرض وجود میں آیا۔ اس پر مزید بحث و تمحیص کے لیے دیکھیے ماخذ؛ نیز رک بہ علم العقائد علم الکلام.

مآخذ: منتخب عقائد: (۱) الفقہ الاکبر اول (تکمیل ۱۵۰ھ/۷۶۷ء)؛ (۲) وصیۃ ابی حنیفہ (تکمیل ۲۱۰ھ/۸۲۵ء)؛ (۳) الفقہ الاکبر ثانی (تکمیل ۳۵۰ھ/۹۶۱) یہ تینوں کتب شروح سمیت ایک ہی جلد میں ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء میں حیدر آباد دکن سے شائع ہوئی تھیں؛ (۴) محمد بن عکاشہ الکرمانی (مرجئی): العقیدہ، تکمیل ۲۲۵ھ/۸۴۰ء، در ابن عساکر: التاریخ الکبیر (طبع بدران، ۳: ۱۳۱ ببعد؛ (۵) الحاوی (م ۹۳۳ھ/۱۵۲۶ء): بیان السنۃ والجماعہ، حلب ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۴ء؛ (۶) ابوالحسن علی بن اسمٰعیل الاشعری (م ۳۲۴ھ/۱۹۳۶ء) قول اہل الحق والسنہ، درالابانہ" حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء ۷ تا ۱۳ قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء، ۸ تا ۱۳؛ (۷) عقیدہ کے بارے میں صوفیوں کے تصورات، مثلاً الکلاباذی: التعرف، طبع A.J. Arberry، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ترجمہ: The Doctrine of the Sufis، کیمبرج ۱۹۳۵ء؛ (۸) ابن العربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء): عقیدۃ اہل الاسلام، در مجموعہ ست الرسائل الالہیہ، قاہرہ بدون تاریخ، ص ۴۷ تا ۵۶، نیز دیکھیے حاجی خلیفہ و براکلمان، بمدد اشاریہ، بذیل عقیدہ، قائدہ وغیرہ.

○

عقیقہ: (ع) اس قربانی کا نام جو بچے کی ولادت کے ساتویں دن کی جاتی ہے۔ اس دن شرع کی رو سے یہ امر مستحب یا سنت ہے کہ نومولود کا نام رکھا جائے، اس کا سرمنڈایا جائے اور اس کے لیے قربانی کی جائے۔ لڑکے کے لیے دو مینڈھے یا بکرے اور لڑکی کے لیے ایک مینڈھا یا بکرا۔ قربانی کے گوشت کا بیشتر حصہ فقراء و مساکین میں تقسیم کیا جاتا ہے، مگر اس میں سے اپنے خاندان کو ایک وقت کھانا کھلانا بھی مستحب ہے.

قدیم تر فقہا میں سے بعض (مثلاً امام داوٗد الظاہریؒ) کے نزدیک عقیقے کی قربانی دینا فرض ہے۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ اسے

اختیاری قرار دیتے ہیں۔ بچے کے منڈے ہوے بالوں کو بھی عقیقہ کہتے ہیں اور شرح میں مسلمانوں سے کہا گیا ہے کہ وہ ان بالوں کے وزن کے برابر چاندی خیرات کریں۔

عقیقے کی رسم قدیم جاہلی عرب میں بھی رائج تھی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "اگر کوئی شخص اپنے نوزائیدہ بچے کے لیے قربانی کرنا چاہے تو وہ کر سکتا ہے۔" دور جاہلیت میں سرمونڈتے وقت بچے کے سر کو قربانی کے خون سے تر کرنے کا دستور تھا۔ اسلام نے اس رسم کو منسوخ کر دیا۔ ذبیحہ عقیقہ کے مسائل و احکام وہی ہیں جو قربانی کے ہیں۔ فقہا بالخصوص حنابلہ کے نزدیک عقیقے کی ذمہ داری باپ پر ہے۔ اگر ساتویں دن جانور ذبح نہ کر سکے تو پھر چودھویں دن یا اکیسویں دن یا جب میسر آ جائے کرے۔

مآخذ: (۱) دیکھیے کتب حدیث و فقہ، بذیل عقیقہ.

○

عِلم: (ع)، ع ل م مادے سے، جہل کی ضد۔ مفردات میں ہے "کسی شے کی حقیقت کا ادراک علم ہے"۔ یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے اولاً: کسی شی سے متعلق، اس کے موجود یا موجود نہ ہونے کا فیصلہ کرنا۔ ثانیاً: کسی شی پر اس کی موجودگی یا اس کے منفی ہونے کا حکم لگانا۔ اسی سے علیم اور علام (بطور مبالغہ) اور عالم کے الفاظ قرآن مجید میں آئے ہیں۔ ان کی تشریحات مختلف تفاسیر میں ملتی ہیں اور آگے چل کر اس مقالے میں بھی ان کی مختصر تشریح آ رہی ہے۔

اسلامی ادبیات میں علم کے مختلف معنی آتے ہیں۔ قرآن مجید میں علم کے ساتھ حکمت کی اصطلاح بھی آئی ہے اور ظاہر ہے کہ حکمت میں علم سے زائد معانی موجود ہیں۔ امام غزالیؒ نے احیاء میں علم کے ساتھ فضل (فضیلت کی اصطلاح کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ یہ علم سے زائد اور برتر حقیقت ہے۔ علم کے مرادفات میں ادراک، شعور اور معرفت، جیسے الفاظ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن کبھی محدود مفہوم میں فن [رک بآں] اور صناعت کو بھی علم کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے۔

سرسری طور پر ہر ادراک (بشمول حسّی) علم کہلا سکتا ہے، لیکن لفظ عالم کا اطلاق ان انسانوں پر ہوتا ہے جو ادراکات کے کسی منظم سلسلے میں مزاولت (طول الملابسة) اور ممارست کے بعد درجہ خاص یا امتیاز خاص حاصل کر لیتے ہیں۔

شعور کے معنی ہیں ادراک جزئیات، اس لیے شاعر کے معنی ہوے ادراک جزئیات کرنے والا (جو ضروری نہیں کہ کلیات کا بھی مدرک ہو)۔ فقیہ کا مطلب ہے معلومات و مدرکات کا عقلی تجزیہ کرنے والا۔ اسی لیے فقیہ عاقل و دانا شخص، یا کسی علم کی اصول بندی کرنے والے کو بھی کہتے ہیں۔ مرور زمانہ سے فقیہ صرف قانون شریعت کے عالم کو کہا جانے لگا اور عالم اور فقیہ کچھ ہم معنی سے الفاظ بن گئے۔

علم کے اس مفہوم میں جب وسعت ہوئی اور حکمت (فلسفہ اور سائنس Scince) اس کے دائرے میں آ گئی تو ایسے علم کا عالم حکیم (اور بعض اوقات محقق) کہلایا۔ عمومی طور سے علم میں وسعت اور فوقیت زائدہ رکھنے والے کو فاضل کہنے لگے، تاہم قانون شریعت کے جاننے والوں اور علوم دینیہ میں دسترس رکھنے والوں کو عالم کہنے کا رواج ہر دور میں غالب نظر آتا ہے۔

معرفت اور علم میں جزوی ترادف پایا جاتا ہے، چنانچہ القشیری نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے: "معرفت ہی علم ہے۔" اس کے باوجود القشیری ہی نے ان دونوں لفظوں کے امتیاز پر خاصا لکھا ہے۔

متکلمین میں سے جن بزرگوں نے علم و معرفت میں امتیاز کیا ہے وہ علم کو مرکبات اور معرفہ کو بسائط کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ (الجرجانی: تعریفات)۔

علم کی بحث کے بنیادی طور پر دو بڑے عنوانات ہیں: (۱) ذات باری کا علم (اس کا عالم الغیب و الشہادۃ، علیم اور علام ہونا)؛ (۲) وہ علم جو انسان کے لیے میسر کیا گیا ہے۔ عقائد النسفی اور مواقف میں علم کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: علم قدیم اور علم حادث (یہ بحث آگے آئے گی)۔

ان تمام علوم کو جو کسی اصولی نظام کے تحت ضبط تحریر میں آئے علوم مدونہ کہا جاتا ہے (دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

(۲) علم کی باضابطہ تعریفیں

علما نے علم کی کسی قطعی اور جامع و مانع تعریف سے بالعموم احتراز کیا ہے، تاہم ان کی پیش کردہ صدہا تعریفات کو اگر مجمل

صورت دے دی جائے تو بھی ان کی تعداد خاصی ہو جاتی ہے۔ چند نمایاں تعریفات درج ذیل ہیں:

علم ایک صفت ہے، جس کے ذریعے کسی شے کا ادرک حاصل ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ ایک ذہنی عمل (المعهود الذهنی) ہے (الایجی: مواقف) یا صفت اضافیہ ہے عالم اور معلوم کے مابین (الامدی: الابکار)۔ علم معرفۃ شی علی من ہوبہ ہے (الغزالی: المستصفیٰ)۔ علم ادراک یا تحصیل یا وجدان حقیقت ہے۔ علم ازعان النفس ہے۔ علم ثبوت ہے۔ علم احاطہ (عَلٰی مَنْ ہُوَعَلَیْہِ) ہے۔ علم معنیٰ النفس ہے۔ علم نام ہے بیان و اثبات، یا تمیز اور قطع کا، یا تبیین کا اور یہ صفت النفس ہے۔ علم شکل ذہنی (تصور اور تصدیق) ہے۔ علم ارتسام ہے (یعنی ذہن میں رسم و نقش ہے معنی کا)، یا علامت ہے معنی کی، یا مطابقۃ الشی بالشی فی النفس ہے۔ علم ہیئت برہانیہ ہے (کتاب السعادۃ)۔ علم صورۃ الشی فی الذہن ہے۔ علم صورۃ الشیٔ فی العقل ہے۔ علم وصول الروح علی المعنی ہے۔ علم تحقیق ہے۔ علم افادہ ہے۔ عقل معانی فطرت کا نزول ہے اور علم معانی کا اکتساب ہے۔ علم متخیلات و متصورات کی تحقیق ذہنی ہے۔ علم ایمان ہے (معتزلہ)۔ علم اعتقاد ہے (علی ماہوبہ)۔ علم ایمان یا اعتقاد مع سکون النفس الیہ ہے۔ علم اعتقاد جازم ہے مطابق الموجب کے لیے۔ علم تذکر فی النفس ہے۔ علم معلوم کا خیال ہے نفس عالم میں، یا تعرف ہے شی معلوم کا۔ علم رائے ہے، جو کنہ حقائق کے بارے میں ظاہر کی جاتی ہے۔ علم ظل المدرک فی النفس المدرک ہے۔ علم حرکت نفس کا نام ہے۔ علم مضاف بالقیاس ہے۔ علم ضد ہے جہل کی ۔ علم وجدان ہے اور اسے اشراقیین اور صوفیہ تجلی کہتے ہیں۔ علم کلیات کی بصیرت کا نام ہے۔ علم نور ہے، جو خدا کی طرف سے دل پر ڈالا جاتا ہے (ابو طالب المکی: قوت القلوب)۔

امام فخرالدین الرازیؒ کا قول ہے کہ علم (بدیہی اور ضروری دونوں) کی تعریف علم ہی سے کی جا سکتی ہے اور یہ دور ہے، جو محال ہے، لہٰذا علم کی تعریف کی کوشش لا حاصل ہے۔ اس کے معنی یہ ہوے کہ علم ایمان و ایقان اور ذوق اور کشف کا نام ہے، جو ہوتا ضرور ہے، مگر اس کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ اس کے باوجود، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، اس کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔

(۳) علم کے مختلف تصورات

(الف) قرآن مجید:

قرآن مجید میں لفظ علم مختلف اشتقاقی صورتوں میں ۷۷۸ مرتبہ وارد ہوا ہے۔ ان مواقع پر علم کی دونوں شکلیں مد نظر ہیں: اول، وہ علم جو ذات باری کی وہ صفت خاص ہے جو علیم، اور عالم اور علام وغیرہ صورتوں میں موجود ہے، دوم، وہ علم جو مخلوق، خصوصاً انسان، کو بھی ارزانی ہوا ہے۔

قرآن مجید میں اس مادے کے اشتقاقات جس کثرت سے آئے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ قرآن مجید کی رو سے علم کو غیر معمولی بلکہ فوق الکل اہمیت حاصل ہے اور جب یہ لفظ جزوی ترادف کے ساتھ دوسرے مرادفات کے ساتھ مل کر یا ان کی جگہ آتا ہے تو ان سے علم کے طریقوں، غایتوں اور جہتوں کا پتا چلتا ہے۔

قرآن مجید میں علم سے متعلق جو آیات موجود ہیں ان سے خداے تعالیٰ کے علم کی صفات خاص کا تعلق ہوتا ہے۔

علم کا مصدر و منبع (مبدا) صرف خدا کی ذات ہے اور اس سے زیادہ جاننے والا بھی کوئی نہیں (وہ علیم و علام ہے)۔ خدا کا علم وسیع و محیط ہے (وَاسِعٌ عَلِیْمٌ)۔ وہ النفس و آفاق کے علم تک اور عالمُ الْغَیْبِ وَالشَّہَادَۃِ ہے۔ وہ دلوں کی وہ باتیں بھی جانتا ہے، جنہیں وہ چھپاتے ہیں (۳[ال عمران]: ۱۸)۔ زمینوں اور آسمانوں کے اسرار اور برو بحر میں چھپی ہوئی جتنی حکمتیں ہیں خدا کا علم ان سب پر محیط ہے اور مفاتیح الغیب اسی کے ہاتھ میں ہیں (۶[الانعام]: ۵۹)۔ جو کچھ آئندہ آنے والا ہے وہ اسے بھی جانتا ہے۔ یوم [illegible] کا علم بھی اسی کے پاس ہے۔

انسان جو علم حاصل کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے دیا ہے اور اس کی حقیقت، اس کے نتائج اور اس کے مضمرات کا صحیح علم بھی اسی کو ہے۔ انسان کو جو علم حاصل ہوا وہ وہبی بھی ہے اور اکتسابی بھی، مگر منبع ہر حال میں خدا کی ذات ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو انبیا کے ذریعے علم بھی دیا اور حکمت بھی عطا کی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکمت، علم کے اوپر (یا اس کے علاوہ) شے زائد ہے۔

(ب) علم حدیث کی رو سے اور اہل حدیث کی نظر میں

قرآن مجید کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث آتی ہیں جو قرآن کی تشریح و تفسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

صحاح ستہ میں علم (علماء، تعلیم، معلم) کی اہمیت و فضیلت پر وافر مواد موجود ہے۔ احادیث کے اکثر مجموعوں میں علم کو پہلے چند ابواب میں جگہ دی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بدء الوحی اور کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم لائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حدیث اور محدثین کی نظر میں علم کی فوقیت کیا ہے۔ صحیح بخاری کے عنوانات سے، امام بخاریؒ کے اپنے تصور علم کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے۔

صحیح بخاری کی طرح احادیث کے دوسرے مجموعوں میں بھی علم کی اور تعلیم و معلم کے اصول و طرق کے بارے میں واضح ارشادات موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب احادیث، بمدد مفتاح کنوز السنہ؛ نیز Wensinck: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ علم؛ Rosenthal: *Knowledge Triumphant*، لائیڈن ۱۹۷۰ء)۔ ظاہر ہے کہ احادیث میں حکما کی فلسفیانہ اور متکلمین کی استدلالی تعریفات موجود نہیں، اگرچہ ان میں علم کے جملہ عملی مقاصد و غایات کے اصول آگئے ہیں اور باضابطہ علوم کی سمت نمائی بھی ہے۔ بہرکیف ان میں علم سے مراد بدرجہ اول قرآن مجید اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی روایت و حفاظت کا علم ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان میں علم کی دوسری شاخیں، بلکہ حقائق کائنات، مشاہدات اور صانع حقیقی کی صنعتوں کے علم کی طرف اشارے اور ان کے مطالعے کی ترغیب بھی موجود ہے۔

ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے علم قرآن کے حصول کو رحمت الٰہی کا موجب قرار دیا ہے، نیز طلب علم کو جنت کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس علم و ہدایت کو جو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو خدا کی طرف سے ملا فراواں بارش سے تشبیہ دی ہے (جو ثمر آور ہوتی ہے)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رفاہ عامہ کی خاطر بے غرض حصول علم اور بے غرض اشاعت علم کو بہت سراہا ہے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرات ابراہیم خلیل اللہؑ سے بذریعۂ وحی فرمایا کہ میں علیم ہوں اور ہر صاحب علم سے محبت کرتا ہوں۔ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ علم کا سیکھنا اور سکھانا ذکر خدا کی طرح فضیلت رکھتا ہے، نیز آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ خود مجھے اللہ تعالیٰ نے علم کتاب سکھانے کے لیے بھیجا ہے۔

ایک حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: علم حاصل کرو، کیونکہ اللہ کی خوشنودی کے لیے علم کی تعلیم لازمی ہے، علم کی طلب عبادت ہے، علم کی تلاش جہاد ہے، بے علموں کو علم سکھانا صدقہ ہے، مستحق لوگوں کو علم سکھانا اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے، علم حلال و حرام (کے مابین امتیاز) کا نشان ہے، جنت کے راستوں پر روشنی کا ستون ہے، تنہائی میں مونس ہے، پردیس میں رفیق ہے، خلوت میں ندیم ہے، دشمن کے مقابلے میں ہتھیار ہے، دوستوں میں زینت ہے، علم کے ذریعے بلندی اور امانت ملتی ہے، علم اہل علم کی سیرت کو مکمل کر کے اسے دوسروں کے لیے نمونہ بناتا ہے اور ان کے لیے برو بحر کے رہنے والے دعا کرتے ہیں۔

یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کی سب سے بڑی علمی تحریک دور اسلامی میں پیدا ہوئی۔ منجملہ دوسری احادیث کے مندرجہ ذیل حدیث میں ان خاص ترغیبی اثرات کا پتا چلتا ہے جن سے یہ تحریک فروغ پذیر ہوئی: علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ فاضل روز نتھال یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہے کہ احادیث میں باب العلم کی تدوین نے ایک طرف علم حدیث کے مختلف طریقوں اور ان کی حفاظت کی ضرورت کے لیے ایک اصول کار متعین کیا اور دوسری طرف یہ رہنمائی بھی دی کہ قرآن مجید کو حدیث ہی کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ قدرتی امر تھا کہ قرآن و حدیث کی اس رہنمائی میں محدثین، صحابہؓ و تابعین نے تحصیل علم پر خاص زور دیا۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود لڑکوں کو پڑھتے دیکھتے تو فرماتے: "شاباش! تم حکمت کے سرچشمے ہو، تاریکی میں روشنی ہو۔ تمہارے کپڑے پھٹے پرانے ہوں تو کیا، مگر دل تر و تازہ ہیں۔ تم علم کے لیے گھروں میں مقید ہو، مگر تم ہی قوم کے مہکنے والے پھول ہو"۔

حضرت عبداللہؒ بن مبارکؒ سے پوچھا گیا: "آپ کب تک علم حاصل کرتے رہیں گے؟" جواب دیا: "موت تک۔" سفیان بن عیینہؒ سے پوچھا گیا: "طلب علم کی ضرورت سب سے زیادہ کسے ہے؟" جواب دیا: "جو سب سے زیادہ صاحب علم ہے"۔

متکلمین نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) علم قدیم اور (۲) علم حادث۔ علم قدیم باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ یہ قائم بالذات اور اللہ جل شانہ کی صفت واجب ہے' جو غیر متناہی معلومات پر مشتمل اور تمام موجودات پر محیط ہے۔ اس علم پر ضروری یا اکتسابی وغیرہ تعریفات کا اطلاق بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علم حادث کا تعلق مخلوق سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا بدیہی' جس کے حصول میں انسان کو اپنی قدرت و طاقت صرف نہ کرنی پڑے' جیسے محسوسات کا علم (آگ کا گرم ہونا' سورج کا روشنی دینا وغیرہ)' علم حادث کی دوسری قسم علم نظری یا کسبی ہے' جو محنت و اکتساب سے حاصل ہوتا ہے۔ علم کی ان دونوں قسموں (علم حادث ضروری اور علم حادث نظری) میں ایک فرق یہ ہے کہ علم ضروری یا بدیہی ہر انسان کی حاجت و ضرورت ہے اور وہ اس کے بغیر ضرر سے دوچار ہو سکتا ہے' جیسے یہ جاننا کہ آگ گرم ہوتی ہے اور جلا دیتی ہے' یا یہ جاننا کہ اجتماع ضدین محال ہے' جیسے رات اور دن یا روشنی اور تاریکی کا جمع ہونا محال ہے' لیکن علم نظری یا اکتسابی کا عدم حصول لازماً ضرر کا باعث نہیں ہو سکتا (دیکھیے الارشاد' ص ۸ بعد)۔

علم باری تعالیٰ کے متعلق امام ابو حنیفہؒ (الفقہ الاکبر' مع شرح ملا علی القاری الحنفی' بار سوم قاہرہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء' ص ۱۶' ۲۳) کا مسلک یہ ہے کہ وہ ازلی ہے۔ علیم ہونا اللہ تعالیٰ کی اسی طرح قدیم اور ازلی صفت ہے جس طرح قدیر اس کی ازلی صفت ہے۔ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی اشیا کو ان کے وجود میں آنے سے قبل جانتا تھا اور وہی ان اشیا کی قضا و قدر کا مالک ہے۔ دنیا اور آخرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس کی مشیت' علم' قضا و قدر سے ہوتا ہے اور ہر چیز اس نے لوح محفوظ میں لکھ دی ہے۔

معتزلہ بھی اس بات کے تو قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے علیم و قدیر ہے' مگر اس کا علم و قدرت گوشت پوست کے انسان کے علم و قدرت کی طرح نہیں بلکہ اللہ سے علم کی نسبت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی ذات سے جہل کی نفی کی جائے (مقالات الاسلامیین' ص ۱۳۹ تا ۱۴۰)۔

علم کے سلسلے میں علم العقائد و علم الکلام میں ایک اور نقطۂ نظر سے بھی بحث ہوتی ہے' جسے العلم باللہ (یعنی انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں علم) کہتے ہیں۔ اس بحث کا تعلق دراصل ایمان و اسلام کی حقیقت سے ہے۔ اس بحث کے دو اہم پہلو ہیں: ایک یہ کہ آیا اللہ کی ذات کے بارے میں انسان کو علم حاصل ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ایمان کی ماہیت کیا ہے اور اس کا علم و معرفت سے کیا رشتہ ہے؟ اللہ کی ذات کو جاننے یا العلم باللہ کے سلسلے میں امام فخرالدین رازی (کتاب الاربعین' ص ۸۶) لکھتے ہیں کہ اللہ جل جلالہ' جو صانع ممکنات و موجودات ہے' اس کی ذات کا علم حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن اور ثابت ہے اور وہ اس طرح کہ تمام موجودات و ممکنات حادث اور مخلوق ہیں' جن کو پیدا کرنے والا ضرور چاہیے' لہٰذا موجودات اپنے خالق کی ذات کا پتا دیتی ہیں اور انہیں کے ذریعے ہمیں اللہ کی ذات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انفس و آفاق کے اندر جو آیات (نشانیاں) ہیں ان سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں۔

ایمان اور علم کے باہمی تعلق کا دارومدار اس کی تعریف پر ہے۔ بعض کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے' مثلاً کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی زبان سے ایمان کا اقرار کرے تو وہ مومن ہے خواہ دل میں وہ کفر کا اعتقاد ہی رکھتا ہو (ابن حزم الظاہری: الفصل فی الملل والاھواء والنحل' بار اول قاہرہ' ۱۳۲۰ھ' ۳: ۱۸۸)۔ کرامیہ کے نزدیک علم و معرفت کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین' ص ۱۳۵؛ ابن تیمیہ: کتاب الایمان' ص ۱۵۷)۔ اس کے برعکس جہمیہ کا عقیدہ ہے کہ ایمان محض اللہ تعالیٰ کی ذات کے علم و معرفت کا نام ہے' یا دوسرے لفظوں میں ایمان اور علم لازم و ملزوم ہیں۔ اقرار باللسان اور عمل بالجوارح کا علم سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کو نہ جاننا بھی کفر ہے (مقالات الاسلامیین' ص ۱۳۶)۔

(۴) مسلمانوں کے قدیم علمی نظریئے کی خصوصیات۔

گزشتہ سطور میں ذکر آ چکا ہے کہ مسلمانوں کا تصور علم (اور بعد میں ان کی ساری علمی تحریک) قرآن مجید کے اثرات کی رہین منت ہے۔ یہ سراسر غلط بیانی ہے کہ مسلمانوں نے علم یونانیوں یا دوسرے عجمیوں سے سیکھا۔ مسلمانوں کی اصل دینی تحریک قرآن مجید سے ابھری۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے' قرآن مجید کی رو سے خدائے تعالیٰ کی ذات وَاسِعٌ عَلِیْمٌ اور علیم و حکیم ہے' جس کو کوئی انتہا نہیں۔ انسان کا علم محدود ہے۔ اسے خدا کے متعلق علم حاصل ہو سکتا ہے' مگر محدود۔ انسان خدا کی معرفت اس کی حکمتوں اور اس کی قدرت

کے شواہد (آیات) سے حاصل کر سکتا ہے۔ جہاں خدا کی وجدانی جستجو سلوک اور معرفت سے ممکن ہے وہاں خدا کی صفات کا علم مشاہدے سے اور اس کی حکمتوں کا علم تحقیق و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔

قرآن مجید کی رو سے علم کلیت کا حامل ہے، یعنی انسان کو حواس، مشاہدہ، تخیل، تعقل و تجربہ اور کشف والہام سب طریقوں کے اجتماع سے علم حاصل ہو سکتا ہے۔ صرف حواس، صرف عقل اور صرف تجربہ کافی نہیں۔

علم کا ایک راستہ الہام بھی ہے، جسے وجدان یا تلقی بالغیب بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا منبع روح اور وہ برتر قوتیں ہیں جو عالم ارواح سے وابستہ ہیں۔

علم کا ایک ذریعہ رویائے صادقہ بھی ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسانی علم معرفت خداوندی کے علاوہ ایک مقصدی سلسلۂ عمل بھی ہے۔ علم کے ساتھ اعمال صالحہ لازم و ملزوم ہیں۔ علم کا ایک مقصد خدا کی معرفت اور دوسرا مقصد تزکیہ نفس ہے۔ ایک اور مقصد اجتماع انسانی کی تہذیب ہے، جو عمومی فلاح و خیر کا باعث ہو۔ علم کا ایک اور مقصد مشاہدہ کائنات اور تحقیق و جستجوے اشیا (علم الاشیاء) اور خدا کی حکمتوں کی دریافت ہے۔ تذکرہ بآلاء اللہ، تذکیر بآیات اللہ، اور تذکیر بایّام اللہ (ماضی میں امتوں کی سعادت و شقاوت اور آئندہ کے لیے عبرتیں) بھی علم صحیح کا ایک مقصد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے ان کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے۔

قرآن مجید نے جہاں تدبّر اور تعقل پر زور دیا ہے وہاں ایمان اور یقین کو ساری زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے: دیکھیے (۲[البقرۃ]: ۲ تا ۴)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک علم شک کے بجائے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی یقین کی بدولت مسلمان تسخیر عالم کے قابل ہوے۔ یہ صحیح ہے کہ حکما اور معتزلہ کے بعض گروہوں نے شک کے لیے بھی گنجائش نکالی ہے (دیکھیے پیچھے حکما کے ذکر میں)، مگر مسلمانوں کا عام رویہ یقین کے حق میں رہا ہے۔ اس قرآنی تصور کے خلاف جدید دور کے بعض اہل علم نے ریب اور شک کو ازدیاد علم کا ذریعہ قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت یہ تقلیدی رویہ ہے جو کچھ تو قدیم یونانی لاادریت اور ارتیابیت کے زیر اثر ہے اور کچھ جدید مغربی تشکیک، خصوصاً وجودی فلسفیوں کی لا یعنیت کی تحقیق کا ثمر ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک جو علم یقین سے پیدا نہیں ہوتا وہ انتشار ذہنی پر منتج ہوتا ہے۔

قرآن مجید نے معلومات کے دو حصے قرار دیئے ہیں: (۱) محکمات اور یقینی اصولوں میں یقین، مثلاً خدا، رسالت، وحی، ایمان بالآخرۃ، جزا و سزا، (۲) متشابہات: یعنی وہی تو ہے کہ جس نے تم پر کتاب نازل کی، بعض آیتیں محکم ہیں (اور) وہی اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں) (۳[آل عمران]: ۷) محکمات میں خدا، رسول، قیامت اور جزا و سزا پر یقین ثابت اور اس کے احکام واضح ہیں۔ متشابہات میں تعبیر و تاویل کا راستہ کھلا رکھا ہے، مگر یہ بھی یقینیات (محکمات) کے تابع ہیں۔ متشابہات کے نتائج محکمات کی ضد نہیں ہو سکتے، لیکن ان کی تعبیر و تاویل میں منطق سے کام لیا جاتا ہے، لیکن یہ مسلّم ہے کہ منطق کے سب نتائج یقینی نہیں ہو سکتے، اس لیے متشابہات کا درجہ محکمات کے برابر نہیں ہو سکتا۔ ان میں چھپی ہوئی حقیقتوں کے بارے میں مزید یقین تک پہنچنے کے لیے جستجو ممکن ہے، مگر اسے شک کے بجائے کسی غیر معلوم شے کی جستجو کیوں نہ کہا جائے۔ غرض قرآن مجید نے خدا، رسول، آخرت، قرآن مجید، جزا و سزا اور نیکی میں یقین کو لازمی ٹھہرا کر نوع انسانی کے لیے سکون و اعتماد کی فضا پیدا کی ہے اور نامعلوم کے بارے میں جستجو، تحقیقات اور تجربے کو بھی تسلیم کیا ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ تسخیر کائنات قرآنی علم کا ایک اہم مقصد ہے تاکہ نیکیاں پھیلیں، انسانوں کی فلاح و سعادت کے سامان مہیا ہوں اور کلمہ اللہ تمام عالم پر چھا جائے۔

بے نفع علم اور بے عمل علم حکمت قرآنی کے خلاف ہے، مگر یہ نافعیت مغرب کی Pragmatism (نتائجیت) سے مختلف ہے۔ قرآن مجید کی پیش کردہ نافعیت خود غرضی سے پاک ہے اور اس میں دین و دنیا دونوں کا نفع پایا جاتا ہے۔ ان عظیم اصولوں کے تحت اسلام کی علمی تحریک نے عالمگیر اثرات پیدا کیے اور باوجودیکہ بیرونی حملہ آوروں نے بار بار اس تحریک کو تہ و بالا کیا، مگر قرآن مجید کے گہرے نفوذ کی وجہ سے یہ تحریک ہر بار خود کو از سر نو منظم کرنے میں کامیاب ہو جاتی رہی، یہاں تک کہ حملہ تاتار کی تباہ کن یلغار سے اگرچہ مسلمانوں میں عقل تجربی والے سائنس دان اور ان کے معمل برباد ہو گئے (جس کے باعث اسلامی تجربی تحریک جاری نہ رہ سکی)، تاہم مسلمانوں کی علمی تحریک جدید مغربی غلبے کے آغاز تک شائستگی کردار اور عمومی فلاح و سعادت کا بہت بڑا وسیلہ ثابت ہوئی اور

مغرب نے اس سے بہت کچھ سیکھا۔

مسلمانوں کی اس علمی تحریک کی ایک خصوصیت اس کی حرکت (Dynamism) تھی، جو عقائد و افکار کو زندگی کی حرکت (عمل) کا ذریعہ بناتی رہی۔ ذہن سے خارج کی طرف سفر اس کا خاصہ تھا۔ عقیدے کی خاطر مسلمان دنیا میں پھیل جاتے رہے۔ انھوں نے جمادات، نباتات، حیوانات، جغرافیہ ارضی اور طبعی احوال، یعنی پانیوں، سمندروں، جڑی بوٹیوں، درختوں، پودوں، پرندوں، گھوڑوں، اونٹوں قبیلوں اور نسلوں کی اقسام وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور کتابیں لکھی اور ان کے لیے سفر اختیار کیے۔

اسلامی تحریک علمی کی دوسری خصوصیت عملیت ہے۔ عملیت سے مراد ان مقاصد کا ذوق ہے جو فرد و اجتماع دونوں کے لیے مفید ہوں۔ مسلمانوں نے بے مقصد اور بے نفع علوم کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔

تیسری خصوصیت کلیت یا سالمیت ہے، یعنی زندگی کو اس کے اجزا کے حوالے سے نہیں دیکھا، بلکہ کل کو مدنظر رکھا (یعنی خارج کے ساتھ باطن، حواس و تخیل کے ساتھ عقل و روح اور دنیا کے ساتھ آخرت)۔ دنیا میں پہلی مرتبہ مسلمانوں ہی نے علم میں عالم (آفاقی) نقطہ نظر قائم کیا۔ دنیا کی عمومی عالمگیر تاریخیں لکھنے کا رواج مسلمانوں سے شروع ہوا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے تذکرے بھی سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے مرتب کیے، کیونکہ قرآن مجید نے خود سب مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح وہ رجحان جسے آج کل World View کہا جاتا ہے مسلمانوں ہی کا پیدا کردہ ہے۔

ایک اہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ مسلمانوں نے علم کو (ذاتی اور عمرانی) نیکی کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ذہانت کے فروغ کے ساتھ ساتھ انسانی ہمدردی اور انسانیت کے جذبے کی تقویت کو مقصود قرار دیا۔ ذوق نیکی کے ساتھ ساتھ زندگی کے نظم اور ادب و شائستگی کی جستجو اور حکمت خداوندی کی دریافت کی بے غرض لگن اس علمی تحریک کے نتائج ہیں۔ اس کے چند اور پہلو بھی ہیں، مگر یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں (دیکھیے روز نتھال: *Knowledge Trumphant*، Arnold و Guillaume: *The Legacy of Islam* آکسفرڈ ۱۹۳۱ء، Briffault: *The Making of Humanity*؛ لی بان: تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی؛ جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی)۔

(۵) یورپ کی نشأۃ الثانیہ پر مسلمانوں کی علمی تحریک کے اثرات۔

یورپ کی موجودہ تہذیب پر مسلمانوں کی علمی تحریک کا بہت بڑا احسان یورپ میں طریق تجزیہ و تجربہ کا آغاز ہے، جس سے سائنسی طریق کار اور عمل کی طرف توجہ ہوئی۔ ابتدا میں یہ عمل عقلی انسیت (Rational Humanism) کی شکل میں ظاہر ہوا۔ بیکن Bacon کی مشہور کتاب *Advancement of Learning* اسی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ بعد میں اہل مغرب نے سائنسی اکتشافات کی طرف قدم بڑھایا۔ عربوں کے علوم و فنون کے اثرات کا عقلی اثر یہ ہوا کہ درایت (مشاہدہ اور عقلی تجربہ) کی رسم پڑی۔ اس کی وجہ سے یورپ نے استقرا سے کام لینا شروع کیا اور سائنس و ریاضی کی طرف توجہ زیادہ ہوئی، اس لیے کہ ان کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسلامی علوم و فنون اور ان کے اسالیب کے زیر اثر یورپ میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک ابھری (دیکھیے Briffault: *The making of humanity*).

اسلامی علوم و فنون نے کچھ تو ہنگری اور بلقانی ریاستوں کے ذریعے اور زیادہ تر اندلس اور سقلیہ کے راستے یورپ میں نفوذ کیا۔ خلافت اندلس میں پوری علمی آزادی حاصل تھی۔ طلیطلہ اور قرطبہ کے مضافات میں بے شمار خانقاہیں تھیں، جو مسافروں کے لیے اقامت گاہوں کا کام دیتی تھیں۔ یورپ کے تمام ممالک سے طالبان علم عربوں کے علمی مرکزوں کا رخ کر رہے تھے۔ سقلیہ میں نارمنوں اور فریڈرک دوم اور اس کے جانشینوں نے مختلف علوم و فنون (فلسفہ، سائنس اور طب) کی کتابیں لاطینی میں بکثرت ترجمہ کرائیں۔ یورپ میں اندلس کے اسلامی علوم و فنون کی اشاعت بھی فریڈرک کے واسطے سے اطالیہ اور سقلیہ کی راہ سے ہوئی اور فلسفۂ و طب کے علاوہ دیگر علوم کی کتابیں بھی لاطینی زبان میں ترجمہ کی گئیں۔ ان کتابوں کے بیشتر مترجم یہودی علما تھے، جنھوں نے یورپ کے ثقافتی ارتقا میں بھرپور حصہ لیا اور اسلامی ثقافت کو یورپ کے دور دراز اور نیم مہذب علاقوں تک پہنچایا۔ عربی کتابوں کے عبرانی اور لاطینی تراجم یورپ کے لیے سرچشمہ رحمت ثابت ہوئے۔ فرانسیسی اور جرمن راہبوں نے علوم کی درسی کتب یہودی فضلا سے پڑھیں۔ ولیم آف

نار منڈی کے ساتھ بے شمار یہودی فضلا انگلستان آئے' جہاں اوکسفرڈ میں ان کے ہاتھوں پہلا مدرسہ قائم ہوا۔ اسی سکول میں راجر بیکن Roger Bacon (۱۲۱۴ تا ۱۲۹۴ء) نے عربی زبان اور علوم حکمیہ حاصل کیے۔ کہا جاتا ہے کہ مغرب میں تجربی علوم کا سہرا راجر بیکن کے سر ہے۔ مسیحی یورپ نے مسلمانوں کے علوم راجر بیکن سے سیکھے' جس نے خود اوکسفرڈ کے علاوہ پیرس میں قیام کرکے مسلمانوں کے علوم سیکھے تھے۔ وہ برملا یہ اعتراف کرتا تھا کہ اس کے معاصرین کے لیے علم صحیح کا واحد ذریعہ صرف عربی زبان اور اس کے علوم ہیں۔ اُسے اقرار تھا کہ اس نے ارسطو کا فلسفہ ابن رشد کی تصانیف کے تراجم سے سمجھا ہے Briffault: *The making of Humanity* لنڈن ۱۹۱۹ء' ص ۲۰۱ تا ۲۰۲' ۲۰۳' George Sarton: *Introduction to the History* بالٹی مور ۱۹۳۱ء' ۲: ۹۶۰ تا ۹۶۱ و بمواضع کثیرہ)۔

فلسفہ و علم کلام: مسلمانوں نے مغرب کو فلسفہ یونان سے آشنا کیا اور یونانی حکمت سے یورپی اہل علم کو اس وقت شغف پیدا ہوا جب وہ عربی فکر سے آشنا ہوے۔ یورپ پر گہرا اور دیرپا اثر بوعلی سینا کی تصانیف کے لاطینی تراجم سے ہوا۔ بوعلی سینا نے جو تصورات مغرب کو دیئے ہیں ان میں Intentio (معقولات) بالخصوص قابل ذکر ہے' جس کے معنی ہیں وہ چیزیں جو عقل سے سمجھ میں آ سکیں۔ بوعلی سینا کے نزدیک تصورات (intentions) اولی دو قسم کے ہیں: (۱) کسی شے کا ابتدائی تصور' مثلاً درخت اور (۲) کسی شے کا ثانوی یا منطقی تصور' جو مجرد آفاقی تصورات کے تعلق میں قائم کیا جائے۔ ابن سینا کا یہ دعویٰ تھا کہ منطق کا موضوع تصورات ثانوی میں سے ہے' جس سے معلوم سے غیر معلوم تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اس دعوے کو البرتوس میگنوس Albertus Magnus(۱۱۹۳ تا ۱۲۸۰ء) نے اخذ کیا اور اس کے بعد یہ مسیحی متکلمین کی روایت میں شامل ہو گیا۔ البرتوس میگنوس ابن سینا کے علاوہ الفارابی اور ابن رشد کے افکار سے بھی مستفید ہوا۔ اس کے افکار کا ماخذ ابن میمون کے عربی تراجم تھے۔ البرتوس میگنوس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے فلسفے کو لاطینی ثقافت میں سمو دیا۔

مغرب کے مصنف الفارابی کی تصانیف سے بھی حیرت انگیز طور پر متاثر ہوے۔ بعض اہم مسائل میں الفارابی اور سینٹ ٹامس ایکویناس St. Thomas Aquinas (۱۲۲۴ تا ۱۲۹۴ء) میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے' مثلاً عقل انسانی کی اہمیت' وجود باری تعالیٰ' توحید ذات' عرفان الٰہی کا امکان' کلام الٰہی کا ذہن انسانی پر وارد ہونا' اسماے باری تعالیٰ' معجزات کا دلیل نبوت ہونا اور حشر اجساد۔ سینٹ ٹامس ایکویناس بعض مسائل میں ابن رشد سے متفق ہے۔ ان دونوں کے مقاصد یہ تھے کہ عقل کو اس کا مناسب مقام دیا جائے' فلسفہ قدما سے کام لیا جائے (لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے نتائج پر تنقید کی جائے)' تصوف اور اس عقلیت کے درمیان' جو الہامی مذہب کے امکان کو تسلیم نہیں کرتی' ایک درمیانہ راستہ اختیار کیا جائے اور اس کو مدلل طور پر ثابت کیا جائے۔ ان دونوں کے نزدیک فلسفہ اور الہام الٰہی کے درمیان تصادم ناقابل تصور ہے۔ دونوں وجود باری تعالیٰ' ہدایت عالم بوسیلہ باری تعالیٰ' توحید عالم سے توحید باری تعالیٰ کا ثبوت' وغیرہ مسائل میں ایک ہی قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں T.W.Arnold و Alfred Guillaume: *The Legacy of Islam* لنڈن ۱۹۳۱ء' ص ۲۷۷ بعد)۔ سینٹ ٹامس ایکویناس نے اس نظریئے کا اظہار کیا ہے کہ ریاست جمہور کے مفاد کے لیے ہے نہ کہ عوام ریاست کے لیے' لیکن یہ خیال بھی اسلامی تصور کا عکس ہے۔ وہ اس فکر کا بھی علمبردار تھا کہ اقتدار اعلیٰ کا مالک خدائے تعالیٰ ہے (الملک للہ)' جس کے امین جمہور ہیں اور وہ اپنے اختیارات کسی بادشاہ یا حکومت کو تفویض کر دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کی طرح سودی کاروبار کا بھی مخالف تھا۔ George Sarton: *Introduction to the History* بالٹی مور ۱۹۳۱ء' ۲/۲: ۹۱۳' ۹۱۴)۔ ایکوینا کی *Summa Theologie* مغربی مسیحیت کا مستحکم قلعہ ہے' جس نے نشأۃ ثانیہ کی تحریک میں حیرت انگیز طور پر فکری رہنمائی کی ہے۔ اس پر اسلامی عقائد کا گہرا اثر آتا ہے۔ *Summa* کا یورپ کی علمی و فکری کتابوں میں وہی درجہ ہے جو اسلام میں الغزالی کی احیاء علوم الدین کا ہے۔ مارٹن لوتھر Martin Lauther کی مذہبی تحریک پر بھی اسلامی عقائد کا اثر ہے۔ اس کے علاوہ اخوت' مساوات اور عدل کے تصورات' جو یورپ کے مختلف سیاسی انقلابات میں ابھرے' یونانیوں سے زیادہ مسلمانوں کے اثر کا پتا دیتے ہیں۔

علم تاریخ: اس علم کے ساتھ مسلمانوں سے زیادہ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ مسلمانوں سے پہلے تاریخ محض واقعات (بلا سند) پر مبنی

تھی، جسے توہم و خرافات اور قصۂ و داستان کا مجموعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ مسلمان چونکہ امر واقعہ کی صداقت کے جویا رہتے تھے، لہٰذا انہوں نے علمی بنیادوں پر علم تاریخ کی بنیاد قائم کی، جس کے لیے انہوں نے شہادت، رویت اور درایت تینوں کو اہمیت دی۔ انہوں نے ہر قسم کی روایتوں میں سند کی مسلسل جستجو کی اور راویوں کے حالات اس سعی و تلاش سے بہم پہنچائے کہ اسے ایک عظیم فن بنا دیا۔ الطبری کی تاریخ الرسل والملوک، البلاذری کی فتوح البلدان، ابن الاثیر کی الکامل اور ابن سعد کی طبقات (اسی طرح البدایہ والنہایہ) تاریخ اور سوانح کی عظیم کتابیں ہیں، جن کی مثال نہیں ملتی۔ ان میں تمام واقعات متصل سند کے ساتھ مذکور ہیں۔ سنہ وار واقعات کا بیان بھی عرب مؤرخین کی امتیازی خصوصیت ہے۔ ابن خلدون فلسفہ تاریخ اور علم الاجتماع کا موجد ہے۔ اس نے درایت کے اصول مرتب کیے اور اس امر کی تشریح کی کہ راویوں کی جرح و تعدیل کے علاوہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ واقعہ فی نفسہٖ ممکن بھی ہے یا نہیں، اس کے علاوہ عادت و طبیعت کے اصول، سیاست کے قواعد اور انسانی عمران کے اقتضا کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے۔ السخاوی نے الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اہل التاریخ میں مؤرخ کے لیے یہ شرائط گنوائی ہیں: مؤرخ ذاتی اغراض و خواہشات اور جنبہ داری سے پاک ہو، سب لوگوں کی قدر جانتا ہو، ان کے حالات و مراتب سے واقف ہو تاکہ کسی کم مرتبہ شخص کو اونچا نہ اٹھائے اور بلند مرتبے والے کو نیچا نہ گرائے۔ اس کے ساتھ اس نے ایک اور شرط یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علوم اور بالخصوص فروع اور اصول کے مراتب کا واقف ہو اور الفاظ اور ان کے محل استعمال کو اچھی طرح جانتا ہو، مختصر یہ کہ مسلمانوں نے علم تاریخ کو اتنی ترقی دی کہ تاریخ نویسی کے سائنسی انداز کی موجودہ مغربی تحریک بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکی۔ واقعات لکھتے وقت ہر فقرے کے لیے ماخذ کا التزام مسلمانوں کا دستور رہا ہے، جواب علماے یورپ کا بھی معمول ہے۔

علم جغرافیہ: مسلمانوں نے علم جغرافیہ کو بھی بے حد ترقی دی۔ انہوں نے دور دراز ممالک کے سفر کیے، تمام دنیا کے عجائبات دریافت کیے، حدود زمین کی پیمائش کی اور مختلف اقوام و ملل کی حالات لکھے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کا علم جغرافیہ ذاتی مشاہدات پر مبنی تھا۔ انہوں نے ایسے سفرنامے مرتب کیے جن سے دنیا کے ان ممالک کے حالات معلوم ہوئے جہاں اہل یورپ کا گزر تک نہ ہوا تھا۔ ابن بطوطہ اور ابن جبیر کے سفرنامے معلومات کے خزانے ہیں۔ الادریسی: نزہۃ المشتاق یورپ کے جغرافیہ نویسوں کا واحد ماخذ رہا۔ شاید دنیا کا پہلا نقشہ مسلمانوں ہی کا بنایا ہوا تھا۔

علم ہیئت و نجوم: اس فن کو باقاعدہ علم کے درجے پر پہنچانے والے مسلمان علما تھے۔ انہوں نے ان تمام ستاروں کی فہرست تیار کی جو اس حصہ آسمان پر نظر آتے تھے جو ان کے مقابل تھا اور بڑے بڑے ستاروں کے نام رکھے، جو آج تک تبدیل نہیں ہوئے۔ انہوں نے یہ اصول دریافت کیا کہ شعاع نور فضا میں بشکل قوس گزرتی ہے۔ چاند اور سورج کے افق پر نظر آنے کی توجیہ کی اور بتایا کہ یہ اجرام قبل از طلوع اور بعد از غروب کیوں دکھائی دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے شفق کی اصلیت اور ستاروں کے جھلملانے کی صحیح وجہ دریافت کی۔ یورپ میں جو پہلی رصدگاہ قائم ہوئی وہ مسلمانوں ہی کی بنائی ہوئی تھی۔ اجرام فلکی کی نقل و حرکت کے متعلق مسلمانوں کی تحقیقات کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ زمانہ حال کے ماہرین ریاضیات نے ان کے رصدی نتائج سے استفادہ کیا ہے (Draper: *Conflict between Religion and Science*، لنڈن ۱۸۸۵ء ص ۵۹ تا ۱۵۸)۔ یورپ کے قرون وسطیٰ میں احیائے علوم کی طرف جو پہلا قدم بڑھایا گیا وہ الفرغانی کی کتاب "مبادیات علم نجوم" کا ترجمہ تھا (Smith Williams: *History of the World Historians*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ۸: ۲۷۹)۔

علم المناظر والمرایا: ابن الہیثم کی کتاب الفجر الشفق سے کیپلر Kelper کو انعکاس کرہ ہوائی کا علم ہوا۔ ابن الہیثم کی دوسری عظیم کتاب کتاب المناظر ہے، جس کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور جس سے کیپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ استادہ کیا ہے۔ اس میں آئینوں کے نقطہ اجتماع الضوء، ان میں تماثیل کے ظاہری مقامات اور مسئلہ انعطاف شعاعی کا بظاہر بڑا پن، وغیرہ مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ ابن الہیثم کی اس کتاب کو یورپ کی معلومات علم مناظر کا ماخذ خیال کیا جاتا ہے (لیبان: تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی، مطبوعہ آگرہ، ص ۴۳۴؛ نیز رسالہ الضوء، مطبوعہ در ZDMB)۔

الجبر والمقابلہ: خود الجبرا کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے موجد مسلمان ہی ہیں۔ انہوں نے علوم ریاضیہ کو بہت ترقی دی۔

الخوارزمی کی کتاب الجبر والمقابلہ کے انگریزی ترجمے سے اہل یورپ نے بہت کچھ استفادہ کیا ہے (کتاب مذکور' ص ۲۱۷)۔ نالینو Nalino نے الخوارزمی کی کتابوں کی مدد سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس فن میں مسلمان ہی یورپ کے استاد تھے۔

علم ہندسہ: رقوم ہندسیہ اہل ہند کا علم ہے' تاہم یورپ میں سب سے پہلے رقوم ہندسیہ کو روشناس کرانے والے مسلمان ہی تھے۔ اپنے وقت میں مشینوں (حیل الہندسیہ) کی ایجاد میں بھی مسلمان کسی سے پیچھے نہ تھے۔ اس کی شہادت' ان عظیم جنگوں کی تنظیم سے ملتی ہے جن میں مسلمانوں کی بالادستی مسلم ہے اور اس بالادستی کی ایک وجہ مشینوں کا استعمال تھا۔

علم الکیمیا: مسلمانوں نے مختلف قسموں کے تیزابوں کی ایجاد اور علمی نقطہ نظر سے علم کیمیا کی صحیح بنیاد ڈالی۔ انہوں نے گندھک کے تیزاب اور الکحل جیسی چیزیں ایجاد کیں' ان کے تناسبات اور امتیاز کو معلوم کیا' گیسوں کی خاصیتیں دریافت کیں اور زہریلی معدنیات کو نہایت مفید ادویات میں تبدیل کر دیا (تمدن عرب' ص ۴۳۶)۔ غرض علم کیمیا اپنے ارتقا اور اصلیت کے لیے اہل عرب کی سعی و کوشش کا رہین منت ہے۔

علم طب: مسلمانوں کی طب سے یورپ ہمیشہ فائدہ اٹھاتا رہا ہے۔ یورپ میں علم طب کا سب سے پہلا مدرسہ سلرنو (جنوبی اٹلی) کا تھا' جسے مسلمانوں نے قائم کیا تھا۔ اس کے علاوہ بارھویں صدی عیسوی کے بعد یورپ میں متعدد یونیورسٹیاں قائم ہوئیں' جو علوم جدیدہ کا مرکز بن گئیں مثلاً" بولونیہ Bologne' پادووہ Padova اور پیرس' جہاں تعلیم و تدریس کی بنیاد قدیم مصنفین کے عربی تراجم پر تھی - وی انا (۱۵۲۰ء) اور فرینکفرٹ (۱۵۸۸ء) میں طب کا نصاب بوعلی سینا کی القانون اور الرازی کی المنصوری پر مبنی تھا۔ پتھری نکالنا اور چیچک کا علاج مسلمانوں کی اولیات ہیں۔

نظریہ ارتقاء: Theory of Evolution یا نظریۂ ارتقا کا موجد چارلس ڈارون (Charles Darwin) سمجھا جاتا ہے' جس نے حیاتیات میں نسل انسانی کو ایک ارتقا یافتہ مخلوق قرار دیا ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ پہلے حیات کا آغاز جمادات کے ترقی یافتہ مواد سے ہوا' جس نے نباتات کی شکل اختیار کی' اس کے بعد ترقی کر کے اس میں حیوان کے خصائص پیدا ہوئے اور وہ حیوان اب ترقی یافتہ انسان ہے اس ارتقائی حقیقت کو مسلمان صدیوں پہلے معلوم کر چکے ہیں۔ ان حکمائے اسلام میں مصنفین اخوان الصفاء' ابن مسکویہ نصیرالدین طوسی' نظام عروضی سمرقندی اور مولانا روم قابل ذکر ہیں' مگر مسلم حکما نے قرآنی عقیدہ تخلیق آدم کو نظر انداز نہیں کیا۔ ادھر حکمائے یورپ میں سے بعض تخلیق خاص (special creation) کے بھی قائل ہیں اور ڈارون کے سارے نتائج سے متفق نہیں۔ ہربرٹ سپنسر Herber Spencer کا نظریہ Emergent Evolution بھی اس سلسلے میں قابل غور ہے۔ ان حکما نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حرف بحرف وہی ہیں جو انیسویں صدی کے آخر میں ڈارون' سپنسر' اور ہکسلے Huxley وغیرہ کی زبان سے ادا ہوئے۔

علم ادب: مسلمانوں کے علوم نے یورپی ادبیات کو متاثر کیا۔ پروفیسر Asin palaceis نے دعویٰ کیا ہے کہ مسلمانوں کے علم کائنات اور معراج رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حکایات اور ابن عربی کتابوں کے عناصر دانتے Dante کی *Divina Commedia* "طربیہ خداوندی") کا ماخذ ہیں۔ اسی طرح ابن العربی کے فلسفیانہ خیالات اور مسلمان صوفیہ کے تصور عشق کا عکس دانتے کی نظموں میں پایا جاتا ہے۔ الف لیلہ و لیلہ کی داستان نے مغرب کے ادب پر خاص اثر ڈالا (مثلاً بوکیشیو جیوانی Bocaccio Giovanni کی *Decameron* اور اٹلی اور فرانس میں قصہ نویسی کی مختلف صورتوں کو فروغ نصیب ہوا۔ مسلمانوں نے یورپ میں تین ایسی ایجادیں رائج کیں جن میں سے ہر ایک نے دنیا میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا: (۱) قطب نما' جس کی برکت سے یورپ دنیا کے بعید ترین کناروں تک پہنچ گیا' (۲) بارود' جس نے پرانے جنگجوؤں کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا اور (۳) کاغذ' جس سے کتابوں کی اشاعت میں آسانی پیدا ہوئی۔

دیگر اثرات: مسلمانوں نے صرف علوم و فنون سے یورپ کو نئی زندگی عطا نہیں کی' بلکہ اسلامی تہذیب کے بے شمار اثرات نے یورپ کی سماجی زندگی میں بھی انقلاب پیدا کر دیا۔ اہل یورپ مسلمانوں کے اخلاق و اعمال کی برتری سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان میں اپنے وحشیانہ اخلاق و اوضاع کے دور کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔

مذہبی اصلاح کے اسی جذبے نے مذہبی انقلاب کی صورت اختیار کر لی' جس کا ظہور پروٹسٹنٹ مذہب کے نام سے ہوا۔ فرقہ

پروٹسٹنٹ کا بانی مارٹن لوتھر تھا' جس نے قرطبہ اور طلیطلہ میں عربی لُغت اور علوم اسلامیہ کی تعلیم پائی تھی۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسلام ہی کے مطالعے سے لوتھر کو کیتھولک چرچ میں اصلاح کا خیال پیدا ہوا۔

فلاح عامہ کے لیے عمارات مسلمانوں کے ہر دور میں ملتی ہیں۔ مدارس' شفا خانے' سرائیں' پل' حمام ہر دور میں بنتے رہے۔فن تعمیر کے بعض اسالیب' باغ آرائی کے طریقے' آرائش کتاب کی حسین صورتیں' تذہیب' خطاطی اور مصوری وغیرہ مسلمانوں کے لیے وجہ امتیاز تھیں۔ مغرب ان کے اثرات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا۔

مسلمانوں نے مذہبی اصلاح کے علاوہ یورپ کو معاشرتی مساوات (کالے گورے کے فرق کو مٹانا) حریت' اخوت' عدل اور انسان دوستی کا بھی سبق دیا اور اندلس اور صقلیہ میں اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیا۔

اسلام نے یورپ کے علوم و فنون کے علاوہ اس کے تمدن تہذیب و معاشرت' صحت و صفائی طہارت و پاکیزگی' پابندی وقت اور ضابطہ پسندی وغیرہ پر گہرا اور پائدار اثر ڈالا ہے۔ موجودہ یورپ کی علمی' فکری اور مذہبی بیداری مسلمانوں ہی کی مرہون منت ہے اور اس کے کئی عسکری اور تنظیمی ادارے (institutions) مسلمانوں کے اثر کے عکاس ہیں۔

مغرب میں عملی تحریک آج شباب پر ہے اور یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ قیمت اور معنی کے اعتبار سے مسلمانوں کے علوم آج کے ترقی یافتہ یورپ کے علوم کے ہم سنگ ہیں۔ برفالٹ کے بقول "ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ ہے جس سے تحقیق کی نئی روح پیدا ہو گئی' تفتیش کے نئے طریقے معلوم کیے گئے' تجربے' مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے گئے' ریاضیات کو ترقی دی گئی اور یہ سب کچھ ایسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بے خبر تھے۔ یورپ میں اس روح کو اور ان اسالیب کو رائج کرنے کا سہرا عربوں کے سر ہے" (*The making of humanity*' لنڈن ۱۹۱۹ء) - فاضل روزنتال نے بھی کچھ اسی انداز میں اپنی کتاب *Knowledge Triumphant* (لائیڈن ۱۹۷۰ء' ص ۳۴۰) میں خراج تحسین ادا کرتے ہوے لکھا ہے: "اسلام نے علم پر اتنا ہمہ جہت زور دیا ہے کہ اس کے زیر اثر قرون وسطٰی کی اسلامی تہذیب و ثقافت نے بڑے بڑے علما اور مفکرین پیدا کیے۔ یہ اسلامی تہذیب کا ایسا کارنامہ ہے جس کی فیض رسانی سے عالم انسانیت تا ابد مستفید ہوتا رہے گا اور علم کو جو مرکزی اہمیت اسلامی تہذیب نے دی ہے اس کی نظیر کسی اور تہذیب میں نہیں ملتی"۔ اس کے خیال میں مسلمانوں میں علم ہمہ مقتدر اور غالب قدر تھی (کتاب مذکور' ص ۳۳۴)۔

مسلمانوں کا علمی نظریہ

دور جدید: مغرب کے سیاسی غلبے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار بھی پھیلے اور غالب آتے گئے' جن کے زیر اثر تاریخ میں پہلی مرتبہ مسلمانوں میں اسلام کی سالمیت' قطعیت اور کلیت کے بارے میں تشکیک پیدا ہوئی' بلکہ قرآن مجید کے بارے میں تاویل فتیح اور تحریف مطالب کا بھی آغاز ہوا۔

مغربی افکار کی اشاعت کے بعد (جن کا اثر سب سے پہلے ترکیہ' مصر پر اور پھر برصغیر ہندوپاک پر ہوا) چند اہم سوال سامنے آئے' مثلاً:

(الف) کیا علم کا اسلامی نظریہ قوانین فطرت (Nature) کے مطابق ہے؟

(ب) کیا اسلام کا علمی تصور اور تجزیہ جدید سائنس اور جدید معقولات کے سامنے ٹھیر سکتا ہے؟

(ج) کیا اسلام کا علمی نظریہ سائنسی تجربوں سے حاصل شدہ افکار کی رو سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے؟

(د) علم الحیاۃ (Biology)' معاشرتی یا عمرانیات (Sociology)' نفسیات (Psychology' مارکسی اقتصادیات (Scientific Socialis) اور جدید طبیعیات (Physics)' خصوصا خلائی اور ایٹمی شعبہ ہائے علم' نے اسلام کے علمی مسلّمات کو کیا رد نہیں کر دیا؟

گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں یورپ کے علمی غلبے کے باعث اسلام کے علمی نظریات کے بارے میں یہ شبہات بار بار سامنے آئے اور ان پر اضافہ یہ بھی ہوا کہ مستشرقین کے ایک گروہ نے تاریخ نگاری کے پردے میں مسلمانوں کی تہذیبی و علمی تاریخ پر اندر سے حملے کیے اور ثابت کیا کہ علم میں مسلمانوں کا حصہ کم سے کم تھا اور جو تھا وہ یونانیوں' مجوسیوں' عیسائیوں' یہودیوں اور ہندوؤں سے حاصل کردہ تھا۔ یہاں ان مخالفانہ کوششوں کے تذکرے اور ان کی تردید کی

گنجائش نہیں۔ یہاں تو صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ مسلمان علما نے اس نئے اور عجیب و غریب تجربے سے نباہ کس طرح کیا۔

بظاہر اس کی تین صورتیں نظر آتی ہیں: (الف) مغرب کے سامنے کامل مغلوبیت، (ب) معذرتی مفاہمتی کوششیں، (ج) اثباتی پیش قدمی۔ یورپ کی علمی یلغار نے سب سے پہلے ترکیہ، ایران اور مصر کو فتح کیا تو ان ممالک میں ایسے علما پیدا ہوے جنھوں نے اسلام کو برحق مذہب مانتے ہوے بھی یورپ کی سائنسی اور معقولاتی یورش کے سامنے ہتھیار ڈال دیئے۔ ہندوستان میں نیچریت (Naturism) پر زور دیا جانے لگا۔ ادھر ترکی میں ضیاء گوک الپ اور اس کے ساتھیوں نے علم و معاشرت کے قدیم انداز کو یکسر نظر انداز کرنے کی سفارش کی۔ مصر میں مفتی محمد عبدہٗ اور ان کے شاگردوں نے بظاہر مفاہمتی مقاومت اختیار کی، لیکن عملاً معذرتی انداز اختیار کیا۔ قاسم امین اور طٰہٰ حسین (اور بعد میں حسین ہیکل) خالص مغربی تصور پر مرمٹے۔ جہاں تک سید جمال الدین افغانی کا تعلق ہے، ان کی تحریک علمی سے زیادہ سیاسی تھی اور مثبت تھی، تاہم اس سیاسی کش مکش میں مغرب کی علمی بالادستی کو تسلیم کر کے دینی فکر میں قدرے مفاہمت کا رنگ اختیار کیا گیا۔ بہرکیف یہ کہا جا سکتا ہے کہ افغانی نے رسالہ العروۃ الوثقیٰ کے ذریعے ایجابی مسلک کے کچھ عالم پیدا کیے، جن میں ان کے ممتاز شاگرد مفتی محمد عبدہٗ اور ان کے شاگرد فرید وجدی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے بعض شاگردوں کے لہجے میں پہلے معذرت کا اور بعد میں خالص تشکیکی بلکہ مخالفانہ انداز پایا جاتا ہے۔ انھوں نے طبعی علوم (Narutal Scince) کے نظریوں اور جدید منطق کو قبول کر کے تاویل کی ایسی صورتیں نکالیں جن سے قرآن مجید کی تکذیب کو ٹالا تو جا سکتا تھا، مگر اس کی تصدیق کی ایمان پرور تحریک کو ضعف پہنچا۔

مفتی محمد عبدہ، نے اپنے رسائل اور تفسیر المنار میں معذرتی اصول کے تحت قرآنی معارف علمیہ کی تشریحات کیں اور اسلام اور بیسویں صدی کے معاشرے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کے افکار پر مغربی اقدار کا گہرا تأثر ہے۔ وہ فقہ اور احکام شریعت کی ایسی تشریح و تاویل کرنے کے درپے نظر آتے ہیں جس سے تمدن جدید کے مطالبات کی تکمیل ہو سکے (تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) Adams: *Modernism in Egypt*؛ (۲) Lord Cromer: *Modern Egypt*؛ (۳) H.A.R.Gibb: *Studies on the civilization of Islamic*؛ (۴) محمد البہی: الفکر الاسلامی الحدیث۔

مصر میں جوں جوں سائنسی تعلیم کو فروغ ہوتا گیا اور جدید معقولات بھی اشاعت پذیر ہوئیں تو اس سے تشکیک کی لہر اور تیز ہوتی گئی، مگر اس اثنا میں ایک فائدہ یہ ہوا کہ مغربی سائنسی معقولات کی تنقید و تجزیہ کا سلسلہ مغربی علما نے خود شروع کر دیا اور تسلیم شدہ نظریات کی تردید و ترمیم کی غرض سے کتابیں لکھی جانے لگیں۔ اس سے ان تجدّد پسند مصنّفین کا موقف خود ہی بے آبرو ہونے لگا۔ مزید براں ادھر مغرب میں اسلام کا مطالعہ قدرے وسیع القلبی سے ہونے لگا اور اسلام کے علمی رویوں کے حق میں گفتگو کرنے والے بہت سے مغربی علما پیدا ہو گئے۔ ان میں لیبان Le Bon، ڈریپر Draper، براؤن Brown، نکلسن Nicholson اور برفالٹ Briffault وغیرہ کے نام ممتاز ہیں۔

اس تجزیۂ نو کے تحت مصر کے جدید حلقوں میں اسلام اور اس کے علمی تصورات کے حق میں اثباتی آوازیں اٹھنے لگیں۔ اس سلسلے میں جن نامور اہل علم نے غیر معمولی کام کیا ان میں محمد احمد شاکر، حسن البناء الساعاتی، المراغی، جمال الدین القاسمی، الزرقاء، محمصانی، صبحی صالح اور ابوزہرہ وغیرہ ممتاز ہیں۔ جدید ترین دور میں اخوان المسلمون کی تحریک نہ صرف اثباتی تحریک تھی، بلکہ الٹا اسلام کے حق میں ایک جارحانہ انداز نظر تھا۔ دلیل کے بغیر اسلام کی حقانیت پر یقین اس کا خاص نعرہ تھا، تاہم اس مسلک نے عقلی اور سائنسی تجزیے کا دامن ترک نہیں کیا۔ مثال کے طور پر سید محمد قطب شہید اور حسن البناء وغیرہ نے عقل کو تسلیم کیا ہے، مگر فلسفے کو مشکوک ٹھہرایا، کیونکہ فلسفے کے تصورات ہر روز تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بلاشبہ سائنسی تجربہ برحق ہوتا ہے اور حکمت خدوندی کا مظہر ہے، مگر سائنسی تجربہ ایک غیر جانبدار طریق کار ہے۔ اس کا مذہب سے تصادم نہیں ہوتا، البتہ سائنسی فلسفہ اس یقین سے عاری ہے جو سائنسی تجربے کی خصوصیت ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں پہلا مرحلہ مغلوبیت اور معذرت کا تھا سرسید احمد خاں واضح طور پر مغربی تصورات نیچر کے قائل تھے اور اس میں خاصے انتہا پسند تھے، ان کے رفقا میں سے بیشتر کا رویہ مفاہمتی

تھا۔ اس دور کے عالموں میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے، جن کا علمی رویہ قدرے ایجابی تھا، چنانچہ سید امیر علی کی کتاب Spirit of Islam ایجابی زیادہ اور معذرتی کم ہے، البتہ شبلیؒ جنہیں علم کی جدید اثباتی تحریک کا علمبردار کہنا چاہیے، یورپ کی ترقیات کو تسلیم کر کے اس کے نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں (دیکھیے رسائل الکلام، علم الکلام، مقالات، وغیرہ)۔ ان بزرگوں کی کتابوں میں بے شمار مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ مگر موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے یہ مسئلہ کہ منطق، خصوصاً منطقِ یونانی ادب ہمارے علمی نصابوں میں کس حد تک شامل ہونی چاہیے، خاص طور پر نمایاں ہے۔ شبلی نے نصابات تعلیمی کے سلسلے میں (خصوصا ندوۃ العلماء کے ذریعے) جو کام کیا وہ بہت عمدہ ہے۔

شبلی کا علمی موقف یہ ہے کہ عقل و حکمت (فلسفہ) ایک ضروری علم ہے اور مسلمانوں نے فلسفے کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، البتہ راسخ مسلمان سو فسطائیت اور لا ادریت کے ہمیشہ مخالف رہے ہیں۔ مسلمانوں نے عقل عملی تجربی کا بھی استعمال کیا ہے اور ریاضی اور علوم طبیعیہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اب بھی انہیں نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔

اس صدی میں مغرب کے علمی نظریہ کا سب سے زیادہ نتیجہ خیز، مؤثر اور تعمیری تجزیہ علامہ اقبال نے کیاہے۔ اقبال کے ہاں جامعیت بھی ہے اور استدلال کی قوت بھی۔ مشرقی اور مغربی علوم (خصوصا حکمت) پر ان کی نظر ناقدانہ تھی، جس نے انہیں تجزیئے کا پورا پورا حق بھی دیا اور اس کا استعمال بھی انہوں نے نہایت مثبت بلکہ جارحانہ انداز میں کیا ہے۔ ان کے افکار کو احیائی افکار کہنا چاہیے۔

اقبال نے اپنی شاعری میں عقل کی بے چارگی کا بار بار ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حقیقت کا علم محض عقل سے حاصل نہیں سکتا، اس کے لیے وجدان، ایمان، یقین اور عشق کی ضرورت ہے۔ وہ دانش برہانی کو کمتر سلسلہ جستجو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک دانش ایمانی ایک برتر ذریعہ ہے۔ علم ان کے نزدیک ابن الکتاب ہے اور عشق ام الکتاب ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے علمی نظریئے میں کلیت ہے، جزویت نہیں۔ وہ حواس، تعقل اور تجربہ عملی سے حاصل شدہ علم کو رد نہیں کرتے، محض عقلی و منطقی علم سے اختلاف رکھتے ہیں۔ علم کو عمل اور تجربے کے ذریعے جو اہمیت حاصل ہے، اقبال اس کی بے حد تکریم کرتے ہیں اور علم الاسماء (علم الاشیا)، تحقیق، تنظیم، تجربہ اور تدوین کو تسخیر آفاق کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید کا حکم ہے۔

اقبال مسلمانوں میں ایک انقلابی علمی تحریک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنے انگریزی خطبات (اور مکاتیب) میں بار بار یہ لکھا ہے کہ جس طرح بنو عباس کے زمانے میں یونانی علوم کے مقابلے میں اشاعرہ نے ایک جوابی مثبت تحریک پیدا کی تھی اور جس طرح امام غزالیؒ نے تہافۃ الفلاسفہ کے ذریعے ارسطو کی منطق (اور دانش برہانی) پر کاری ضرب لگائی تھی، اسی طرح مسلمانان عالم کو علوم جدیدہ مغرب کا گہرا معاندانہ مطالعہ کر کے اسلام کے اصل تصور علم کو روشن اور اس کی اصل روح کا دوبارہ احیا کرنا چاہیے (اس سلسلے میں انہوں نے ایک نصاب بھی مرتب کیا تھا، جو سر آفتاب احمدؒ علی گڑھ کی فرمائش پر تیار ہوا تھا)۔

برصغیر پاک و ہند میں ۱۹۳۰ء کے بعد جو سیاسی تحریکیں اٹھیں اور ۱۹۴۷ء میں ملک کی جس طرح تقسیم ہوئی اس کی شورشوں اور ہنگاموں کی وجہ سے اقبال کی علمی تحریک کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھی اور ابھی تک کسی تعلیمی فلسفے کی تعیین بھی نہیں ہوئی۔ اس زمانے کے دیگر تعلیمی افکار کی معین صورت ملکی صورت حال اور تنظیم علمی کی پائیداری پر منحصر ہے۔

مآخذ : ہر جگہ متن میں مذکور ہیں۔

○

(ب) علوم مدونہ

اَلْعِلْمُ الْمُدَوَّن (جمع: اَلْعُلُوْمُ الْمُدَوَّنَۃ): علم کے مباحث میں علوم کے بارے میں سرسری طور سے ذکر آتا رہا ہے، لیکن علم اور علوم کی اصطلاحات میں ذرا سا فرق یوں ہے کہ علم عام ہے اور علوم میں علم کی خاص منظم صورتیں مد نظر ہیں۔ بغرض سہولت ان صورتوں کو علم مدون (یا بصورت جمع علوم مدونہ) کہا جاتا ہے۔ تھانوی نے العلوم المدونۃ کی تعریف یہ کی ہے: وہ علوم جو چند اصول و مبادی کی بنیاد پر کتابوں کی صورت میں مرتب ہوے اور ان پر کتابیں لکھی گئیں جیسے کہ علم الصرف، نحو، منطق اور حکمت (فلسفہ) وغیرہ ہیں" (کشاف اصطلاحات الفنون، المقدمہ، ۱: ۲) اور ہر علم مدون کا موضوع مسائل

اور مبادی ہوتے ہیں، لیکن اس تقسیم کے بارے میں اختلاف بھی ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے، مبادی ہوتے ہیں اور غایت بھی ہوتی ہے۔ جملہ علوم مدونہ کی تدوین کے بنیادی عقلی اصول متعلقہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علم چونکہ وسیع اور ساری کائنات پر (بلکہ ماوراء الکائنات پر بھی) محیط ہے اس لیے اس میں انواع و اقسام کا ہونا لازمی امر ہے۔ پھر ہر علم کی مختلف شاخوں کا ہونا بھی ناگزیر ہے، علم ایک حقیقت واحد یا معنی واحد ہی کیوں نہ ہو، مختلف جہات کی بنا پر اس کی کئی کئی قسمیں بالکل قدرتی ہیں۔

علوم کی انواع: انواع عام کی بحث علم العلم کی کتابوں میں موجود ہے۔ یہاں الفہرست (ابن ندیم)، الشفاء (ابن سینا)، احصاء العلوم (الفارابی) مفاتیح العلوم (الخوارزمی)، فوائد خاقانیہ، مقدمہ ابن خلدون، کشف الظنون (حاجی خلیفہ)، ارشاد الفحول (قاضی شوکانی)، تعریفات (الجرجانی)، کشاف (تھانوی)، مفتاح السعادۃ (طاش کبری زادہ)، ابجد العلوم (صدیق حسن خان) اور دیگر کتب حکمت سے انواع علوم کا یہ بیان بطور خلاصہ مرتب کیا گیا ہے۔

عام مصنفین اولاً علوم کی دو قسمیں بتاتے ہیں: (۱) خدا کا علم اور اس کی لا انتہائیت و وسعت؛ (۲) انسان کا علم اور اس کی دو حدیں، یعنی (الف) وہ علم جو بذریعہ الہام و وحی و کشف حاصل ہوتا ہے اور (ب) وہ علوم جو نقل، تعقل اور تجربہ و ممارست سے حاصل ہوتے ہیں۔

دینی نقطہ نظر سے علم کی تقسیم یہ کی گئی ہے: (۱) شرعی علوم، (۲) غیر شرعی علوم۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی ذیلی قسمیں ہیں۔

ابن سینا نے الشفاء میں لکھا ہے کہ ہر علم یا تو مقصود بالذات ہو گا یا غیر مقصود بالذات۔ اول الذکر علم کو حکمت (یا علوم الحکمیہ) کہیں گے اور اگر یہ بغرض عمل ہیں تو حکمت عملی۔

(الف) حکمت نظری: یہ (۱) علم اعلیٰ (یا الٰہی)، (۲) علم اوسط (ریاضی) اور (۳) علم ادنیٰ یا طبیعی پر مشتمل ہے۔ اگر نظر (غور و فکر تدریجی) امور مجرد عن المادۃ کے بارے میں ہے تو اس سے علم الٰہی پیدا ہو گا اور اگر امور موجود فی الخارج کے بارے میں ہے تو طبیعی۔ جن امور کا ذہن میں مادے سے مجرد ہونا ممکن ہے، مگر وہ مادیت کے علم میں استعمال ہوتے ہیں، ان پر عبور فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) حکمت عملی: اس میں علم تہذیب الاخلاق، علم تدبیر منزل اور علم السیاسۃ شامل ہیں۔

غیر مقصود بالذات علوم: یہ علوم آلیہ کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ دوسرے علوم کی تحصیل میں آلہ یا ذریعہ بنتے ہیں۔

سید شریف جرجانی نے نظری اور عملی کی دو اقسام بتائی ہیں، لیکن بعض صناعات، مثلاً علم الخیاطۃ (درزی پن) اور علوم آلیہ میں سے منطق کو عملی علوم میں شامل کیا ہے۔

صاحب المفتاح نے لکھا ہے کہ اشیا مراتب وجود کے اعتبار سے چار طرح کی ہوتی ہیں: (۱) وہ جو کتابت میں آتی ہیں، (۲) وہ جو عبارت سے متعلق ہیں، (۳) وہ جو اعیان سے تعلق رکھتی ہیں اور (۴) وہ جو اذہان میں ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ علوم کی تقسیم بھی اسی اعتبار سے ہونی چاہیے۔

تقسیم کی ایک صورت اور بھی ہے: (۱) وہ علوم جنہیں اہل شرع نے قرآن و حدیث کی تشریح کے لیے وضع کیا ہے (تفسیر، تاویل، وغیرہ) یا فنون ادبیہ، جو مذکورہ بالا کے معانی کے ادراک میں معاون یا آلہ ہوتے ہیں، (۲) وہ علوم جو حکما نے تحقیق الاشیا کے لیے (اپنی عقل کے مطابق ان کی کیفیت اور خواص کی دریافت کے ذریعے) وضع کیا ہے۔

ایک اور تقسیم ہے: (۱) حکمی، (۲) غیر حکمی۔ علوم حکمیہ وہ علوم حقیقی ہیں جو ابتداے زمانہ سے مستقلاً چلے آتے ہیں۔ علوم غیر حکمیہ میں دینی اور ان کے معاون علوم شامل ہیں۔

علم کی تقسیم کی ایک اور صورت یہ بتائی گئی ہے: (۱) علم حضوری، (۲) علم حصولی (حضوری سے مراد ہے عالم کے پاس اشیا کی بنفسہ موجودگی، جیسے کہ ہمارا اپنے بارے میں علم وغیرہ) حصولی سے مراد ہے: مدرک کو کسی شی کی صورت کا حاصل ہونا، اسے علم انطباعی بھی کہا جاتا ہے (دیکھیے صدیق حسن خاں: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۰ھ، ص ۲۲)۔

ابن خلدون نے علم اور صناعات و الگ الگ سلسلۂ عمل قرار دے کر اس پر مفصل بحث کی ہے، لیکن صناعات کو تمدن کے لیے علم ہی کی طرح ضروری ٹھہرایا ہے، بلکہ ان کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیا ہے۔ صناعات وہ ہیں جن کا حصول عقل تجربی اور فکر عملی

کے ذریعے ممارست عمل پر موقوف ہے۔

علم کی ایک اور تقسیم معقولات و منقولات ہے۔ معقولات وہ ہیں جن کا مواد تعقل سے بنتا ہے اور منقولات وہ جو بذریعہ نقل (روایت، سماع اور تحریر) حاصل ہوتے ہیں۔

اسلامی تاریخ کے ایک دور میں علم کی دو اور قسمیں بھی نظر آتی ہیں، یعنی شرعیات اور فضلیات۔ شرعیات کا مطلب علوم دینیہ ہیں اور فضلیات سے مراد فن انشا، فن ترسل اور فنون مجلس و دربار، جن میں کمال بسلسلۂ معاش ضروری سمجھا جاتا تھا، لیکن درحقیقت ان کو علم کی اقسام نہیں کہا جا سکتا۔

علوم کی تقابلی اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ متقدمین و متوسطین نے کسی علم کے محمود و مذموم ہونے کی جو بحث اٹھائی تھی وہ آگے بھی چلتی رہی، لیکن ایک رائے یہ بھی رہی کہ "علم شے بہ از جہل شے" ہر علم کچھ نہ کچھ افادیت رکھتا ہے (کسی شی کا علم اس کی جہالت سے بہتر ہے) بایں ہمہ یہ سوچنا ہی پڑتا ہے کہ اگر علم و ادب کا زندگی سے گہرا تعلق ہے تو اس کے لیے علم کے تحصیلی و تدریسی عمل میں منصوبہ بندی اور انتخاب کا مسئلہ ضرور طے ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ وہ کونسے علم ہیں جو انسانوں کے لیے مفید اور سعادت دارین اور فلاح دینوی و اخروی کے لیے نافع ہیں اور وہ کونسے ہیں جو انسانیت کے لیے مضر ہیں، مثلاً مسلمانوں میں تمام وہ علوم جو ظن و تخمین، توہم پرستی، بے عملی و بے یقینی پیدا کرتے ہیں مذموم سمجھے گئے ہیں، مستقبل کی ظنی پیش گوئی کرنے والے علم، مثلاً جیسے کہانت اور فال گیری، کو خود قرآن مجید نے ناپسندیدہ کہا ہے۔

اس مسئلے پر محدثین سے لے کر علمائے اخلاق (مثلاً امام غزالیؒ وغیرہ) تک سب نے بہت کچھ لکھا ہے۔ علم منطق کے مذموم و محمود ہونے کی نزاع بھی معروف و مشہور ہے۔ منطق کے حق میں لکھنے والے بھی بہت ہیں اور اس کے خلاف لکھنے والے بھی بہت، لیکن ان سب مسائل میں معیار ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ جو علوم یقین و ایمان کو ضعف پہنچاتے ہوں، یا زندگی کے بارے میں شک اور بے اعتقادی کو جنم دیتے ہوں، یا حیات کی ترقی کے تصور کو دھندلا کرتے ہوں، وہ اچھے نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ سحر و طلسمات اور نیرنجات، جو توہمات پر مبنی ہیں اور کائنات کی ٹھوس قطعی حقیقتوں سے انحراف کرتے ہیں، بجا طور سے علوم مذمومہ ہی خیال کیے جا سکتے ہیں، گویا علم برائے علم کوئی شے نہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ مسلمانوں میں اولین فضیلت تو علم دین ہی کو حاصل ہے، لیکن جن یقینی علوم کی حوصلہ افزائی قرآن مجید نے کی ہے وہ بھی بڑی فضیلت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔

علوم کی انواع اور ان میں باہمی ترجیح کی صورتوں پر بحث ہو چکی ہے، لیکن ابھی یہ بحث باقی ہے کہ کلچر کی تشکیل میں حصہ لینے والے علوم کی کیا حیثیت ہے؟ ظاہر ہے کہ کلچر معاشرتوں کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، لہٰذا سب معاشرتی علوم کسی نہ کسی طور پر پسندیدہ علوم ہو جاتے ہیں، لیکن معاشرتوں کے کلچر سے ابھرے ہوئے سب فنون ضروری نہیں کہ پسندیدہ ہوں، کیونکہ ان میں سے بعض حیات کش اور بے عملی و عیش کوشی کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ بہرحال جو علم دینی یا دینوی لحاظ سے نافع نہیں، اسے غیر مستحسن ہی کہا جائے گا۔

مسلمانوں نے زبان دانی کے علوم پر خاص زور دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے قرآن و حدیث کے فہم میں مدد ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم نے بہت جلد ایک مرتب شکل اختیار کر لی۔ کوفہ و بصرہ کے ابتدائی ادیبوں نے (جن میں الاصمعیؒ بھی شامل ہیں) ادب کی لسانی بنیادیں قائم کیں اور مقصد یہی فہم قرآن تھا۔ اس کے بعد فن حدیث وغیرہ کے ذریعے رجال کا فن ابھرا۔ پھر دوسرے علوم آگے بڑھے۔ اس اثنا میں ادب کے دوسرے علوم تدریس و تعلیم کا ذریعہ (یا عام شائستگی و تربیت کا وسیلہ) بن گئے۔ جن کتابوں کو عموماً ادب کی کتابیں کہا جاتا ہے وہ دراصل جامع معلوماتی کتابیں ہوتی تھیں اور ان میں وہ سب معلومات مل سکتی ہیں جو ایک عام خوش ذوق اور شائستہ قاری کے لیے مطالعہ و تربیت کا سامان مہیا کرتی تھیں۔ ان سے صرف و نحو کے نکات، زبان و انشاء کے لطائف، حکایات و واقعات تاریخی کی حقیقت اور شعر و شاعری کے رموز بھی سیکھے جاتے تھے۔ ان میں دانش زندگی بھی ملتی ہے اور معاشرے کے آداب بھی جمع ہوتے ہیں۔ اس سلسلے کی کتابوں کی فہرست طویل ہے۔ عربی میں الجاحظ کی کتاب البیان والتبیین اور اسی کی کتاب المحاسن والاضداد، ابن عبدربہ کی العقد الفرید، ابن قتیبہ: عیون الاخبار، الابشیہی کی المستطرف، اور النویری کی نہایۃ الارب کے علاوہ خزانۃ الادب، کتاب الاغانی، وغیرہ وغیرہ مرتب ہوئیں۔ اس قسم

کی کتابوں کو شائستگی کے فروغ کا ذریعہ بنایا گیا۔
مقامات و محاضرات کے سلسلے کی کتابیں اور قصص و حکایات بلکہ خود تاریخ وغیرہ کو دانش آموزی کا ایک ذریعہ بنا لیا گیا اور کتب اخلاق کا تو موضوع خاص ہی یہ ہے۔
روزنتال نے صحیح لکھا ہے کہ مسلمانوں میں علم کا ایک مقصد شائستگی اور اخلاق عالیہ کی ترویج تھا اور دنیا کی کوئی قوم اس بارے میں مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی (دیکھیے Knowledge Triumphant' لنڈن ۱۹۷۰ء' ص ۲)۔
ترجیحی لحاظ سے شرعی علوم کو سب پر فوقیت حاصل ہے' ان کے بعد علوم آلیہ' ان کے بعد تصوف اور علوم حکمت' خصوصاً حکمت عملی' ان کے علاوہ بہت سے اور علوم ہیں' جنہیں ابن خلدون نے صناعات میں شمار کیا ہے اور جن میں سے بعض آج باقاعدہ علوم کی صف میں شامل ہیں۔
علوم مدونہ کی ترتیب و تقسیم:
علوم مدونہ کی ترتیب و تفریع کے بارے میں مختلف مصنفین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں۔
ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (تصنیف ۳۷۷ھ) میں سب سے پہلے اقلام (رسم الخط کی مختلف شکلوں) کی بحث کی ہے' اس کے بعد کتب شرائع المنزلہ اور اس کے بعد قرآن مجید سے۔ مقالہ ثانی نحویین و لغو یین کی کتابوں' مقالہ ثالث اخبار والاداب والسیر والانساب' مقالہ چہارم شعر و شعرا' مقالہ پنجم کلام و متکلمین' مقالہ ششم فقہ اور محدثین' مقالہ ہفتم فلسفہ اور علوم قدیمہ' مثلاً ہندسہ' ارثماطیقی' نجوم' علم آلات طب' مقالہ ہشتم سحر و طلسم و نیر نجات' مقالہ نہم مذاہب و اعتقادات' مثلاً الحرانیہ' الکدانیہ' مزدکیہ' حرمیہ وغیرہ اور مقالہ دہم کیمیائین اور قدیم فلاسفہ وغیرہ کے بارے میں ہے۔ اس سے واضح ہے کہ اس کتاب میں دین کے سرچشموں (صحائف) کو اولیت دی گئی ہے اور سب سے پہلے قرآن کی بحث کی ہے' اس کے بعد علوم لسان و ادب' پھر کلام اور فقہ و حدیث' پھر فلسفہ اور علوم حکمت کی اور غیر یقینی توہماتی علوم اور باطل مذہبوں کو سب سے آخر میں جگہ دی ہے۔
الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں بڑی سادہ تقسیم کی ہے۔ کتاب کے دو مقالے ہیں: مقالہ اول علوم شرعیہ اور ان کے معاون علوم کے لیے ہے اور مقالہ دوم میں علوم العجم من الیونانیین وغیرہم ہیں۔ غور کے قابل امر یہ ہے کہ الخوارزمی نے اولیت فقہ کو دی ہے اور کتاب اللہ اور سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اجماع امت (نیز قیاس' استحسان اور استصلاح) کو فقہ کا مآخذ قرار دے کر بعد میں لایا گیا ہے۔ ترتیب میں یہ ترجیح زمانے کے مزاج و فقہی سرگرمیوں کے غلبے کا پتا دیتی ہے۔ ترتیب یہ ہے: مقالۂ اول: علوم شرعیہ وغیرہ میں فقہ' کلام' نحو' کتابہ' شعر و عروض اور اخبار' مقالہ ثانی: علوم العجم وغیرہ میں فلسفہ' منطق' طب' علم العدد' ہندسہ' علم النجوم' موسیقی' حیل اور کیمیا۔
ابن خلدون کی تقسیم: ابن خلدون نے علم کو عقل و فکر کی ترقی کے نقطہ نظر سے دیکھ کر یہ تقسیم کی ہے: (۱) العلوم الحکمیۃ الفلسفیہ: انسان ذو فکر ہے اور اس لحاظ سے یہ علوم انسان کے لیے طبعی ہیں' (۲) علوم النقلیہ والوضعیہ: یہ علوم واضع شرعی سے بذریعہ خبر منقول ہیں۔ ان میں عقل کو دسترس نہیں' اس کے سوا کہ ان کے اصول کا علم بذریعہ عقل ممکن ہے۔ اس صف میں علم تفسیر' علم تصوف' علوم الانبیاء اور ان کے معاون (علم رویاء و کشف وغیرہ) آتے ہیں علم اللغہ' علم النحو' علم البیان اور علم الادب قابل ذکر ہیں' (۳) ایک درمیانی قسم علوم السحر والطلسمات ہے' جو شرع میں مذموم ہے۔
علوم العقلیہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ عمومی عقل انسانی سے متعلق ہیں' اس لیے کسی ایک ملت سے مخصوص نہیں بلکہ جملہ اقوام اور پوری نسل انسانی کے غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ ان کا دوسرا نام فلسفہ و حکمت ہے اور یہ چار انواع پر مشتمل ہیں: (۱) علم المنطق؛ (۲) علم طبیعی: اجسام عنصریہ (معدنیات' نباتات' حیوانات)' اجسام فلکیہ اور حرکات طبیعیہ پر غور و فکر کا علم ہے۔
(۳) علم ماوراء الطبیعیہ: روحانیات کا علم' علم الالٰہی' جس کے مسائل علم کلام میں بھی آجاتے ہیں؛ (۴) علم مقادیر و اعداد' جس کی چار اصناف (تعالیم) ہیں: (الف) علم الہندسہ' (ب) علم ارثماطیقی' (ج) علم الموسیقی اور (د) علم الہیئہ۔ ان میں سے ہر ایک کے فروع ہیں۔ طبیعیات کی فروع ہیں: علم طب اور فلاحت' علم العدد کی فروع ہیں علم الحساب اور علم الفرائض و المعاملات اسی طرح ہیئت کی فروع میں علم الازیاج' نجوم کی فروع میں علم احکام النجوم' علم الاعداد کے

فروغ میں الجبر و المقابلہ اور علم ہندسہ کے فروع میں المناظر و المرایا اور علم الاشکال الکریہ و المخروطات وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

علوم مدونہ کی سب سے اچھی تفصیل حاجی خلیفہ نے کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون کے مقدمے میں دی ہے۔ سب سے پہلے باب اول میں علم کی تعریف (ماہیت) اور اس کی تقسیم دی گئی ہے۔ اس کے بعد العلم المدون پر بحث کرتے ہوئے اس کے موضوع، مبادی، مسائل اور غایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ پھر تقسیم العلوم ہے اور اس کے بعد مراتب علم اور شرف علم، اس کے لیے دیکھیے کشف الظنون، مقدمہ، نیز آآآ، بذیل مادہ).

طاش کبریٰ زادہ نے سات ابواب (دوحات) میں بتفصیل ذیل یہ انواع شمار کی ہیں:

(۱) العلوم الخطیہ (= کتابت سے متعلق علوم): علم ادوات الخط، علم قوانین الکتابہ، علم تحسین الحروف اور علم کیفیۃ تولد الخطوط عن اصولھا، وغیرہ۔

(۲) العلوم المتعلقہ بالالفاظ (= الفاظ سے متعلق علوم): علم مخارج الحروف، علم اللغۃ، علم الوضع، علم الاشتقاق، علم الصرف، علم النحو، علم المعانی، علم البیان، علم البدیع، علم العروض، علم القوافی، علم قرض الشعر، علم مبادی الشعر، علم الانشاء، علم مبادی الانشاء و ادواتہ، علم المحاضرۃ، علم الدواوین، علم التاریخ۔

(۳) العلوم الذہنیہ (= اعیان سے متعلق علوم): العلم الالٰہی، العلم الطبیعی اور العلوم الریاضیہ، جو چار ہیں: (۱) علم العدد؛ (۲) علم الہندسہ، (۳) علم الہیئہ، (۴) علم الموسیقی، جن کی آگے متعدد فروع ہیں۔

(۵) العلوم الحکمیہ العملیہ: علم الاخلاق، علم تدبیر المنزل، علم السیاسہ۔

فروع الحکمۃ العملیہ: علم آداب الملوک، علم آداب الوزارۃ، علم الاحتساب، علم قود العساکر و الجیوش۔

(۶) العلوم الشرعیہ: علم القراءۃ، علم تفسیر القرآن، علم روایۃ الحدیث، علم درایۃ الحدیث، علم اصول الدین المسمی بالکلام، علم اصول الفقہ اور علم الفقہ جن میں سے ہر ایک کی متعدد انواع اور فروع ہیں۔

علوم نظری کی ۳۰۵ (ثلاثمائۃ و خمسۃ علوم) قسمیں بیان کی گئی ہیں۔

علم حکمت کی تشریح: علم مدونہ میں ایک طویل الذیل نوع حکمت ہے۔ جس سے مراد علم حقائق موجودات کا بقدر طاقت بشری علم ہے۔ حکمت کی دو قسمیں ہیں: (۱) جس میں اعمال و افعال انسانی اور ان کے مذموم و ممدوح ہونے کی بحث کی جاتی ہے اور اسے حکمت عملی کہتے ہیں؛ (۲) جس میں ان معلومات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق انسانی اعمال و افعال سے نہیں اور اسے حکمت نظری کہتے ہیں۔

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ تہذیب اخلاق؛ ۲۔ تدبیر منزل؛ ۳۔ سیاست مدن۔

حکمت نظری کی بھی تین قسمیں ہیں: ۱۔ حکمت طبعی اس میں اجسام سے اس لحاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ ان میں استحالہ و تغیر پذیر ہونے کی صلاحیت ہے (مثلاً پانی کیونکر ہوا ہو جاتا ہے؟ پانی سے بخارات کس طرح نکلتے ہیں؟ زمین میں زلزلے کے کیا اسباب ہیں؟ وغیرہ)۔ نفس ناطقہ کی بحث بھی حکمت طبعی سے متعلق ہے کیونکہ اس کا بدن انسانی سے تعلق ہے اور حکمت طبعی کا موضوع جسم ہے۔ طبعیات ان امور کو کہتے ہیں جو جسم کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں استحالہ و تغیر کی استعداد ہے۔ اس میں مادہ اولی کی بحث اہم ہے۔ اس کے بعد صورت جسمیہ (عرض اور امتداد) کی بحث آتی ہے، پھر صورت نوعیہ تلازم مادہ و صورت، عوارض عامہ (تفصیل کے لیے رک بہ آآآ، بذیل مادہ)۔

۲۔ ریاضی: اس میں اجسام کی مقادیر و اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم الاعداد بھی اسی سے متعلق ہے۔ اس کی انواع کی تفصیل اس سے پہلے آ چکی ہے۔

۳۔ حکمت الٰہی (علم اعلیٰ، الٰہیات) اس میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے، جو مجردات و جسمیات دونوں میں مشترک ہیں، مثلاً موجود و معدوم، واحد و کثیر اور علت و معلول وغیرہ۔

بعض حکما نے مجردات کے علم کو الگ رکھا ہے اور امور عامہ (یعنی مجردات و جسمیات کے مشترک امور) کو الگ۔ اسی طرح بعض حکما (سمعیات رسالت و نبوت، حشر و نشر وغیرہ) کو علم الٰہی میں رکھتے ہیں۔

الغرض مسلم علماء اور مفکرین نے علوم کا مطالعہ بڑی گہرائی اور

تحت نظر سے کیا ہے اور ہر ایک کی ذیلی و ضمنی اقسام پر بحث کی ہے، (مختلف علوم و فنون پر بحث کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

علما : (واحد م عالم) جاننے والا، اس سے مراد ایسا شخص ہے، جو علم [رکّ بآں] کی کسی بھی شاخ میں ادراک رکھتا ہو۔ (تفصیل کے لیے رکّ بہ متعلم و المعلم، اور تکملہ آآآ، بذیل مادہ).

عَلَوِیَّہ : (بنو علی)، یعنی حضرت علیؓ بن ابی طالب کی اولاد و احفاد۔ ان کے اٹھارہ بیٹے (انساب علویہ کی اکثر کتابوں کے مطابق، لیکن ایک اور بیان کی رو سے جو الطبری نے اپنی تاریخ میں درج کیا ہے ان کے بیٹوں کی کل تعداد ۱۴ تھی، بقول المسعودی) اور سترہ بیٹیاں تھیں۔ حضرت علیؓ کے بیٹے حسب ذیل تھے.

(۱) حضرت فاطمۃ الزہراؓ سے: (۱) الحسنؓ؛ (۲) الحسینؓ؛ (۳) المحسن (یا محسنؓ)۔ تیسرا نام سب مآخذ میں نہیں ملتا.

(۲) خولہؓ سے: (۴) محمد المعروف بہ ابن الحنفیہ.

(۳) ام البنین سے: (۵) عباس الاکبر؛ (۶) عبداللہ؛ (۷) عثمان الاکبر؛ (۸) جعفر الاکبر.

لیلیٰ بنت مسعود سے: (۱۰) ابوبکر؛ (۱۱) عبدالرحمن؛ (۱۲) عبداللہ.

(۵) اسماء بنت عمیس سے: (۱۳) یحییٰ، عون.

(۶) امامہ بنت ابی العاص سے: (۱۴) محمد الاصغر (الثانی بقول الطبری).

(۷) دیگر ازواج سے: (۱۵) جعفر الاصغر، (۱۶) عباس الاصغر، (۱۷) عمر الاصغر، (۱۸) عثمان الاصغر، (۱۹) محمد الاصغر (اخو محسن کے بیان کے مطابق، (۲۰) محمد الثانی (حسب روایت مقاتل).

ان بیٹوں میں سے پانچ صاحب اولاد تھے، یعنی الحسنؓ، الحسینؓ، محمدؓ بن الحنفیہ، عمرؓ اور عباسؓ (اتعاظ، ص ۷).

شیعہ [رکّ بآں] کے مختلف گروہوں کی عقیدت مندی اور وابستگی حضرت الحسنؓ، حضرت الحسینؓ اور کچھ عرصے کے لیے محمدؓ بن الحنفیہ اور ان تینوں کی اولاد سے ہی رہی ہے۔ شیعوں نے آل علیؓ کے حق میں جو دعاوی پیش کیے ہیں، وہ وسیع مفہوم میں دو قسم کے ہیں: غالی شیعوں کا عقیدہ اور ایمان یہ ہے کہ علوی ائمہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روحانی، دینی اور سیاسی وارث ہیں۔ میانہ رو شیعوں کا عقیدہ یہ ہے کہ علوی ائمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جائز وارث ہونے کے اعتبار سے امت مسلمہ کے امیر و امام ہیں اور وہ خلفاے وقت کی نسبت، جنھیں وہ غاصب سمجھتے ہیں، مسند رسولؐ پر بیٹھنے کا بہتر اور قوی تر حق رکھتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور کے علوی جن میں سے، محمد بن الحنفیہ اور غالبًا ان کے بیٹے ابو ہاشم کو مستثنٰی کیا جا سکتا ہے، غالی شیعوں سے کسی قسم کا تعلق رکھنے اور ان کے تصورات کو استحسان کی نظر سے دیکھنے سے متواتر انکار کرتے رہے (مثلاً الاغانی، بار دوم، ۷: ۲۴، ۸: ۳۳)۔ دوسری جانب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ علوی معتدل قسم کے شیعوں کے ان سیاسی دعاوی کو جو ان کی خاطر کیے جاتے تھے، خاموشی سے اور بلا احتجاج و مزاحمت تسلیم کرتے رہے، تاہم بہت سی روایات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ بعض علویوں نے خود اپنے حامیوں کے دعاوی سے انکار کیا اور انھیں مسترد کر دیا (مثلاً ابن سعد، ۵: ۷۷، ۱۵۸، ۲۳۵، ۲۳۸) یا جیسے حضرت حسنؓ نے از خود خلافت سے دستبردار ہونے اور امیر معاویہؓ کی برضا و رغبت بیعت کرنے کا فیصلہ کر کے کیا.

ابتدائی دور میں علویوں کے دعاوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی اولاد ہونے کی نسبت نبی کریم صلی اللہ وآلہ وسلم کے ہم نسب و قرابت دار حضرت علیؓ کی اولاد ہونے پر زیادہ تر مبنی تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور کے عام خیالات کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی کی اولاد ہونے کے مقابلے میں مردانہ سلسلے میں ان کا نسب و قریب ہونا زیادہ اہم خیال کیا جاتا تھا، جیسا کہ اس تعارفی تقریر سے ظاہر ہے جس وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ صفین کے موقع پر کی تھی۔ اس تقریر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے آپ کو صرف "نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عم زاد بھائی" کہا ہے (داماد نہیں کہا) (مروج، ۴: ۳۵۵)۔ اس طرح حضرت علیؓ کی اس اولاد کی جانب سے بھی جو کہ فاطمۃ الزہراءؓ کے بطن سے نہیں تھے بلکہ ان کی دوسری ازواج کے بطن سے تھے اور یا ابوطالب کے ہم جد اخلاف کی طرف سے دعاوی پیش کیے جا سکتے تھے۔ حضرت فاطمۃ رضی اللہ عنہا کے بطن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آل کے استحقاق پر بعد ازاں اس وقت زور دیا گیا، جب علویوں کے عم

زاد بھائی بنو عباسؓ خلافت ملکی پر قابض ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نئی بنائے دعوئی کو ترقی دینے کے سلسلے میں چھٹے امام جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قدر اہم کردار ادا کیا ہے۔

۶۱ھ/۶۸۰ء میں کربلا کے واقعہ ہائلہ اور امام حسینؓ اور دوسرے بہت سے علویوں کی شہادت کے بعد، علوی مدعیان خلافت نہ صرف سیاسی طور پر پرسکون ہوگئے، بلکہ انہوں نے حکمران خاندان کو تسلیم کر لیا اور بعض اوقات اس کی مدد بھی کی (دیکھیے در، الطبری، ۲: ۳، ۹، ۴۰، ۴۲۰، ۱۳۳۸)۔ انہوں نے اہم مراکز سے دور مکے یا مدینے میں قیام کو ترجیح دی اور اگرچہ بعض اپنے دعاوی پر قائم رہے تاہم ان کے حصول کے لیے انھوں نے کوئی سعی نہ کی۔ انھوں نے جو اقدامات کیے وہ صرف قانونی چارہ جوئی کی نوعیت کے تھے، اور ان کا تعلق ان کی جاگیروں سے تھا نہ کہ ان کے سیاسی حقوق سے۔

آٹھویں صدی عیسوی میں جب حکمرانوں کے خلاف عوام کی بے چینی ترقی پذیر ہونے لگی تو علویوں کے لیے نئے مواقع پیدا ہوگئے۔ ۱۲۲ھ/۷۴۰ء کے قریب زین بن علی بن حسین نے کربلا کے بعد حصول اقتدار کے لیے پہلے علوی اقدام کی قیادت کی۔ ان کی وفات کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں ان کے بیٹے یحیٰی کا بھی ۱۲۵-۱۲۶ھ/۷۴۳-۷۴۴ء کے قریب انتقال ہو گیا اور اس طرح علویوں کا تیر کمان سے نکل گیا اور عباسیوں نے اس مقصد اور موقع کو اپنا لیا۔ عباسیوں کی فتح پر علویوں میں جو مایوسی اور برہمی پیدا ہوئی اس کا اولین اظہار اس بغاوت کی شکل میں سامنے آیا جس کا عَلَم دو حسنی بھائیوں محمد اور ابراہیم بن عبداللہ نے علی الترتیب مدینے اور بصرے میں بلند کیا۔ یہ دونوں تحریکیں سختی سے دبا دی گئیں اور خلیفہ المنصور نے علویوں کے بارے میں سخت جبر و تشدد کی حکمت عملی اختیار کر لی۔ ان کی بھاری تعداد کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا (دیکھیے الطبری، ۳: ۵۵۴ ببعد؛ مروج، ۷: ۴۰۴)، خلیفہ المہدی نے تالیف قلوب کی عمومی حکمت عملی کے سلسلے میں علویوں کے ساتھ نسبتاً زیادہ مہربانی اور نرمی کا برتاؤ کیا، لیکن جب یہ حکمت عملی علویوں کو راضی کرنے سے قاصر رہی تو الہادی نے اپنے وقت میں اسے ترک کر دیا۔ اس نے علویوں پر اتنی سختی کی کہ وہ کھلم کھلا بغاوت کا علم بلند کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ۱۶۹ھ/۷۸۶ء میں حسین بن علی جو اپنی جائے شہادت کی نسبت سے صاحب الفخ کے لقب سے معروف ہیں، کی بغاوت جلد دبا دی گئی (الطبری، ۳: ۵۵۱ تا ۵۵۹؛ مقاتل، ص ۴۳۱ ببعد)، لیکن محمد بن عبداللہ کا ایک بھائی ادریس بھاگ کر مراکش جا پہنچا۔ وہاں اس نے سب سے پہلے علوی خاندان کی بنا رکھی۔ ہارون الرشید نے علویوں پر سے الہادی کی عائد کردہ سختیاں ایک حد تک نرم کر دیں، لیکن جب ۱۷۶ھ/۷۹۲-۷۹۳ء میں یحیٰی بن عبداللہ نے بغاوت کی تو علویوں کی نقل و حرکت پر دوبارہ کڑی نگرانی عائد کر دی گئی۔ چنانچہ حسنی امام موسیٰ کاظمؓ اسی زمانے میں گرفتار ہوئے اور قید خانے ہی میں ان کی وفات ہوئی - دریں اثنا ۱۷۵ھ/۷۹۱ء میں کچھ زیدی زید بن حسن کی اولاد سے دیلم میں پناہ گزین ہو گئے اور وہاں انہوں نے ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں ایک علوی حکمران خاندان کی حکومت قائم کر لی، جو ایسے خاندانوں کے سلسلے کی پہلی کڑی تھی۔ المامون کو تخت نشین ہونے کے بعد علویوں کے متعدد حامیوں کی بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ المامون نے امام علی الرضا کو اپنا جانشین بنا دیا اور علویوں کے موافق حکمت عملی اختیار کی۔ اس سے سیاسی فضا میں کسی قدر سکون پیدا ہو گیا، تاہم ایک علوی بغاوت ۲۰۷ھ/۸۲۲-۸۲۳ء میں یمن میں رونما ہو گئی جس کی قیادت عبدالرحیم بن احمد نے کی۔ المامون کے جانشینوں کے عہد میں عباسیوں اور علویوں کے باہمی تعلقات پھر خراب ہو گئے اور یہ خرابی اس وقت اپنی انتہا کو جا پہنچی جب المتوکل علویوں کی توہین و تعقیب کے درپے ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ خلیفہ المستنصر نے علویوں سے نرمی اور رعایت کا برتاؤ کیا، تاہم بغاوتیں جاری رہیں۔ اکثر بغاوتیں فرو کر دی گئیں، البتہ بعض مقامی علوی حکمران خاندانوں کے ظہور پر منتج ہوئیں جنہوں نے دور دراز کے علاقوں، مثلاً مراکش، یمن اور بحیرہ خزر کے ایرانی صوبوں میں اقتدار حاصل کر لیا۔

ابتدائی عباسی دور کے اکثر باغی اور مدعی حسنی تھے۔ حسینیوں نے پرسکون زہد و تقویٰ کی زندگی کو ترجیح دی، مگر یہ حسینی ہی تھے جنہوں نے عامۃ المسلمین میں عظیم ترین اثر و رسوخ پیدا کیا۔ ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں چھٹے حسینی امام جعفر الصادق کی وفات کے بعد ان کی جانشینی کے سوال پر ان کے دو بیٹوں اسمٰعیل اور موسیٰ الکاظم کے درمیان جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ اسمٰعیل کی نسل سے (جن کے دعوے کو تسلیم کرنے والے لوگ اسماعیلیہ [رک بآں] کہلائے)۔ اماموں کا ایک

سلسلہ چلا جس سے فاطمی خلفا پیدا ہوے، تاہم بعض مستند مصنفین نے فاطمی خلفا کے نسب کی صحت پر شک کا اظہار کیا ہے۔ امام موسیٰ الکاظم سے ائمہ کا جو سلسلہ چلا وہ حدود ۲۶۰ھ / ۸۷۳-۸۷۴ء میں بارھویں امام محمد المہدی کی روپوشی پر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بارہ اماموں کے پیروؤں (اثنا عشریہ) کی آرزوئیں دنیوی سیاست سے ہٹ کر معاد کے مسائل پر مرکوز ہو گئیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اب ان کے پاس کوئی ایسی شے نہ تھی جسے وہ عباسی خلافت کے نعم البدل کے طور پر پیش کر سکتے۔ اس لیے بعض شیعی حکمران خاندانوں مثلاً آل بویہ نے بھی عباسی خلافت کو تسلیم کر لیا۔

اسلامی تاریخ میں بہت سے حکمران خاندان علوی ہونے کے مدعی ہوے ہیں، تفصیل کے لیے رک بہ آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

علیؓ بن ابی طالب : (رضی اللہ عنہ) نام علی، کنیت ابوالحسن و ابو تراب، لقب حیدرہ (= شیر، مسلم، کتاب الجہاد، باب غزوہ ذی قرد)۔ سب سے پہلے ان کی والدہ ماجدہ نے ان کا نام اسد رکھا جو بعد میں ضرورت شعری کے طور پر حیدر یا حیدرہ مشہور ہو گیا (لسان العرب، بذیل مادہ ح۔ د۔ ر) والد کا نام ابو طالب اور والدہ کا فاطمہ بنت اسد تھا (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۱ تا ۱۵؛ ابن سعد: طبقات، ۳: ۱۹ تا ۲۲)۔

حضرت علیؓ کی ولادت ۱۰ قبل از نبوت، یعنی ۲۳ ق ھ میں ہوئی۔ ان کی پیدائش کے وقت ابوطالب سخت معاشی مشکلات سے دوچار تھے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے چچا کا مالی بوجھ کم کرنے کے لئے ننھے علیؓ کو اپنی آغوش تربیت میں لے لیا (الطبری، ۱: ۱۱۶۳-۱۱۶۲)۔

حضرت علیؓ کا عہد طفولیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آغوش تربیت میں گزرا۔ اس کا یہ نتیجہ تھا کہ حضرت علیؓ زمانہ جاہلیت میں بھی کسی بت کے سامنے جھکے اور نہ شرک و بدعت کی کسی رسم بد سے اپنے دامن کو آلودہ کیا (عباس محمود العقاد: عبقریۃ الامام علی، ص ۴۳، طبع بیروت)۔ یہ اسی حسن تربیت کا نتیجہ تھا کہ حضرت علیؓ دس گیارہ سال کی عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لے آئے۔ حضرت علیؓ کی عمر بمشکل تیرہ برس کی تھی

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم ہوا کہ قریبی رشتہ داروں کو اسلام کی دعوت دیں (۲۶ [الشعرآء]: ۲۱۴)۔ تو آپؐ نے حضرت علیؓ کو اس مقصد کے لیے دعوت کا بندوبست کرنے کا حکم دیا۔ حضرت علیؓ نے کم سنی کے باوجود نہایت اچھا انتظام کیا۔ شرکا کی تعداد ۴۰ تھی۔ بعد از طعام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اسلام لانے کی دعوت دی مگر اس مجمع میں سے حضرت علیؓ کے سوا کسی نے آپؐ کی حمایت اور اسلام قبول کرنے کا اعلان نہ کیا (الطبری، ۱: ۱۱۷۲؛ امام احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۵۵)۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس مشرکین مکہ کی جو امانتیں تھیں، جب آپ ہجرت کر کے مدینہ منورہ جانے لگے تو آپ نے امانتیں واپس کرنے کا کام حضرت علیؓ کے سپرد کیا اور فرمایا کہ تین دن بعد یہ امانتیں مالکوں کو واپس پہنچا کر مدینہ چلے آنا، چنانچہ حضرت علیؓ تین دن میں امانتیں واپس کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قبا میں جا ملے (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ۳: ۱۹۷)۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے اور آپؐ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان رشتہ مواخات قائم کیا تو اس موقع پر آپؐ نے حضرت علیؓ کو اپنا بھائی بنایا۔ دوسری روایات کے مطابق حضرت علی کی مواخات سہل بن حنیف سے قائم کی گئی (ابن سعد: طبقات، ۳: ۲۲، طبع بیروت)۔

۲ ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اپنی دامادی کا شرف بخشا یعنی اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہ الزہراءؓ سے ان کا نکاح کر دیا (الزرقانی: شرح مواہب) نکاح کے تقریباً دس گیارہ ماہ بعد باقاعدہ رخصتی ہوئی۔ حضرت علیؓ اس سے پہلے آنحضرتؐ کے ساتھ رہتے تھے۔ مگر اب ایک نئے مکان کی ضرورت پیش آئی، چنانچہ حارث بن النعمان کا مکان ان کی نئی رہائش گاہ بنا۔

حضرت فاطمۃ الزہراؓ کے بطن سے حضرت علیؓ کے کئی بچے ہوے۔ جن میں امام حسنؓ اور امام حسینؓ ممتاز ہیں، حضرت علیؓ نے حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی زندگی میں کوئی دوسری شادی نہ کی۔

غزوات: اسلام کے دفاع اور دشمنوں کی جارحیت کا راستہ روکنے کے لیے، جتنی جنگیں لڑی گئیں حضرت علیؓ نے نہ صرف ان تمام میں شرکت کی، بلکہ ان میں بہادری، شجاعت اور جواں مردی کی ایسی داستانیں رقم کیں، جو تاریخ اسلام میں ہمیشہ یادگار رہی ہیں، غزوہ

بدر میں حضرت علیؓ نے ابتدائی مقابلہ میں نہ صرف اپنے مدمقابل شیبہ کو لڑائی میں پچھاڑا' بلکہ حضرت ابو عبیدہؓ کی بھی ان کے مدمقابل کے خلاف مدد کی۔ غزوہ احد میں حضرت مصعبؓ بن عمیر کی شہادت کے بعد علم آپ نے سنبھالا۔

۶ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو سعد کی سرکوبی کے لیے حضرت علیؓ کو ایک سو کی جمعیت کے ساتھ روانہ کیا۔ حضرت علیؓ نے حملہ کر کے ان کو منتشر کر دیا اور مال غنیمت کے ساتھ واپس لوٹے۔ صلح حدیبیہ (۶ ھ) میں معاہدہ کی عبارت حضرت علیؓ نے لکھی۔

۷ھ میں غزوہ خیبر پیش آیا۔ میں حضرت علیؓ کو یہ اعزاز حاصل ہوا کہ خیبر کے سب سے مضبوط قلعہ کے سردار مرحب نامی یہودی سورما کو پہلے انفرادی جنگ میں قتل کر دیا۔ بعد ازاں قلعہ فتح کر لیا (ابن ہشام: سیرۃ' ص ۷۶۳؛ ابن کثیر: البدایہ و النہایہ' ۳: ۱۸۵ - ۱۸۹)۔ فتح مکہ (۸ ھ) کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیت اللہ میں نصب شدہ پیتل کے ایک بت کو توڑنے کے لیے حضرت علیؓ کو اپنے مبارک کندھوں پر اٹھایا اور حضرت علیؓ نے وہ بت پاش پاش کر دیا۔ غزوۂ تبوک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں مدینے میں اپنے نائب کی حیثیت سے چھوڑا۔

فتح مکہ کے بعد بنو جذیمہ میں حضرت خالد بن ولید نے غلطی سے کچھ خون ریزی کی تو تلافی کے لیے حضرت علیؓ ہی بھیجے گئے تھے۔

رمضان ۱۰ ہجری میں انہیں یمن بھیجا گیا۔ وہاں ان کی تبلیغ سے سارا قبیلہ ایک ہی دن مسلمان ہو گیا اور انہوں نے زکوۃ بھی ادا کر دی (البلاذری: انساب الاشراف' مطبوعہ قاہرہ' ف ۸۲۶ و بعد) وہاں سے فارغ ہو کر حضرت علیؓ مکہ مکرمہ گئے اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تدفین کے بعد کی بیعت عامہ میں بھی وہ شریک نہ ہو سکے اور بعد میں وجہ یہ بتائی کہ میں قرآن جمع کرنے میں مشغول تھا۔ بقول البلاذری (انساب الاشراف' ۱: ۵۸۲ بعد) بعد میں حضرت علیؓ نے اپنے تینوں پیش رو خلفا کے اہم ترین معاون اور مشیر کے طور پر جو خدمات انجام دیں وہ تاریخ اسلام کا سنہری باب ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ کے مابین جو مثالی تعلقات تھے' اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اسی زمانے میں حضرت ام کلثومؓ دختر حضرت علیؓ حضرت عمرؓ کے نکاح میں آئیں۔ اس زمانے میں حضرت علیؓ مدینہ منورہ کے قاضی بھی رہے۔ حضرت عمرؓ اپنی غیر موجودگی میں مدینہ منورہ میں انہیں اپنا نائب بنا کر جاتے تھے۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں بھی حضرت علیؓ کی خصوصی اہمیت برقرار رہی۔ دونوں بزرگوں کے مابین باہمی تعلقات مثالی تھے۔ اسی لیے جب بلوائیوں نے حضرت عثمانؓ کے مکان کا محاصرہ کر لیا' تو حضرت علیؓ نے اپنے دونوں صاحبزادوں کو حضرت عثمانؓ کی مدافعت پر مامور فرمایا۔

خلافت علوی: پھر جب باغیوں نے نوے سالہ خلیفہ حضرت عثمانؓ بن عفان کو شہید کر دیا اور رائے عامہ کے ردعمل سے گھبرا کر حضرت علیؓ کے پاس آئے' لیکن وہ گوشہ نشین ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ بالآخر اہل مدینہ کے الحاح و اصرار پر بہ امر مجبوری حضرت علیؓ نے خلافت کا منصب قبول فرمایا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس وقت ان سے زیادہ اس منصب جلیلہ کا کوئی اہل نہ تھا۔ جمعہ کے دن بیعت عام ہوئی۔ بیعت کے فوراً بعد حضرت علیؓ سے جب حضرت عثمانؓ کے قتل کے قصاص لینے کا مطالبہ کیا جانے لگا' جبکہ حضرت علیؓ کا خیال تھا کہ حالات کو اعتدال پر آنے دیا جائے' تاکہ وہ بلوائیوں سے قصاص لے سکیں' مگر بعض نامور صحابہ کرام کا اصرار تھا کہ قصاص لینے میں جلدی کی جائے۔ حضرت علیؓ ان حالات میں نقل مکانی کر کے کوفہ چلے گئے' جہاں دونوں گروہوں کے مابین بصرہ کے قریب جنگ جمل کا افسوسناک واقعہ پیش آیا' جس کی قیادت ام المومنین حضرت عائشہؓ کر رہی تھیں۔

حضرت علیؓ نے' جو فاتح تھے' اس موقع پر اسلامی رواداری اور شرافت کا ثبوت دیا۔ میدان سے بھاگنے والوں کے تعاقب سے روکا اور مجروحین کو قتل کرنے سے منع کیا' مزید براں جنگ کے اختتام پر اپنے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ کسی بھاگنے والے کا تعاقب نہ کریں' کسی زخمی کو نشانہ نہ بنائیں اور لوگوں کے گھروں میں لوٹ مار کے لیے داخل نہ ہوں۔ بعد ازاں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے ہودج کو مقتولین کے درمیان سے نکالا اور بحفاظت تمام بصرہ میں عبداللہ بن خلف الخزاعی کے مکان میں پہنچا دیا۔

حضرت علیؓ نے تین دن تک بیرون بصرہ میدان کارزار میں قیام فرمایا اور اصحاب الجمل کا جو سامان ملا اسے جمع کر کے جامع مسجد

(بصرہ) میں لے جا کر رکھ دیا۔ پھر سوائے ہتھیاروں کے تمام سامان مالکوں و واپس لوٹا دیا (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ' ۷: ۲۴۴' ۲۴۵)۔

حضرت عائشہؓ کو پوری عزت و تکریم سے ان کے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ اور دیگر معتمد علیہ لوگوں کی حفاظت میں مدینہ منورہ واپسی کا انتظام فرمایا۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ پہلے مکہ مکرمہ تشریف لے گئیں اور حج میں شرکت کے بعد مدینہ منورہ چلی گئیں۔ حضرت علیؓ ام المومنین کو الوداع کہنے کے لیے دور تک تشریف لے گئے۔ بعد ازاں حضرت علیؓ کے بیٹے تمام دن حضرت صدیقہؓ کے ساتھ ساتھ چلتے رہے۔ حضرت عائشہؓ حضرت علیؓ کے اس حسن سلوک سے بے حد متاثر ہوئیں۔ اس طرح ان دونوں عظیم المرتبت ہستیوں میں باہمی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو گیا (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ' ۷: ۲۴۶' ۲۴۷)۔

اس پہلی فتح پر حضرت علیؓ کی پوزیشن کافی مستحکم ہو گئی اور حرمین اور عراق کے علاوہ خراسان' آذربیجان' بلادا الجبل (قوہستان)' یمن اور مصر نے بھی ان کی بیعت کر لی۔ حضرت علیؓ جب اس جنگ سے فارغ ہو گئے تو انہوں نے اپنی تمام تر توجہ دمشق کے امیر حضرت معاویہؓ کی طرف مبذول کر دی۔ ابتدا میں انہوں نے حضرت معاویہؓ کو جریرؓ بن عبداللہ کے ذریعے ایک مکتوب ارسال کیا۔ جس میں انہیں اپنی بیعت کرنے کی دعوت دی' مگر حضرت امیر معاویہؓ نے جواب میں بیعت سے پیشتر قاتلین عثمانؓ سے قصاص لینے کا مطالبہ کیا۔ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کی کچھ مجبوریاں تھیں جن کی وجہ سے وہ ان لوگوں کے خلاف کوئی فوری اقدام کرنے سے معذور تھے' لیکن مخالف فریق جس میں اکثریت بنو امیہ کی تھی' فوری قصاص کے مطالبے پر مصر تھا۔ اس صورت حال سے شورش پسندوں نے فائدہ اٹھایا' ادھر حضرت علیؓ کو یقین دلایا کہ امیر معاویہؓ ان کی شخصی مخالفت کر رہے ہیں اور دوسری جانب امیر معاویہؓ کو باور کرایا کہ حضرت علیؓ کی قصاص کے سلسلے میں ٹال مٹول بے معنی نہیں۔ یہ غلط فہمیاں تھیں جو انکے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع اور گہرا کرتی چلی گئیں اور بالآخر نتیجہ جنگ صفین کی صورت میں نکلا (تفصیل ملاحظہ ہو ابن کثیر: البدایہ والنہایہ' ۷: ۵۵۳' ۵۵۶)۔ جب حضرت علیؓ کے لشکر میں ایک روایت کے مطابق ۸۰ بدری صحابہؓ اور ۱۵۰ حدیبی (تحت الشجرہ بیعت کرنے والے) صحابہؓ شریک تھے۔

صفین میں بالآخر حضرت علیؓ کو غلبہ حاصل ہو گیا اور قریب تھا کہ ان کی فتح پر جنگ ختم ہو جائے۔ تو اس وقت فریق ثانی نے مہلت حاصل کرنے کی ایک جذباتی تدبیر کی اور قرآن مجید کے کوئی پانچ سو نسخے سپاہیوں نے نیزوں کی نوک پر باندھ کر بلند کیے اور دمشق میں حضرت عثمانؓ کا روانہ کردہ مصحف اعظم بھی' جو اتنا بڑا تھا کہ پانچ نیزوں پر باندھا گیا پانچ سپاہیوں نے اٹھا کر بلند کیا اور مطالبہ کیا کہ فریقین قرآن پر عمل کریں' یہ تدبیر کارگر ہوئی۔

جب انہوں نے مقدمۃ الجیش کے کمانڈر مالک بن الاشتر کو روکنے میں کامیابی حاصل نہ کی تو براہ راست حضرت علیؓ کو مجبور کیا کہ وہ ان کو روکیں۔ حضرت علیؓ کی فوج میں اصل جوش و خروش یمن کے قراء اور خوارج میں تھا اور انہی کی جانبازی سے حضرت علیؓ کو فتح حاصل ہو سکی تھی ان کے اس دیندارانہ مطالبے کو وہ اب رد نہیں کر سکتے تھے۔ ان کو سمجھانے کی کوشش میں جب وہ کامیاب نہ ہوئے تو مجبوراً مالک بن الاشتر کو ہتھیار روکنے اور واپس آنے کا حکم دے دیا۔ اشعث بن قیس کندی (دیکھیے ابن حبیب: کتاب المحبر' ۲۴۵) نے روا روی کر کے اور بیچ میں پڑ کر فریقین میں مصالحت کرا دی۔ وہ مصالحت یہ تھی کہ فریقین ایک ایک حکم نامزد کریں اور دونوں حکم گفتگو کر کے قرآنی احکام کے مطابق فیصلہ سنائیں۔ عہد نامہ لکھا گیا تو فریقین کے ممتاز لوگوں نے اس پر دستخط کیے' اشعث نے بھی حضرت علیؓ کی طرف سے دستخط کرنے کی عزت حاصل کی۔ اس فیصلے کی رو سے حضرت علیؓ کی طرف سے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو اور حضرت امیر معاویہؓ کی جانب سے حضرت عمروؓ بن العاصؓ کو حکم نامزد کیا گیا۔

تحکیمی فیصلہ سنانے کے لیے فریقین کے نمائندے جمع ہوے۔ پہلے حضرت ابو موسیٰؓ نے اٹھ کر کہا کہ موجودہ دونوں امیدواروں کو معزول کر کے کسی تیسرے کا انتخاب کیا جائے۔ اس کے بعد حضرت عمروؓ بن العاص نے کہا کہ ابو موسیٰؓ کو صرف اپنے موکّل کو معزول کرنے کا حق ہے اور میں اس پر صادر کرتا ہوں۔ رہا میں' میں اپنے موکّل کو معزول نہیں کرتا' بلکہ انہیں برقرار رکھتا ہوں۔

حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ میں معاہدہ یہ ہوا تھا کہ تحکیم متفقہ ہو تو ان پر اس کی پابندی عائد ہو گی' تو چونکہ وہ متفق علیہ نہ ہو سکی اس لیے ردی کا کاغذ اور ناقابل نفاذ تھی اور جیسا کہ معاہدہ کی دفعہ ۱۲

میں صراحت ہے، اس سے حضرت علیؓ کا کوئی نقصان نہ ہوا اور حالت سابقہ عود کر آئی۔

اعلان تحکیم کے بعد ظاہر ہے کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ سیاست سے کنارہ کش ہو کر گوشہ نشین ہو گئے۔ حضرت معاویہؓ کی پوزیشن پہلے سے بہتر ہو گئی۔ تحکیم سے ان کو اخلاقی تقویت ملی ہو یا نہیں، جنگ صفین کے بعد کی مہلت میں ان کی فوجی حالت ضرور بہتر ہو گئی۔ حضرت علیؓ کے ہاں اسی زمانے میں پھوٹ پڑ گئی: خوارج نے اس نازک وقت میں اتحاد و تعاون کی جگہ ایسے مباحث چھیڑ دیئے جو نہ علمی حیثیت سے معقول تھے اور نہ سیاسی نقطہ نظر سے پھر یہ لوگ حضرت علیؓ کی فوج سے نکل کر ہر جگہ فساد کرنے لگے۔ ان کے بعض گروہ حضرت علیؓ نے منتشر کیے تو آخر وہ مقام نہروان میں جمع ہونے لگے۔

ان حالات میں حضرت علیؓ امیر معاویہؓ سے فوراً جنگ نہ کر سکے۔ عراق ہی میں خوارج کی پیدا کردہ بدامنی دور کرنے میں مشغول ہو گئے۔ یہ لوگ غیر خوارج مسلمانوں کے دودھ پیتے بچوں کو بھی قتل کرنے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ حضرت علیؓ نے نہروان میں ان پر حملہ کر کے ان کا قتل عام کیا، چنانچہ کوئی دس ہزار میں سے بمشکل دس افراد بچ سکے، مگر سارے خوارج نہروان میں نہ تھے۔ بعد ازاں بھی ان خارجیوں نے صدیوں مسلمان خلفا کی نیند حرام کیے رکھی۔

حضرت علیؓ نے جنگ نہروان کے بعد شام جانا چاہا تو فوج کے لوگ سمٹنے لگے اور بمشکل ایک ہزار آدمی باقی رہ گئے۔ اس وقت اطلاع آئی کہ حضرت معاویہؓ نے شہر انبار پر حملہ کر کے چھاؤنی کے لوگوں کو قتل کر دیا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے۔ اس پر حضرت علیؓ نے فوج رضا کار طلب کیے۔ لوگ پھر بھی نہ آئے۔ اس پر جبراً فوج میں بھرتی شروع کی گئی۔ ظاہر ہے کہ ایسی فوج کس کام آ سکتی ہے۔ اس مایوسی کے زمانے میں وہ بعض اوقات بلا اختیار کہا کرتے تھے: "وہ بڑا شقی آخر کیا انتظار کر رہا ہے؟ (ابن عبدالبر: الاستیعاب، "مادہ علیؓ") رسول اللہؐ کی پیش گوئی تھی کہ حضرت علیؓ کو ایک بڑا شقی قتل کرے گا۔

خارجی اپنی انتہا پسند تقشف کی تحریک میں سب سے بڑی رکاوٹ تین اشخاص کو سمجھتے تھے: حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص، یہ لوگ حضرت علیؓ سے نہروان کے قتل عام کا انتقام بھی لینا چاہتے تھے، چنانچہ تین خارجیوں نے باہم طے کیا کہ ان تینوں کو ایک ہی معین دن فجر کی نماز کے وقت مسجد میں قتل کر دیا جائے۔ حضرت عمروؓ بن العاص اتفاق سے اس دن نماز کی امامت کے لیے تشریف نہ لائے۔ ان کی جگہ جو شخص نماز کے لیے آیا وہ غلطی سے مارا گیا۔ حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ دونوں زخمی ہو گئے، مگر حضرت معاویہؓ کا زخم کاری نہ تھا۔ حضرت علیؓ کے قاتل ابن ملجم کو بھی گرفتار کر لیا گیا اور حضرت علیؓ نے کہا: اسے قید رکھو، لیکن اذیت نہ دو۔ میں جانبر ہو گیا تو خود دیکھوں گا کہ معاف کروں یا کوئی سزا دوں اور اگر مر جاؤں تو اس سے قصاص لے لینا۔ پھر جب حضرت علیؓ دار فانی سے روانہ ہو گئے تو امام حسنؓ نے اسے قید خانہ سے نکالا اور عبرتناک طریقے سے قتل کیا (ابن سعد: طبقات، ۳: ۲۶؛ الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۲۲۹)۔

حضرت علیؓ چار سال نو ماہ کی حکمرانی کے بعد ۱۷ رمضان ۴۰ھ کو چودہ لڑکے اور انیس لڑکیاں چھوڑ کر فوت ہوئے (ابن سعد، ۳: ۱، ص ۱۱ تا ۱۴)۔ ابن کثیر (بدایہ، ۷: ۳۳۲) کے مطابق چار بیویاں اور انیس لونڈیاں گھر میں چھوڑیں، نیز چودہ بیٹے اور سترہ بیٹیاں۔ ابن حجر کے مطابق ۲۱ بیٹے اور ۱۸ بیٹیاں۔

ان کے خاندان میں ایک سندھی لڑکی بھی آئی اور اسی سے زید بن علی پیدا ہوئے (البلاذری: انساب، مخطوطہ، ۱: ۳۴)۔

ان کے ذہانت آمیز فتوے اور فیصلے رسول اللہؐ کی بھی تعریف حاصل کر چکے تھے اور خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کی بھی (الوکیع: اخبار القضاۃ)، خود ان کے زمانہ خلافت میں بھی اس کی دلچسپ مثالیں ملتی ہیں۔

انہیں حدیث نبوی سے بڑی واقفیت تھی۔ ان کی روایتیں یکجا بھی مل سکتی ہیں (مثلاً احمد بن حنبل: مسند؛ الطبرانی: المعجم الکبیر؛ الحاکم: المستدرک وغیرہ)۔ انہوں نے حدیثیں لکھائی بھی تھیں۔ ایک دن مسجد کوفہ میں کہا: کون ہے جو میرا علم ایک درہم میں حاصل کرنا چاہتا ہے؟ الحارث الاعور دوڑ کر بازار گیا اور ایک درہم کا کاغذ خرید لایا اور اس نے بہت سی چیزیں (علماً کثیراً) لکھیں (ابن سعد، ۶: ۱۶)۔ حجر بن عدی کے پاس بھی حضرت علیؓ کو لکھائی ہوئی چیزوں کا ایک پورا رسالہ (صحیفہ) تھا (ابن سعد، ۶: ۱۵۴)۔ ان کے پاس چونکہ رسول اکرمؐ کی ذاتی تلوار آ گئی تھی، اس لیے اس پر جو دستاویزیں رسول اللہؐ نے

لپیٹ رکھی تھی وہ بھی ان کے پاس تھیں اور وہ ان کو پڑھ کر سناتے اور کہا کرتے قرآن مجید اور ان دستاویزوں کے سوا میرے پاس کوئی اور لکھی ہوئی چیز نہیں ہے (البخاری، ۵۸: ۱۰؛ ۹۶: ۹ وغیرہ)۔ ایسا معلوم ہوتا کہ ان میں شہری مملکت مدینہ کا دستور، اور تخطیط حدود حرم مدینہ، نیز نصاب زکوۃ کی تفصیلیں شامل تھیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

عمامہ : پگڑی، دستار، مشرق کے اسلامی ممالک میں مردوں کے سر کا لباس جس میں بالعموم ایک ٹوپی ہوتی ہے اور اس کے گرد کچھ کپڑا لپٹا ہوتا ہے۔

عرب میں زمانہ جاہلیت کے بدویوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عمامہ پہنا کرتے تھے اور یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ پگڑی کا کلاہ تو ایرانی ہے اور جو کپڑا اس کے گرد باندھا جاتا ہے، عمامہ کا خالص عربی جز ہے۔

اسلام میں آگے چل کر عمامہ کی سہ گونہ اہمیت ہو گئی، یعنی وہ عربوں کا قومی لباس، مسلمانوں کا مذہبی لباس اور شہری ملازمین کا (جن کے وظائف بعد میں مذہبی اور انتظامی عہدوں یعنی وظائف دینیہ و دیوانیہ میں تقسیم ہو گئے) پیشہ ورانہ لباس تھا، برعکس فوجی ملازمین کے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عمامے کی بابت حدیث کے ذریعے کئی تفصیلات ہم تک پہنچی ہیں، ایک حدیث میں مجملاً" بیان کیا گیا ہے، عمامہ "مومن کی شان اور عرب کی قوت" ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بالخصوص پگڑی والے (صاحب العمامۃ) تھے۔ اس ضمن میں صرف ایک حدیث ہے، یعنی: محرم (احرام باندھنے والے) کو عمامہ یا سراویل وغیرہ پہننے کی اجازت نہیں ہے (دیکھیے البخاری، باب العمائم، اللباس، باب ۱۰)۔ ایک حدیث میں ہے کہ "پگڑیاں عربوں کے تاج ہیں (اَلْعَمَائِمُ تِیجَانُ الْعَرَبِ) جس کی مختلف تاویلیں بیان کی جاتی ہیں، یعنی یا تو یہ کہ عمامے عربوں میں ایسے ہی نایاب ہیں جیسے دوسری اقوام میں تاج کیوں کہ بدوی زیادہ تر ٹوپیاں پہنتے ہیں یا سر کا کوئی لباس بھی نہیں پہنتے یا یہ کہ عرب عمامے اس طرح پہنتے ہیں جیسے ایرانی تاج، گویا عمامہ عربوں کا قومی نشان ہے، جیسا کہ تاج ایرانیوں کا۔ اسی طرح کی ایک اور حدیث کا مضمون یہ ہے "عمامے پہنا کرو تاکہ قدیم تر قوموں سے مختلف نظر آؤ"۔

ان سے بھی زیادہ کثیر التعداد ایسی احادیث ہیں، جو عمامے کو مسلمانوں کا نشان قرار دیتی ہیں تاکہ وہ کفار کے مقابلے میں پہچانے جاسکیں۔ مثلاً عمامے اسلام کی علامت ہیں (سیما الاسلام)، عمامہ مومنین اور مشرکین میں حد فاصل قائم کرتا ہے۔ ہمارے اور مشرکوں کے درمیان علامت امتیاز عمامہ ہے۔ جو ٹوپی پر باندھا جاتا ہے یا یہ پیش گوئی کہ میری امت میں اس وقت تک زوال نہ آئے گا جب تک وہ ٹوپی یا کلاہ پر عمامہ پہنتے رہیں گے۔ اس طرح عمامہ پہننے سے مراد اسلام اختیار کرنا ہے، تاہم یہ نوبت کبھی نہیں آئی کہ عمامے کا پہننا فرض قرار دے دیا جائے، پھر بھی اسے مستحب، سنت یا مندوب ضرور سمجھا جاتا ہے اور عام ہدایت یہ ہے کہ عمامے پہن کر اپنی شان حلم بڑھاؤ (اِعْتَمُّوا تَزْدَادُوا حِلْمًا)۔

نماز کے لیے مسجد میں جانے یا مزارات پر جانے کے وقت عمامہ پہننے کی خاص ہدایت ہے اور کہا جاتا ہے عمامہ کے ساتھ ادا کی گئی نماز ہو ایسی ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بغیر عمامے کے پڑھی جائیں، خدا اور اس کے فرشتے اس شخص پر اپنی برکت بھیجتے ہیں جو جمعے کے روز عمامہ پہنے۔ سخت گرمی کے وقت اور نماز کے بعد عمامہ اتارنے کی اجازت ہے، لیکن نماز کی حالت میں ایسا نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے برعکس عمامہ نہ ہونے کی صورت میں نماز سے غیر حاضری کا کوئی جواز نہیں۔ دوسرے اوقات میں بھی سخت گرمی کی حالت یا گھر میں یا غسل کے وقت عمامہ اتارا جا سکتا ہے اور عام دستور بھی یہی تھا کہ عرب "ثریا کے اوج" یعنی سخت گرمی کے آغاز تک پہنا کرتے تھے، بعد کے زمانے میں بھی عمامے نے اشاعت اسلام کے سلسلے میں مثلاً" سوڈان میں بڑا کام کیا ہے (دیکھیے A. Brass، در *Isl*، ۱۰: ۲۲، ۳۰، ۳۳ ببعد؛ *MSOS As*، ۶: ۱۹۱ ببعد)۔

برصغیر پاکستان و ہند میں عمامے کی مختلف شکلوں، ان کے ارتقا اور ان کے رواج کے لیے رک بہ لباس (در آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ : عربی تصانیف جن میں خاص طور پر عمامے کا ذکر ہے: (۱) ابو عبداللہ محمد بن وضاح الاندلسی المالکی: کتاب فضل لباس العمائم، بقی بن مخلد (م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) کا ہمعصر، *G.A.L.*، ۱: ۱۴۴؛ (۲) ناصر الدین محمد بن ابی بکر علی بن ابی شریف المقدسی الشافعی (م ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء): صوب الغمامہ فی ارسال طرف العمامہ، *G.A.L.*، ۲:

۹۸، مخطوطہ برلن، عدد ۵۴۵۳؛ (۳) جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ / ۱۵۰۵ء): الاحادیث الحسان فی ماورد فی الطیلسان، یا فی فضل الطیلسان دیکھیے G.A.L. ۲: ۱۴۳؛ (۴) وہی مصنف: طی اللسان عن ذم الطیلسان؛ (۵) محمد بن یحیٰی البخاری (م ۹۳۴ھ / ۱۵۲۷ء): رسالہ فی فضیلۃ العمامہ و سنتہا، مخطوطہ برلن، عدد ۵۴۵۹؛ (۶) علوان الحموی (م ۹۳۶ھ / ۱۵۳۰ء): منظومہ فی الکلام علی العمامہ، G.A.L. ۲: ۳۳۳؛ (۸) شہاب الدین احمد بن حجر الہیتمی المکی (م ۹۷۳ھ / ۱۵۶۵ء): کتاب در الغمامہ فی در الطیلسان والعذبۃ العمامہ، G.A.L. ۲: ۳۸۸.

○

عمرؓ بن الخطابؓ: حضرت عمرؓ بن الخطاب بن نفیل بن عبدالعزی بن ریاح بن عبداللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب، خلیفہ ثانی؛ مکہ مکرمہ کے قبیلہ قریش کی شاخ بنو عدی کی نسبت سے عدوی، مگر ماں، حنتمہ بنت ہاشم بن المغیرہ بن عبداللہ بن عمر کی نسبت سے مخزومی۔ ان کی ولادت حرب فجار اعظم سے چار سال پہلے ہوئی اور ذوالحجہ سنہ ۶ نبوی، یعنی ۷ قبل ہجرت میں چھبیس ستائیس سال کی عمر میں اسلام قبول کیا۔ اپنی بیٹی ام المومنین حضرت حفصہؓ سے منسوب ہو کر ابو حفص کنیت اختیار کی، وفات یکم محرم سنہ ۲۴ھ کو ہوئی، اگرچہ دو ایک دن پہلے کی بھی روایتیں ہیں۔

وہ گورے، بہت اونچے اور لحیم و شحیم آدمی تھے۔ بائیں ہاتھ سے بھی دائیں ہاتھ ہی کی طرح کام کر سکتے تھے۔ دوڑتے گھوڑے پر اچک کر بیٹھ سکتے تھے۔ ابن سعد (۳: ۲۳۵) کے مطابق زمانۂ جاہلیت میں عکاظ کے میلے میں دنگل میں کشتی بھی لڑا کرتے تھے۔ ابن عبد ربہ (العقد الفرید) نے شہری مملکت مکہ کی دس موروثی وزارتوں میں سے ایک، سفارت و مفاخرت پر ان کا نام لکھا ہے۔ کسی دوسرے قبیلے سے امن یا جنگ میں گفت و شنید کرنی ہوتی تو شہر کی طرف سے یہی جاتے اور کسی قبیلے سے باہمی فخر و فضیلت کی بحث چھڑتی تو بھی انہیں کو بھیجا جاتا۔ بعد میں مدینے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسلامی مملکت قائم فرمائی تو اسی خدمت پر بحال رہے۔ المسعودی (مروج الذہب) کے مطابق جاہلیت میں عراق و شام وغیرہ کے بکثرت سفر کیے اور وہاں کے نیز عرب کے حکمرانوں سے بھی ملاقاتیں کی تھیں۔ رفتہ رفتہ ان کے ہاں نو لڑکے اور چار لڑکیاں پیدا ہوئیں (ابن سعد)، جن میں حضرت عبداللہؓ سب سے ممتاز اور بڑے عالم و فاضل اور متقی گزرے ہیں۔

عہد نبوی: شروع میں اسلام کے مخالف تھے اور مسلمان ہونے والوں خاص کر اپنے قبیلے کے نو مسلموں کی ایذا کے درپے رہا کرتے تھے۔ خود ان کے اسلام لانے کے متعلق ابن ہشام (ص ۲۵۵ بعد) نے دو مختلف روایتیں درج کی ہیں: ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کے ارادے سے نکلے تھے کہ راہ میں ایک رشتہ دار نے کہا: پہلے اپنے گھر یعنی بہن بہنوئی کی خبر لو۔ وہاں کچھ تکرار کے بعد قرآن کے کچھ اجزا دیکھے اور پڑھ کر مسلمان ہوگئے۔ دوسرا بیان یہ ہے کہ ایک دن چھپ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز میں تلاوت قرآن سنی اور اس سے متاثر ہوئے۔ متعلقہ سورت کے متعلق بھی اختلاف ہے (السہیلی، ۱/۲۱۶ تا ۲۱۹)، مگر سب ہی اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن پڑھ کر یا سن کر اسلام کی توفیق پائی اور یہ چیز ساری عمر ان میں دیکھی جاتی رہی کہ انتہائی خفگی کے وقت بھی کوئی قرآنی آیتیں پڑھ دیتا تو غصہ فوراً فرو ہو جاتا اور سکون سے باتیں کرنے لگتے۔ ابن سعد کے مطابق پینتالیس مرد اور گیارہ عورتوں کے بعد یہ مسلمان ہوئے۔

ان کی بیوی مسلمان نہ ہوئی تو قرآنی حکم کے مطابق اس کو طلاق دے دی ہجرت کے بعد کی مواخات میں عتبان بن مالک انصاری کے بھائی بنے (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۷۹) اور انہی کے ساتھ مضافات میں مقیم ہوئے۔ ایک دن یہ مدینے آکر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں موجود رہتے اور وہ بھائی باغبانی کرتے، دوسرے دن یہ باغبانی کرتے اور بھائی مدینے آتا اور رات کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں کی خبروں سے ان کو آگاہ کرتا، مگر جلد ہی انہوں نے اپنا الگ گھر بنا لیا جس کی زمین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں دے دی تھی (ابن سعد)۔

ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں زکوۃ کا محصل مقرر فرمایا۔ یہ غالباً ۱۰ھ کا واقعہ ہے کیونکہ لکھا ہے کہ انہوں نے حضرت عباسؓ سے بھی زکوۃ مانگی، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اطلاع ہونے پر بتایا کہ حضرت عباسؓ نے ایک سال قبل (غالباً جنگ تبوک کی تیاری کے لیے) زکوۃ پیشگی دے دی تھی (البلاذری: انساب الاشراف، مخطوطہ استانبول، ۱: ۵۲۹)۔

استانبول کے ترکی اسلامی آثار کے میوزیم میں قلمی قرآن کا

ایک ورق محفوظ ہے جو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے۔

خلافت صدیقی میں فتنہ ارتداد کے زمانے میں حضرت عمرؓ نے محض زکوٰۃ سے انکار کرنے والوں سے فی الوقت جنگ نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا' مگر حضرت ابوبکرؓ کے دلائل سن کر وہ ان کی رائے سے متفق ہو گئے۔

مسلیمہ کذاب [رک بآں] کے خلاف جنگ میں بکثرت مسلمان شہید ہوئے جن میں قرآن کے بہترین قاری اور حافظ بھی تھے۔ اس پر حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کو بین الدفتین جمع کرنے کا مشورہ دیا حضرت ابوبکرؓ ہچکچائے مگر پھر مطمئن ہو گئے اور کاتب وحی حضرت زیدؓ بن ثابت اور ان کے رفقا کو اس کی تکمیل کا حکم دیا۔ اس طرح اسلام کا یہ بڑا کارنامہ انجام پایا۔

خلافت صدیقیؓ میں حضرت عمرؓ مدینے کے قاضی بنے' مگر لوگوں کے اخلاق اتنے اچھے تھے کہ مہینے گزر جاتے اور ایک مقدمہ بھی نہ آتا (ابن عبدالبرؒ: الاستیعاب؛ الطبری: تاریخ؛ المسعودی: تاریخ)۔ وہ حضرت ابوبکرؓ کے دست راست اور مشیر خاص تھے۔ کبھی اختلاف رائے ہو جاتا تو باہم ایک دوسرے کی اتنی عزت کرتے تھے کہ اسے نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بستر مرگ پر بلا تامل ان کو اپنا جانشین مقرر کر دیا' چنانچہ حضرت عثمانؓ کو بلا کر ایک وصیت نامہ املا کرایا۔ جس میں حضرت عمر کی جانشینی کا ذکر تھا۔

حضرت عمرؓ نے دستوری نہج میں کوئی تبدیلی نہ کی' البتہ حسب ضرورت عمومی مشاورت کے بعد اسے مکمل کرتے رہے۔ اس وقت اندرونی خلفشار (فتنہ ارتداد اور انکار زکوٰۃ) ختم ہو چکا تھا اور دونوں ہمسایہ عظیم سلطنتوں یعنی ایران اور بوزنطیہ (روم) سے مسلمان بیک وقت برسرپیکار تھے۔ ابتدائی فتوحات سے اہل اسلام کے حوصلے بھی بڑھ گئے تھے۔ حضرت عمرؓ نے دونوں محاذوں کے سپہ سالار تو فوراً بدل دیے' لیکن جنگ جاری رکھنے کے سوا کوئی چارہ نہ پایا اور دنیا نے ششدر ہو کر دیکھا کہ جلد ہی ایک طرف عراق' ایران' ترکستان' افغانستان اور مغربی ہندوستان (مغربی پاکستان تک) اور دوسری طرف شام' اناطولی' آرمینیا' مصر اور لیبیا تک اسلامی مملکت کی حدیں پھیل گئیں۔ ان کا طرز عمل ایسا تھا کہ ان ممالک کے حکمرانوں کو تو نہیں' لیکن رعایا کو اسلامی فتوحات ظلم و ستم سے خلاصی اور نجات معلوم ہوئیں اور صدیوں تک انہیں بغاوت کا خیال تک نہ آیا۔ شروع میں تو حضرت عمرؓ جنگ کو طول دینے سے ہچکچاتے تھے' لیکن جب دیکھا کہ یزد گرد (آخری ایرانی حکمران) اسے کمزوری پر محمول کر کے مشکلیں پیدا کر رہا ہے تو امن قائم کرنے کے لئے دفاعی نوعیت کے علاقے فتح کرنے کا حکم دیا' خاص کر سنہ ۱۸ھ میں (ابن کثیر: البدایہ' ۷: ۸۸)۔ وہ کہا کرتے تھے: "کاش میرے اور خراسان کے بیچ میں ایک آگ کا سمندر حائل ہوتا" (البدایہ' ۷: ۱۲۲)۔ بہرحال دریائے جیحون کو عبور کر کے ماوراء النہر میں داخل ہونے سے روک دیا (حوالہ مذکور)۔ وہ مفتوحہ علاقوں کا استحکام چاہتے تھے اور دریائے جیحون ایک اچھی سرحد تھی۔

حضرت عمرؓ کی اسلامی تربیت اتنی مکمل تھی کہ انہوں نے اپنے دور حکومت میں نسلی و قبائلی تعصبات کو نہیں ابھرنے دیا۔ ان کے فیصلے حق و صداقت اور حقیقت شناسی پر مبنی ہوتے تھے۔ انہوں نے عراق میں حضرت مثنی شیبانیؓ اور شام میں حضرت خالدؓ بن ولید جیسے ہر دلعزیز سپہ سالاروں کو اپنی خلافت کے ابتدائی دنوں میں ہی معزول کر کے معمولی سپاہی بنا دیا۔

مفتوحہ اراضی پر مملکت کا مسئلہ: ابتدائی فتوحات ہی کے بعد جب یہ محسوس ہو گیا کہ اب مسلمانوں کو عرب واپس جانے کی ضرورت نہیں تو ایک بہت نازک مسئلہ پیش آیا: قرآن مجید نے مال غنیمت کے متعلق حکم دیا ہے کہ ایک "خمس حکومت اور چار خمس فاتح فوجی دستے کو دیا جائے (۸ [الانفال]: ۴۱)۔ مال منقولہ کی حد تک اس میں کوئی دشواری نہ تھی' لیکن مفتوحہ اراضی کا معاملہ دوسرا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اپنی فراست اور دانائی سے محسوس کیا کہ اگر اسلامی فوج کے سپاہیوں کو ہزاروں لاکھوں مربع میل کا علاقے دے دیا گیا تو ایک طرف تو دولت گنتی کے چند لوگوں کے ہاتھوں میں محصور ہو جائے گی جو قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۷) کے فرمان کے خلاف ہے' دوسرے حکومت کی ضرورتیں صرف ۱/۵ علاقے اور مسلمانوں کی زکوٰۃ سے پوری نہ ہو سکیں گی۔ اس بارے میں بعض صحابہ کرامؓ میں بھی اختلاف رائے تھا اور مہینہ بھر بحث ہوتی رہی۔ آخر حضرت عمرؓ نے قرآن مجید (۵۹ [الحشر]: ۷ تا ۱۰) سے استدلال کیا کہ مفتوحہ اراضی صرف موجودہ لوگوں کے لیے نہیں بلکہ ان کے لیے بھی ہیں جو ان کے بعد ہوں گے۔ اور یہ قیامت تک آنے والوں پر حاوی ہے' اس لیے ساری زمینیں وقف ہو کر حکومت کے ہاتھ میں رہیں۔ اب کسی

کو اختلاف نہ رہا اور مجمع عام کے اس اجماعی فیصلے سے تمام اسلامی سپہ سالاروں کو اطلاع دے دی گئی (الوثائق السیاسیہ، عدد ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۱۵ ج - د)- حضرت عمرؓ کی فراست نے اسلام اور قرآن مجید کو قابل عمل چیز ثابت کر دیا، محکوم و مظلوم ہونے کے زمانے ہی میں نہیں بلکہ غالب اور تین براعظموں پر حکمرانی کے زمانے میں بھی۔

دولت کی اس ریل پیل کے زمانے میں اگر حضرت عمرؓ کی جگہ کوئی دنیا دار حکمران ہوتا تو دولت عرب اصول و اخلاق بھی کھو دیتے اور جلدی ہی دنیا سے غائب ہو جاتے اور ان کے ساتھ ان کا دین بھی۔ حضرت عمرؓ نہ اپنی ذات پر اسراف کرتے تھے اور نہ سرکاری مال کا ایک حبہ بھی ناجائز ضائع ہونے دیتے۔ انہوں نے عورتوں کا مہر کم از کم رکھنے کا پرزور مشورہ دیا (ابن عبدالبرؒ: جامع بیان العلم، ۱: ۱۳۱)، جس کی مصلحت اب ہمیں نظر آتی ہے۔ عاملوں (گورنروں) پر انتہائی شدید نگرانی رکھتے، تقرر کے وقت ان کی دولت کی مقدار معلوم کرتے، پھر وقتاً فوقتاً جانچ پڑتال کراتے اور اگر مشتبہ زیادتی نظر آتی تو نہ صرف معزول کرتے بلکہ نصف جائیداد بھی ضبط کر لیتے (ابن سعد، ۲۰۳)- تقرر نامے میں صراحت سے شرط ہوتی کہ وہ شاندار ترکی گھوڑے (برذون) پر نہ بیٹھے، چھنے ہوے آٹے کی روٹی نہ کھائے، باریک اور ملائم لباس نہ پہنے (چہ جائیکہ ریشمی حرام لباس پہن سکے)، دروازے کو بند کر کے چوکیدار نہ رکھے، بلکہ ہر شخص ہر وقت اس سے ملاقات کر سکے (الذہبی: تاریخ الاسلام، ۲: ۵۲)- چنانچہ ان اصولوں کی خلاف ورزی پر انہوں نے کئی گورنروں کو نہ صرف معزول کیا، بلکہ انہیں حسب موقع سزائیں بھی دیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرکاری زمینوں، سابق حکمران کی صرف خاص کی جاگیروں اور مفرور یا مقتول زمینداروں کی اراضی ان کے بیگاری کسانوں کو حضرت عمرؓ نے زمین کا مالک بنا دیا اور عثمانؓ بن حنیف کے ہاتھوں پیمائش کرائی تو سواد عراق ہی میں ۳۶ ملین جریب زمین مزروع پائی گئی۔ غیر مسلموں سے معین رقمی خراج پر صلح ہوئی تھی۔ اس کی وصولی کے لیے غیر مسلموں ہی کو عریف (= ماہرین) مقرر کیا گیا۔ کسی کے لاوارث مرنے پر اس کی زمین اس کے اہل ملت ہی خریدنے میں ترجیح پاتے۔ اس طرح چھوٹی اور مفلس ملتوں کے مفاد کی حفاظت کی جاتی۔

مسلمانوں پر فوجی خدمت واجب تھی۔ غیر مسلم رعایا کو اس سے روکا تو نہ جاتا تھا، لیکن مجبور بھی نہیں کیا جاتا تھا۔ مسلمانوں کی سرفروشی کے زمانے میں یہ غیر مسلم رعیت اطمینان سے کمائی میں مشغول رہتی۔ فوجی مصارف میں ان کا حصہ لینا معقول تھا۔ یہی جزیہ ہے۔ عہد نبویؐ کی محدود مثالوں میں ہر غیر مسلم پر یکساں جزیہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کے تین مدارج مقرر کیے: غریب، متوسط اور مالدار۔ اس کی سالانہ مقدار شاید ایک خاندان کی ایک دن کی غذا کے مصارف کے مساوی کہی جا سکتی ہے۔ اس سے عورتوں، نابالغوں، بوڑھوں، اپاہجوں، راہبوں، نیز ہر اس غیر مسلم شخص کو مستثنیٰ کر دیا گیا جو کسی سال ایک مہم میں فوجی خدمت انجام دے۔

مالگزاری اور جزیہ کے حساب مقامی زبانوں میں لکھ کر غیر مسلم عریف مدینہ منورہ بھیجتے۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ نے شام کے والی کو لکھا: یعنی ہمارے پاس ایک رومی (یعنی یونانی) کو بھیجو، جو ہمارے ٹیکسوں کا حساب ٹھیک رکھ سکے۔ ہر سال ٹیکس کی وصولی کے بعد ہر صوبے سے وہاں کے ٹیکس دہندوں کا ایک وفد مدینے بلایا جاتا اور اس کا اطمینان کیا جاتا کہ وصولیوں میں ظلم نہیں ہوا ہے۔

چنگی غیر مسلم اجنبیوں پر دس فی صد تھی، لیکن ایک بڑا اصول یہ بھی تھا کہ ہر شخص سے وہی برتاؤ کیا جائے جیسا اس کے ملک میں مسلمانوں سے ہوتا ہو، جیسا کہ منبج کے افسر چنگی کو انہوں نے ہدایت بھیجی (ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق، ص ۷۸)۔

ان کا برتاؤ غیر مسلموں سے عدل و احسان کا تھا۔ ان کے زمانے کے ایک نسطوری عیسائی کا خط محفوظ ہے، جس نے اپنے ایک دوست کو لکھا: "یہ طائی (یعنی عرب)، جن کو اللہ نے آج کل حکومت دی ہے، ہمارے بھی مالک (حاکم) بن گئے ہیں، لیکن وہ عیسائی مذہب سے جنگ نہیں کرتے، بلکہ وہ ہمارے ایمان کی حفاظت کرتے (اور ہمیں دوسرے فرقوں کی ایذا رسانی سے بچاتے) ہیں، ہمارے پادریوں اور مقدس لوگوں کا احترام کرتے ہیں اور ہمارے گرجاؤں اور راہب خانوں کو عطیے دیتے ہیں" (De Goeje: *Bibl. Or.* ۳/ ۲: *Assemani*، ص xcvi)۔

عہد صدیقیؓ و فاروقیؓ میں جو برق آسا فتوحات ہوئیں ان کے باعث سب اہم مقاموں پر مسلمانوں کی چھاؤنیاں (جند) بسائی گئیں، تاکہ ایک مقام کی ضرورت کے لیے دوسرے دور دراز مقام سے فوج بھیجنے کی ضرورت نہ رہے۔

والی (گورنر) مسلمان ہوتا اور مرکز سے بھیجا جاتا اور اسے حق ہوتا کہ صوبہ کے اضلاع اور شہروں میں خود ہی افسر نامزد کرے۔ مسلمان اور غیر مسلم سب ہی اس کی طرف رجوع کرتے، مگر حکومت کے فرائض محدود تھے۔ بیرونی دفاع اور اندرونی امن، بازار میں احتساب، تاکہ تاجر علانیہ بددیانتی نہ کر پائیں، پلوں، نہروں اور مماثل تعمیرات کا کام ساری رعایا کے لیے تھا، تعلیم بھی زیادہ تر اہل علم کا نجی کام تھا، حکومت قرآن کی تدریس کا البتہ مسلمانوں کے لیے، انتظام کرتی تھی۔ ٹیکس کی وصولی کا انتظام بھی مرکز گریز تھا۔ مسلمانوں سے ہر قسم کے ٹیکس (زکوۃ الاموال، زکوۃ التجارۃ، زکوۃ المواشی، زکوۃ المعادن اور زکوۃ الارض وغیرہ جس کو جزیۃ الاموال، جزیہ الارض وغیرہ بھی بطور مترادف کہا جاتا) حکومت براہ راست وصول کرتی، لیکن غیر مسلموں کے لوگ اپنے عریف خود ہی حسب معاہدہ منتخب کرتے اور حکومت ان عریفوں سے حساب لیتی۔ جزیہ بھی اسی طرح وصول کیا جاتا۔

جہاں تک مقدموں اور جھگڑوں کا تعلق ہے، مرکزی اور مشترکہ عدالتوں کی جگہ قوم وار عدالتیں قائم کی گئیں۔ مسلمانوں کے قاضی عہد نبویؐ کی طرح حکومت مامور کرتی اور غیر مسلموں کی حد تک ہر قوم ہی نہیں، بلکہ ہر فرقہ کی عدالت الگ تھی اور اس فرقہ کے مذہبی رہنما (پادری، حاخام وغیرہ) ہی افسر عدالت ہوتے اور اپنا دینی یا ملی قانون ہی نافذ کرتے، اسلامی قانون نہیں۔ اس تکثیر محاکم کی مصلحت یہ تھی کہ اگر اسلامی قانون سب پر نافذ کیا جاتا تو غیر مسلموں کی رنجش کا باعث ہوتا، یوں بھی مسلمانوں میں مقامی قانون اور مقامی زبانوں کے جاننے والے کوئی نہ تھے۔ ایک ہی حاکم ہونے کی صورت میں اسلامی قانون کے روز افزوں بیرونی قانونوں سے متاثر ہونے کا خطرہ تھا۔ غالبًا ایک فریق مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہوتا تو صرف ایسا مخلوط مقدمہ لازمی طور پر قاضی کے پاس آتا اور اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ پاتا۔

عام انتظامات میں ان کی اولیت یہ تھی کہ سرکاری مراسلوں کو بند کر کے اس پر (لاکھ کی طرح کی) مٹی لگا کر اس پر سرکاری مہر لگاتے (طبری: تاریخ، ص ۲۷۴۹؛ ابن رستہ: جغرافیہ، ص ۱۹۲)۔

ہجری تقویم بھی انہیں نے سنہ ۱۶ھ سے شروع کی۔ کائتانی L.Caetani کو حیرت ہے کہ عیسوی تقویم حضرت عیسیٰؑ کے سات آٹھ سو سال بعد شارلمان کے زمانے میں رائج ہو سکی، مگر مسلمانوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے پانچ ہی سال بعد یہ کام کر لیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے: محمد حمید اللہ: The Nasi and the Hijri Calender، در Islamic Review، لندن (ووکنگ)، ج ۵۷، فروری ۱۹۶۹ء)۔ خلاصہ یہ کہ سنہ ہجری کا رواج تو عہد نبویؐ ہی سے ہو گیا تھا، لیکن (البیہقی: دلائل النبوۃ کی تصریح کے مطابق) اس میں یکسانی نہ تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان تمام باتوں کی اصلاح کی گئی۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں سکہ سازی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لی۔ عموماً پرانے غیر مسلم سکہ ساز ہی ملازمت میں برقرار رکھے گئے۔ حکومت بھی سکے ڈھالتی اور رعایا کو بھی حق تھا کہ سونا چاندی لا کر اور اجرت (= سکہ سازی) ادا کر کے دارالضرب میں سکے ڈھلوا لیتی۔ یہ سکے ایران میں چاندی کے (درہم) ہوتے اور شام و مصر میں سونے کے (دینار)۔ حضرت عمرؓ کے زمانے کے کچھ سکے اب تک باقی ہیں اور مغربی عجائب خانوں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

مصر کی فتح کے بعد پرانے نظام مال گزاری کو جو ظالمانہ تھا بدل دیا گیا اور بکثرت محصول برخاست کر دیے گئے (جیسا کہ ابن تغری بردی کی دستاویزوں کی اساس پر ڈینیٹ DENNET: Conversion and Poll Tax) نے تفصیل سے لکھا ہے۔

حکومت نے مسلمانوں کی تعلیم کا جو بندوبست کیا تھا وہ زیادہ تر تفسیر، حدیث، فقہ اور سیرت النبیؐ پر مشتمل تھا۔ قرآن پڑھنے کی تشویق کے لیے حضرت عمرؓ نے طلبہ کے لیے وظیفے مقرر کیے (الوثائق السیاسیہ، عدد ۳۶۸/و۔ ز۔ ح)۔ مدرسے الگ نہ تھے، تعلیم عموماً مسجدوں ہی میں ہوتی تھی۔ جب کوفہ بسا کر وہاں چھاؤنی قائم ہوئی تو گورنر کے دارالامارۃ کے سامنے جامع مسجد بھی بنی۔ اس میں تعلیم دینے کے لیے حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابی کو بھیجا (تقرر نامہ: الوثائق السیاسیہ، ۳۴۴/ الف)۔ ابن الجوزی (منتظم، ۴: ۳۲۶) نے لکھا ہے کہ ایک استاد کافی نہ تھا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں کوفہ کی جامع مسجد میں صرف فقہ ہی کی تعلیم کے ایک سو حلقے ایک سو اساتذہ کے ارد گرد ہوتے تھے۔ النووی (تہذیب الاسماء، ص ۴۲۶، ۴۲۷) کے مطابق حضرت عقیلؓ بن ابی

طالب مسجد نبویؐ میں انساب اور ایام العرب کا درس دیتے تھے۔ حضرت عمرؓ عربی کی صرفی نحوی غلطی (لحن) کو بہت ناپسند کرتے تھے (ابن سعد' ۳/۱: ۲۰۴)' انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو بھی ٹوکا کہ قرآن مجید ہذلی لہجہ میں نہیں بلکہ فصیح قریشی لہجے میں پڑھیں (ازالہ الخفاء' ۱: ۱۹۷)۔ جاہلیت کی عربی شاعری کے مطالعہ کی وہ بڑی حوصلہ افزائی کرتے تھے تاکہ قرآن مجید کا صحیح مفہوم سمجھا جا سکے۔ وہ خود بھی شاعر تھے (ابن سعد' ۳/۱: ۳۲۳)۔ فصیح زبان کو مروج اور مستحکم کرنے کے لیے انہوں نے ابوالاسود الدؤلی کو عربی صرف و نحو مدون کرنے کا حکم دیا (ازالۃ الخفا' ۱: ۱۸۹)۔

وہ طبابت کی خاص سرپرستی کرتے تھے اور ہر فوجی دستے میں ترجمان کی طرح طبیب بھی بھجواتے (الوثائق السیاسۃ' عدد ۳۰۷ از الطبری)۔ گھوڑوں کی افزائش نسل کی بھی خاص حوصلہ افزائی کرتے تھے (الوثائق' عدد ۳۴۱- ۳۴۲)۔

حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں وقتاً فوقتاً بازار کا دورہ کرتے اور شہر اور مضافات کا اکثر رات کو گشت لگاتے اور فوری ضرورتیں پوری کرتے۔ ایک دن ایک نو وارد ناواقف غریب مسافر کی بیوی کی زچگی دیکھی۔ بھاگے ہوئے سرکاری اسٹور پر آئے اور غلہ لے جا کر خود پکا کر اسے کھلایا اور اپنی بیوی کو بھی ساتھ لے گئے کہ زچہ کو مدد دے جب اس نے اندر سے پکارا: امیرالمومنین! اپنے دوست کو بیٹا ہونے کی خوش خبری دو تو اس وقت مسافر کو معلوم ہوا کہ یہ کون شخص ہے۔

وہ ہر نماز کے بعد کچھ دیر مسجد میں بیٹھے رہتے اور ہر شخص ان سے گفتگو اور فریاد کر سکتا۔ وہ اپنے آپ کو ہر فرد کے سامنے جوابدہ سمجھتے اور ہر شخص ان پر اعتراض یا سوال کر سکتا۔

رعایا پروری کے لیے جہاں وہ کاروانی راستوں میں سرکاری اسٹور جابجا رکھواتے تاکہ مسافروں کو بروقت مدد ملے (ابن سعد' ۳/۱: ۲۰۳)' وہیں وہ جانوروں کو بھی نہ بھولتے: "نہ ان کے منہ پر مارو' نہ ان پر طاقت سے زیادہ بوجھ لادو۔" انہوں نے جانوروں کو خصی کرنے سے بھی منع کر دیا تھا (ازالۃ الخفاء' ۱: ۱۷۳)۔

ذاتی کردار: بڑے انصاف پسند تھے اور اپنی تقصیروں کو برملا قبول کر لیا کرتے تھے' بلکہ ضرورت سے زیادہ ہی۔ ایک دن وہ نہا دھو کر جمعہ کی نماز کے لیے کپڑے پہن کر آ رہے تھے۔ حضرت عباسؓ کے گھر کے پاس سے گزرے تو اس کی اوپر کی منزل کے پرنالے سے ان پر گندہ پانی گرا۔ دفع مضرت عامہ کے اصول پر حضرت عمرؓ نے پرنالہ اکھڑوا دیا' لیکن جب حضرت عباسؓ نے کہا کہ یہ پرنالہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے دست مبارک سے نصب فرمایا تھا تو حضرت عمرؓ نے قسم دی کہ میرے کندھے پر چڑھ کر پرنالہ دوبارہ اس کی جگہ نصب کر دو' (السمہودی: وفاء الوفاء' بیروت ۱۳۹۳' ص ۴۹۰ تا ۴۹۱؛ نیز البلاذری: انساب)۔

مسجد نبویؐ میں لوگ نماز کے بعد یا نماز کے انتظار میں بیٹھ کر نجی گفتگو بھی کر لیا کرتے تھے۔ اس پر سختی سے منع کرنے کے بجائے مسجد سے متصل ایک نشست گاہ بنائی اور کہا کہ گپ شپ اور شعر بازی کرنی ہو تو وہاں جا کر بیٹھو' مسجد کے نمازیوں اور قرآن خوانوں کے لیے باعث حرج نہ ہو (السمہودی' ص ۴۹۷ تا ۴۹۸)۔

عہد نبویؐ کے قانون کی "تبدیلی" کی ایک اور مثال ابوعبیدؒ (کتاب الاموال' عدد ۱۳۹۷' ۱۶۶۰) نے لکھی ہے۔ نبطی' جو شمالی عرب میں عراق اور شام کے مابین بستے تھے' غلہ اور زیتون کا تیل کاروانوں میں مدینے لایا کرتے تھے۔ مدینے میں گرانی بڑھی تو انہوں نے ان پر محصول در آمد (چنگی) کو آدھا' یعنی بجائے دس فی صد کے صرف پانچ فی صد کر دیا' ورنہ وہ غلے پر دس فی صد چنگی لیتے تھے۔

اسلامی قانون کا ارتقا عہد نبویؐ کے بعد' فتووں سے ہوا۔ فتویٰ دینے کا حق ہر مسلمان عالم کو ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں نہ صرف عدل گستری بلکہ قانون سازی بھی ہمیشہ حکومت سے آزاد رہی۔ مفتیوں کا اختلاف آراء عہد فاروقیؓ میں بھی رہا۔

وصیت' وفات اور جانشینی: ابو لؤلؤ فیروز نامی ایک ایرانی (عیسائی یا مجوسی) غلام مدینے میں رہتا تھا۔ جب کبھی شہر میں کم عمر (ایرانی) غلام بچے دیکھتا تو آکر ان کا سر ہلاتا اور رو کر کہتا: عربوں نے میرا جگر کھا ڈالا ہے (ابن سعد' ۳/۱: ۲۵۱)۔ وہ کاریگر اور بڑا دستکار تھا۔ ایک دن اس نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی کہ اس کے مالک نے اس پر جو روزانہ اجرت لگائی ہے وہ بہت سخت ہے۔ کاریگر سے اس کے پیشے کا سن کر فرمایا: یہ تو کچھ گراں نہیں' اس سے تو وعدہ نہ کیا' لیکن بروایت امام بخاریؒ انہوں نے بعد میں اس کے لیے اس کے مالک سے سفارش کی۔ ابو لؤلؤ حضرت عمرؓ کے جواب مطمئن نہ ہوا۔ کچھ تلخ جواب دے کر اپنے بعض دیگر ہم وطنوں (ہرمزان اور جفینہ) کے

پاس پہنچا اور ان لوگوں سے ایک خنجر مستعار لیا۔ اتفاق سے اس کی کانا پھوسی کے وقت ایک مسلمان کا وہاں سے گزر ہوا تو گھبرایا اور بے اختیار وہ خنجر اس کے ہاتھ سے گر گیا۔ مسلمان نے اس وقت اسے کوئی اہمیت نہ دی اور چلا گیا۔ فجر کے وقت جب حضرت عمرؓ مسجد میں امامت کے لیے محراب کی طرف جا رہے تھے تو ابو لؤلؤ نے آ کر انہیں مہلک طور پر زخمی کر دیا، اور جب گرفتار کر لیا گیا تو خودکشی کر لی، چنانچہ حضرت عمرؓ کی شہادت کو بعض جدید مورخین مثلاً محمد حسین ہیکل اور عباس محمود العقاد وغیرہ نے اہل فارس کی سازش قرار دیا ہے۔

زخمی ہونے کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو بلا بھیجا اور وصیت فرمائی کہ غیر مسلم رعیت کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے (البخاری: کتاب الجزیہ، باب ۳)۔ بیت المال کا کچھ قرض تھا، بیٹے کو تاکید کی کہ وہ فوراً ادا کر دیا جائے (ابن سعد، ۳/۱: ۲۶۰)۔

سب سے اہم مسئلہ جانشینی کا تھا۔ اس سلسلے میں انہوں نے کہا کہ عشرہ مبشرہ میں سے جو لوگ زندہ ہیں (اور ایسے سات لوگ تھے، لیکن ان میں سے اپنے رشتہ دار سعید بن زیدؓ کو انتہائی تقویٰ سے خارج کر دیا)، وہ اپنے میں سے ایک کا انتخاب کر لیں، یعنی حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ، سعدؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف۔ چونکہ چھ ارکان میں مساوی آرا کی صورت میں پیچیدگی پڑ سکتی تھی، اس لیے اپنے بیٹے عبداللہؓ بن عمرؓ کو ساتواں رکن اس شرط سے مقرر کیا کہ وہ خود منتخب نہ کیے جائیں اور وہ خود رائے صرف اس وقت دیں جب رائیں برابر بٹ جائیں اور خود بیٹے کو ہدایت کی کہ ایسی صورت میں اپنی فیصلہ کن رائے اس امیدوار کو دینا جس کے لیے عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے رائے دی ہو۔ پھر خود ہی کہا کہ بیٹے کا یہ تقرر اس کے لیے تعزیت کے طور پر ہے۔ چنانچہ اس سات رکنی کمیٹی نے حضرت عثمانؓ بن عفان کا انتخاب کیا۔

انہیں وفات کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پہلو میں حضرت ابوبکرؓ کے پاس دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) حدیث کی ساری کتابیں، الصحاح الستہ نیز حضرت عمرؓ کے اپنی مرویات کے لیے احمد بن حنبل: مسند، الحاکم: المستدرک اور الطبرانی، المعجم الکبیر؛ (۲) تاریخ اسلام اور سیرت النبیؐ کی ساری کتابیں، خاص کر ابن ہشام، الطبری، ابن سعد، المسعودی (مروج الذہب اور التنبیہ والا شراف)، ابن کثیر الذہبی اور ابن الاثیر؛ (۳) سوانح عمری میں البلاذری: انساب الاشراف؛ (۴) السمہودی: وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ، بیروت ۱۳۹۳ھ؛ (۵) القاضی ابوبکر ابن العربی: العواصم من القواصم، مصر، ۱۳۹۰ھ؛ (۶) ابن الجوزی: سیرۃ عمر بن الخطاب؛ (۷) شاہ ولی اللہ دہلوی: ازالۃ الخفا فی خلافۃ الخلفاء (فارسی)، بریلی ۱۲۸۶ھ، دو ضخیم جلدیں؛ (۸) شبلی نعمانی: الفاروق، مطبوعہ دار المصنفین، اعظم گڑھ؛ (۹) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، طبع مصر؛ (۱۰) محمد حمید اللہ: الوثائق السیاسیہ العہد النبوی والخلافۃ الراشدۃ، بار سوم، ۱۹۷۴ء، جس میں کتابیات پر ایک ناتمام مضمون بھی ہے؛ (۱۱) *Encyclopaedia of Islam*، لائیڈن، بار اول، مقالہ Omar از Levi della Vida.

○

عِمْرَان: عبرانی: عمرام، یصہر بن قاہیث بن لاوی کا بیٹا، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے والد، اس نے یوخابد سے شادی کی اور جب عمران کی عمر ۷۰ سال تھی تو یوخابد کے بطن سے حضرت موسیٰؑ پیدا ہوئے۔ عمران نے ۱۳۷ سال کی عمر پائی (ابن الاثیر، ۱: ۱۱۹؛ الثعلبی، ص ۹۹؛ الکسائی، ص ۲۰۱ اور الطبری، ۱: ۴۴۳)۔ یہ بیان بائبل کے بیان سے اس حد تک مختلف ہے کہ کتاب خروج باب ۶، ۲۰ کی رو سے عمرام قہات کا بیٹا اور یصہار کا بھائی تھا اور اس کی کل عمر ۱۳۷ سال تھی۔ عمران مصر کا وزیراعظم مقرر ہوا اور ہر رات اسے فرعون کی خوابگاہ کی نگرانی اور حفاظت کرنا پڑتی تھی (الکسائی، ص ۲۰۱)۔ ایک صبح نجومیوں نے بادشاہ کے روبرو اعلان کیا کہ اس کا آئندہ دشمن کچھ ہی دیر پہلے ماں کے پیٹ میں آ چکا ہے اور اس کا ستارہ طلوع ہو چکا ہے جو نہایت بلند اور روشن ہے۔ فرعون نے مصر کی دائیوں کو حکم دیا کہ وہ گھر گھر پھر کر بنو اسرائیل کی تمام حاملہ عورتوں کو کھوج نکالیں اور ان کے نام درج کریں، مگر ان دائیوں نے عمران کی بیوی کا معائنہ نہ کیا، کیونکہ وہ جانتی تھیں کہ عمران فرعون کے پہلو سے جدا ہی نہیں ہوتا۔ اس طرح حضرت موسیٰؑ یقینی موت سے بچ گئے (دیکھیے الکسائی، محل مذکور)۔ اسی طرح تالمود میں بھی عمران کو مصر کا ممتاز ترین انسان بتایا گیا ہے (سوطا ۱۲، باب ۱۲۰، خروج، ر، ۱: ۱۳)۔

قرآن مجید (۳ [آل عمران]: ۳۵) میں جس عمران کا ذکر آیا ہے

وہ حضرت عیسیٰؑ کے نانا عمران بن ماثان ہیں۔ اسی مناسبت سے حضرت مریمؑ کو سورۂ تحریم میں بنت عمران کہا گیا ہے۔ الثعلبی (ص ۲۲۰) نے خاص طور پر اس کی طرف توجہ دلائی ہے اور لکھا ہے کہ دونوں کے زمانے میں ۱۸۰۰ سال کا وقفہ ہے۔ جبکہ حضرت موسیٰؑ کے والد محترم کا نام صراحت کے ساتھ قرآن مجید یا احادیث مبارکہ میں مذکور نہیں ہے۔ اس کے بجائے صرف اسرائیلیات میں اس کا ذکر آتا ہے۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید از الزمخشری، البیضاوی وغیرہ؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲، ص ۹۱، ۹۲، ۶۶۰؛ (۳) الکسائی: عرائس، ص ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۴) الطبری: تاریخ، ۱: ۴۴۳ تا ۴۴۵؛ (۵) ابن الاثیر، ۱: ۱۱۹، ۱۲۰؛ (۶) WEIL: Bibl Legenden ص ۱۳۱؛ (۷) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۲: ۲۳۷ بعد.

○

عمروؓ بن العاص : (العاصی) السہمی، قریشی النسب اور صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ وہ ۸ھ/۶۲۹-۶۳۰ء میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ اس وقت وہ ضرور ادھیڑ عمر کے ہوں گے، کیونکہ اپنی وفات کے وقت جو تقریباً ۴۳ھ/۶۶۳ء میں ہوئی، ان کی عمر ۹۰ سال سے تجاوز کر گئی تھی۔ وہ اپنے زمانے کے مدبّر سیاست دانوں میں شمار ہوتے تھے۔ مکے والوں میں سے جو لوگ اوروں سے زیادہ صاحب نظر تھے انھوں نے غزوۂ احزاب میں مدینے کا محاصرہ ناکام ہونے کے بعد ہی اسلام کی حقانیت کے بارے میں غور کرنا شروع کر دیا تھا اور اسلام کی صداقت پر انھیں یقین ہو گیا تھا۔ اس لیے خالدؓ بن الولید، عثمانؓ بن طلحہ اور عمروؓ بن العاص جیسے آدمی فتح مکہ سے پہلے ہی اسلام لے آئے۔ بعض اس کے بعد۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زیر ہدایت اپنی خدمات کا آغاز کر دیا۔ چند چھوٹے چھوٹے معرکوں میں بھیجنے کے بعد آپؐ نے حضرت عمروؓ کو عمان روانہ کیا اور وہاں پہنچ کر انھوں نے دو بھائیوں جیفر اور عباد بن جلندیٰ (الازدی) سے جو وہاں کے حاکم تھے سلسلہ گفت و شنید شروع کر دیا، چنانچہ وہ دونوں اسلام میں داخل ہو گئے۔ عمان جانے کے بعد انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دوبارہ دیکھنا نصیب نہ ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد وہ مدینے واپس آ گئے، لیکن انھیں وہاں زیادہ عرصے ٹھیرنا نہ ملا۔ غالباً ۱۲ھ/۶۳۳ء میں حضرت ابوبکرؓ نے انھیں فوج دے کر فلسطین بھیج دیا۔ ہمیں معلوم ہے کہ فتح شام کی کارروائی میں حضرت عمروؓ نے بہت نمایاں حصہ لیا تھا۔ دریاے اردن کے مغرب کے علاقے کی تسخیر بالخصوص انھیں کا کارنامہ تھا اور وہ جنگ اجنادین اور یرموک اور فتح دمشق میں بھی شامل تھے۔

پھر بھی ان کی اصل شہرت فتح مصر کی وجہ سے ہے۔ بعض مآخذ کی رو سے وہ اپنی فوج لے کر اپنی ذمہ داری پر وہاں گئے تھے، انھوں نے حضرت عمرؓ کو اس مہم کی اطلاع دے دی گئی تھی حضرت عمرؓ کی جانب سے بہت جلد ان کے لیے حضرت الزبیرؓ کی قیادت میں کمک بھیجی گئی۔ اس مہم میں ۱۸ھ/۶۴۰ء کے موسم گرما میں یونانیوں کو ہیلیو پولیس (= بعلبک، مدینۃ الشمس) پر شکست ہوئی، ۲۰ھ/۶۴۱ء میں بابل (Babylon) پر عربوں کا قبضہ ہوا، ۲۱ھ/۶۴۲ء میں اسکندریہ ان کے زیر اقتدار آ گیا، لیکن حضرت عمروؓ کا کارنامہ فقط مصر کا فتح کرنا ہی نہیں تھا، انھوں نے اس کے نظام حکومت، محکمہ عدل و انصاف کے نظم و نسق اور ٹیکس (ضرائب) عائد کرنے کے قواعد و ضوابط بھی مقرر کیے، فسطاط کی بنیاد بھی انھیں نے رکھی، جسے بعد میں مصر کہا گیا اور جس کا نام چوتھی صدی ہجری/دسویں عیسوی میں قاہرہ ہو گیا۔

خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے شروع ہی میں حضرت عمروؓ بن العاص کو معزول کر کے عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح کو ان کی جگہ والی مقرر کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمروؓ بن العاص کاروبار حکومت سے کنارہ کش ہو گئے۔ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے لیے فضا مکدر ہو گئی تو اس فتنے کے دوران میں وہ مکہ مکرمہ میں قیام پذیر رہے۔ جب جنگ جمل ختم ہوئی اور میدان خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صرف دو مدمقابل باقی رہ گئے تو صرف اس وقت ہی حضرت عمروؓ بن العاص دوبارہ میدان عمل میں آئے اور انھوں نے کھلم کھلا امیر معاویہؓ کا ساتھ دیا۔ معرکہ صفین میں وہ شامی سوار فوج کے قائد تھے۔ جب حضرت علیؓ کی فتح ہوتی نظر آئی تو انھوں نے یہ کارگر حیلہ نکالا کہ اپنی فوج کے نیزوں پر قرآن کے اوراق بلند کر دیئے۔ یہ تدبیر چل گئی اور لڑائی کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس کے بعد دونوں فریق تحکیم پر متفق ہو گئے اور اس کے لیے دو حکم، حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور عمروؓ بن العاص مقرر ہوئے۔ فیصلے کے لیے مقررہ دن کے آنے سے پہلے حضرت عمروؓ بن العاص نے امیر معاویہؓ کے حق میں یہ اہم اقدام

کیا کہ مصر پر قبضہ کر کے اسے امیر معاویہؓ کے علاقے میں شامل کر دیا۔ حضرت علیؓ کی طرف سے والی مصر اس وقت محمد بن ابی بکر تھے۔ انھوں نے محمد بن ابی بکر کو ۳۸ھ/۶۰۸ء میں شکست دی اور انہیں قتل کر دیا۔

مسئلہ تحکیم میں ان کی تدبیر سے نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے کھڑے ہو کر اعلان کر دیا کہ وہ معاویہؓ اور علیؓ دونوں کو خلافت کے منصب اعلیٰ کے لیے نااہل سمجھتے ہیں، مگر حضرت عمروؓ نے اس سے صرف اس حد تک اتفاق کیا۔ کہ وہ حضرت علیؓ کی معزولی پر متفق ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف کمزور ہو گیا، لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کوئی نقصان نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو محض حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص طلب کرنے کے لیے لڑے تھے۔ حضرت عمروؓ اپنی وفات تک والی مصر رہے۔ ۱۵ رمضان ۴۰ھ/۲۲ جنوری ۶۶۱ء کو وہ محض اتفاق سے زادویہ کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ گئے، جو ان تین خارجیوں میں سے ایک تھا جنھوں نے بقول بعض اپنے مذہبی جنون کی بنا پر حضرت علیؓ، امیر معاویہؓ اور حضرت عمروؓ تینوں رہنماؤں کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اس دن وہ وجہ سے صلوٰۃ الفجر کی امامت کرنے کے لیے نہ آ سکے اور انھوں نے اپنی جگہ خارجہ بن حذافہ کو نماز پڑھانے کے لیے مامور کر دیا۔ اور خارجہ کو مہلک زخم لگا۔ حضرت عمروؓ بن العاص بڑے خوش گفتار مصاحب اور شیریں بیان خطیب، قادر الکلام مدبر، سیاستدان اور سپہ سالار تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم عسکری مہموں میں ان پر اعتماد فرماتے، ان کی قدر کیا کرتے اور ان کے لیے اللہ تعالیٰ سے رحم و کرم کی دعا فرماتے تھے (سیر اعلام النبلاء ۳: ۴۳ و ۴۹)۔ (البدایہ والنہایہ، ۸: ۲۶)۔ ان سے ۳۹ حدیثیں بھی مروی ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۱ بعد؛ (۲) ابن الاثیر: اسد الغابہ (قاہرہ ۱۲۸۶ھ)، ۴: ۱۱۵؛ (۳) النووی (طبع وستنفلٹ)، ص ۴۷۸ بعد؛ (۴) البلاذری (طبع ڈخویہ)، بمدد اشاریہ؛ (۵) الطبری (طبع ڈخویہ)، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن سعد، ۳/۱: ۲۱؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲: ۴۳۴؛ البلاذری: انساب الاشراف، پہلی جلد، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴۳؛ (۹) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۸: ۲۵ تا ۲۷؛ (۱۰) حسن ابراہیم حسن: تاریخ عمرو بن العاص۔

○

عمروؓ بن عبید ابو عثمانؒ : اولین معتزلہ میں سے تھا۔ اس کے دادا باپ کو مسلمانوں نے کابل میں گرفتار کیا تھا۔ خود وہ بلخ میں ۸۰ھ/۶۹۹ء میں پیدا ہوا تھا اور بنو تمیم کی ایک شاخ یربوع بن مالک کا مولیٰ تھا۔ بظاہر اس کا باپ بصرے میں منتقل ہو گیا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ عمرو کچھ مدت حضرت حسنؒ بصری کے حلقہ درس میں شامل رہا، اگرچہ الجاحظ یہ بھی کہتا ہے کہ وہ فضل بن عیسیٰ الرقاشی کا شاگرد تھا۔ اس کا کچھ تعلق یزید ثالث سے بھی تھا۔ اس نے اپنے زہد و ورع کے سبب بڑی شہرت حاصل کی اور اس کی رسائی خلیفہ المنصور کے دربار میں بھی تھی۔ وہ المنصور سے مذہبی اور اخلاقی مسائل پر بے باکانہ گفتگو کیا کرتا تھا اور کبھی کوئی انعام قبول نہیں کرتا تھا۔ المنصور کردار کی مضبوطی کی بنا پر اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کی وفات پر اس نے چند اشعار اس کی تعریف میں کہے تھے (دیکھیے المعارف)۔ اس کی وفات ۱۴۴ھ/۷۶۱ء میں یا اس کے لگ بھگ مکے کے راستے میں ہوئی اور اسے مران میں دفن کیا گیا جو مکے سے دو دن کی مسافت پر ہے۔

واصل بن عطاء سے اس کے تعلقات کی صحیح نوعیت معلوم نہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ فرقہ معتزلہ کے قائم کرنے میں ان دونوں کا کتنا کتنا حصہ ہے۔ واصل بن عطاء کی بابت ایک کہانی مشہور ہے کہ وہ الحسن بصریؒ کے حلقے سے علیحدہ ہو گیا جس پر الحسن نے کہا: اِعْتَزَلَ عَنَّا۔ یہی کہانی عمرو بن عبید اور الحسن اور عمرو اور اس کے شاگرد قتادہ دونوں کی بابت بھی بیان کی جاتی ہے۔ قدیم مصنف ابن قتیبہ (م نواح ۲۷۰ھ/۸۸۴ء) عمرو سے واقف ہے مگر واصل سے نہیں۔ بشر بن المعتمر (م ۲۱۰ھ/۸۲۵ء) اپنی جماعت کو عمرو کا پیرو بتاتا ہے اور اپنے مخالفین کو جہم کا (الانتصار، ص ۱۳۴)۔ کہا جاتا ہے کہ عمرو کے معتقدات عموماً واصل سے ملتے جلتے ہیں، صرف جنگ جمل کے فریقین کی بابت دونوں کے نقطۂ نظر میں کسی قدر اختلاف تھا۔ واصل کی شادی عمرو کی بہن سے ہوئی تھی، لہٰذا انؒ میں باہمی تعلق تھا، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ عمرو کا حصہ واصل سے، جو اس سے تیرہ برس پہلے مر گیا تھا، متاخر فرقہ معتزلہ کی تشکیل و تنظیم میں زیادہ ہو، بالخصوص اس لیے بھی کہ ابو ہذیل العلاف عمرو کا شاگرد تھا (الانتصار، ص

۶۷).

مآخذ : (۱) الخیاط: انتصار (طبع NYBERY)، ص ۶۷، ۹۷ ببعد، ۱۳۴، ۲۰۶؛ (۲) الاشعری: مقالات، ص ۱۶، ۱۳۸، ۲۲۲ ببعد؛ (۳) النوبختی: فرق الشیعہ، ص ۱۱؛ (۴) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۲۴۳، ۲۳۱؛ (۵) السید المرتضی: منیہ، ص ۱۸، ۲۲ تا ۲۴؛ (۶) الجاحظ: البیان (قاہرہ ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء): ۲۰۲، ۲۴۵؛ (۷) البغدادی: الفرق، ص ۱۵، ۹۸ تا ۱۰۱، ۲۲۴، ۳۰۶؛ (۸) الشہرستانی: الملل، ص ۱۷، ۳۳ ببعد؛ (۹) المسعودی: مروج الذہب، ۶: ۲۰۸ تا ۱۲۱، ۲۲۳، ۷: ۱۳۴ تا ۲۳۶؛ (۱۰) ابن خلکان، عدد ۵۱۴؛ (۱۱) A.S. TRITTON: *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۵۰، ۶۰ تا ۶۲، جہاں مزید حوالے دیے گئے ہیں۔

○

عُمرہ : (ع) بمعنی حج اصغر از مادہ ع۔ م۔ ر، عمر یعمر (تعمیر کرنا)، باب افتعال (اعتمار = زیارت کرنا، عمرہ ادا کرنا) (ابن منظور: لسان العرب، مفردات، بذیل مادہ)۔ شریعت میں عمرہ سے مراد شرائط مخصوصہ اور افعال خاصہ کے ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت کرنا ہے (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۲۱۱، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۷۱ء)۔

اہمیت و ضرورت: عمرہ کو اس کی اہمیت کے پیش نظر حج اصغر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے قرآن کریم کی آیت ۲[البقرہ]:۱۹۶ اور بعض احادیث سے وجوب عمرہ کا حکم مستنبط کیا ہے (البیضاوی: تفسیر، ۲: ۲۱۷)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ ایک عمرہ دوسرے عمرے تک تمام گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے (البخاری: الصحیح، ۱: ۳۴۳، ابواب العمرۃ مطبوعہ لائیڈن)۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے ایک انصاری خاتون ام سنانؓ کو رمضان المبارک میں عمرہ ادا کرنے کی تاکید کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان المبارک میں عمرہ کرنا حج کے برابر ثواب رکھتا ہے (مسلم: الصحیح، ۲: ۱۶، قاہرہ ۱۳۳۲ھ)۔ مشکوۃ (۲: ۶، طبع محمد ناصر الدین البانی، دمشق ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء)۔ میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ حج کے بعد عمرے کرتے رہو، کیونکہ یہ محتاجی اور گناہوں کو اس طرح دور کرتے ہیں جس طرح بھٹی لوہے، سونے اور چاندی کی میل کچیل کو ختم کر دیتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا عورتوں پر جہاد ہے؟ آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہے، مگر وہ ایسا جہاد ہے کہ جس میں جنگ و جدال نہیں، یعنی حج اور عمرہ (حوالۂ مذکور، ۲: ۹، عدد ۲۵۳۴)۔

خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے زندگی مبارک میں ایک حج اور چار عمرے ادا کیے (دیکھیے کتب احادیث ابواب الحج و العمرہ، نیز بذیل مادہ عمرہ، در آآآ)۔

اسی بنا پر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل نے قدرت ہونے پر عمر بھر میں ایک مرتبہ عمرہ ادا کرنے کو حج کی طرح واجب قرار دیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۶۷۲؛ الخفاجی: حاشیہ علی البیضاوی، ۲: ۲۱۷)۔ امام احمدؒ کے نزدیک اہل مکہ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہ طواف کرتے رہتے ہیں (معجم، ۲: ۶۷۲)۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی وجوب کا ایک قول مروی ہے (محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، ۱: ۳۶۹، مطبوعہ دہلی)، لیکن قول مشہور کے مطابق امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے اسے سنت موکدہ قرار دیا ہے (عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، ۵۶۴، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت سنت موکدہ کی ہے (معجم، ۲: ۶۷۲، ک ۲)۔

عمرے کی تین صورتیں ہیں: (۱) مفرد، (۲) تمتع، (۳) قران۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع پھر قران ہے۔ حنابلہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع پھر افراد اور پھر قران ہے، جبکہ احناف کے نزدیک سب سے افضل قران پھر تمتع پھر افراد ہے (الجزیری، ۱: ۱۱۱۶، ۱۱۳۴، ۱۱۳۶، ۱۱۳۹؛ ہدایہ، ۱: ۲۴۰)۔

(۱) عمرہ مفردہ: یعنی حج کے مہینوں کے سوا سال کے کسی اور مہینے میں صرف عمرہ کیا جائے یا اگر حج کے مہینوں میں ہو تو ضروری ہے کہ وہ اس سال الامام صحیح کے بغیر حج کی نیت نہ رکھتا ہو۔

شرط: اس کی صحت کی شرائط وہی ہیں جو حج کی ہیں، یعنی مسلمان اور عاقل، بالغ ہونا (الجزیری، ۱: ۱۰۴۱)، اس کا وقت حنابلہ، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک سال کے تمام ایام بشمول ایام التشریق ہیں، بشرطیکہ وہ اس سے پہلے عمرے یا حج کا احرام نہ باندھ چکا ہو، کیونکہ اس صورت میں احرام کی تکمیل کے بعد ہی وہ دوسرے کی نیت کرنے کا مجاز ہو گا (کتاب مذکور، ۱: ۱۱۲۵)، احناف کے نزدیک ذوالحجہ کی نویں تاریخ (یوم عرفہ) سے لے کر تیرھویں تاریخ کی شام تک عمرہ ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، تاہم اگر کوئی ان دنوں میں عمرے

کی نیت کر کے احرام باندھ لے تو اس پر تکمیل واجب ہو گی' لیکن بہتر یہ ہے وہ احرام کھول دے اور دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے اور احرام کھولنے کی وجہ سے (بکری وغیرہ کی) قربانی دے (کتاب مذکور' ۱: ۱۱۲۴' عبدالشکور: علم الفقہ' ۵۱۲ ببعد)۔ ایک سال میں متعدد عمرے کرنا منع نہیں' لیکن دس یوم سے کم وقفے میں دوسرا عمرہ' غیر مستحب ہے (معجم الفقہ الحنبلی' ۲: ۷۲۶)' مالکیہ کے نزدیک ایک سال میں دوسری مرتبہ عمرہ کرنا مکروہ ہے (الجزیری' ۱: ۱۱۲۷).

اس کے میقات (احرام باندھنے کے میقات) آفاقی کے لیے وہی ہیں جو حج کے ہیں [رک بہ حج]' یعنی اہل پاکستان' ہندوستان' یمن وغیرہ کے لیے یلملم' مصر' شام" طرابلس اور یورپ وغیرہ سے آنے والے افراد کے لیے جحفہ (یا موجودہ رابغ بستی) اہل عراق کے لیے ذات عرق' اہل نجد کے لیے قرن المنازل' اہل مدینہ منورہ کے لیے ذوالحلیفہ یا بیر علی (الجزیری' ۱: ۱۱۲۶' محمد شفیع: جواہر الفقہ' ۱: ۴۶۳ تا ۴۶۸' کراچی ۱۳۹۵ھ)' جبکہ اہل مکہ یا حدود حرم میں رہنے والے افراد کے لیے حل کا تمام میقات ہے' البتہ سب سے افضل میقات مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکہ اور طائف کے مابین واقع' مقام جعرانہ ہے (جہاں سے آپؐ نے تیسرے عمرے کا احرام باندھا تھا) اور پھر تنعیم (جہاں سے حضرت عائشہؓ نے احرام باندھا تھا) جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سب سے افضل جگہ تنعیم ہے اور پھر جعرانہ (الجزیری' ۱: ۱۱۲۶؛ المرغینانی' الہدایہ ۱: ۲۲۶ دہلی' ۱۲۸۹ھ)۔ اگر عمرے کا احرام علاقہ حل کے بجائے علاقہ حرم میں باندھا تو جائز ہے' مگر قربانی دینا ہو گی' امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر احرام باندھنے کے بعد وہ علاقہ حل کی طرف چلا گیا تو قربانی ساقط ہو جائے گی (الجزیری' ۱: ۱۱۲۶).

عمرہ کے ارکان: احناف کے نزدیک عمرے کا رکن ایک' یعنی طواف کی بیشتر تعداد (چار پھیرے) ہے۔ اس کے باقی افعال' مثلاً احرام' سعی' حلق وغیرہ شرائط ہیں۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے تین ارکان' یعنی احرام' طواف' سعی بین الصفاء و المروہ قرار دیئے ہیں۔ امام شافعیؒ نے اس تعداد میں بال کٹوانے اور ترتیب کو ملحوظ رکھنے کا اضافہ کر کے ارکان کی تعداد پانچ قرار دی ہے (الجزیری' ۱: ۱۱۲۳)۔ یہ افعال شرط ہوں یا رُکن' مقصد ان کا وجوب اور ان کا تلازم ہے (المرغینانی: الہدایہ' ۱: ۲۱۴' ۲۲۶ ببعد ۲۳۷ ببعد' ۲۴۰ ببعد).

نیت: تمام عبادات کی طرح عمرے میں نیت کرنا ضروری ہے۔ نیت میں معتمر کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ آیا وہ خالی عمرہ کرنا چاہتا ہے یا قران (دیکھیے نیچے)؛ اگر خالی عمرہ کرنا چاہتا ہے تو اسے احرام باندھتے وقت یہ کہنا چاہیے: اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اُرِیْدُ الْعُمْرَۃَ فَیَسِّرْھَا لِیْ وَ تَقَبَّلْھَا مِنِّیْ (معجم الفقہ الحنبلی' ۱: ۲۲۵' ک ۱ و ۲)' یعنی اے اللہ میں عمرے کا ارادہ کرتا ہوں' اسے میرے لیے آسان بنا اور اسے میری طرف سے قبول فرما.

اگر نیت قران یعنی ایک ہی احرام سے عمرہ اور حج کرنے' کی ہو تو احرام باندھتے وقت یہ کہنا چاہیے: اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اُرِیْدُ الْحَجَّ وَ الْعُمْرَۃَ فَیَسِّرْھُمَا لِیْ وَ تَقَبَّلْھُمَا مِنِّیْ (المرغینانی: ہدایہ' ۱: ۲۳۷)' یعنی اے اللہ میں حج اور عمرے کا ارادہ کرتا ہوں' انہیں میرے لیے آسان بنا اور میری طرف سے قبول فرما۔ مناسب ہے کہ ہر نماز کے بعد بھی اس دعا کا اعادہ کرتا رہے (حوالہ مذکور)' نیز معتمر کو تلبیہ میں' اول الذکر صورت میں' لبیک بعمرۃ اور موخرالذکر صورت میں لبیک بعمرۃ و حجۃ کہنا چاہیے (کتاب مذکور": ۲۳۸).

۱۔ احرام: جب معتمر کسی میقات کے پاس یا اس کی محاذاۃ میں پہنچے تو ضروری ہے کہ وہاں پہنچ کر احرام [رک باں] باندھے اور تلبیہ کا آغاز کر دے۔ احرام کے موقع پر غسل کرنا' ناخن اور بالوں کا ترشوانا یا کنگھی کرنا اور نیا یا دھلا ہوا احرام باندھنا مستحب ہے۔ اگر مکروہ وقت نہ ہو تو احرام باندھنے کے بعد دو رکعت نماز ادا کرنا بھی مسنون ہے.

۲۔ طواف: طواف کا آغاز حجر اسود سے کرے۔ اسے دیکھ کر ہاتھ اٹھائے اور تکبیر و تہلیل کہے (ہدایہ' ۱: ۲۲۰' ابو داؤد: السنن' ۲: ۲۳۹) اور پھر' اگر بغیر کسی کو تکلیف پہنچائے' اس کا استلام (چومنا) ممکن ہو تو استلام کرے' اگر بھیڑ کی وجہ سے یہ ممکن نہیں تو کسی چھڑی وغیرہ کو حجر اسود پر لگا کر چوم لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس کے بالمقابل کھڑے ہو کر دونوں ہاتھوں کو' ہتھیلیوں کی جانب سے' اس کے سامنے کر کے تکبیر و تہلیل کہے اور اللہ کی حمد اور آنحضرتؐ پر درود و سلام بھیجے (ابو داؤد: السنن' ۲: ۲۴۰' ہدایہ' ۱: ۲۲۱؛ الترمذی: السنن' ۱: ۱۶۳)۔ اضطباع کی حالت میں (یعنی چادر کو دائیں بغل کے نیچے اور بائیں کندھے کے اوپر ڈالے ہوئے) طواف کا آغاز کرے' طواف میں ملتزم سمیت بیت اللہ شریف کے تین چکر (اشواط) رمل

(یعنی پہلوان کی طرح کندھے ہلاتے اور اکڑتے ہوئے) اور باقی چار چکر معمول کے مطابق عاجزی اور فروتنی کے ساتھ لگائے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے رمل کرنا ممکن نہ ہو تو رک جائے، جب جگہ فراخ ہو تو پھر رمل کرے اور ہر پھیرے میں جب حجر اسود کے سامنے سے گزرے تو استلام کرے، اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو حسب سابق اس کے سامنے کھڑے ہو کر تکبیر و تہلیل کہنے پر کفایت کرے۔ رکن یمانی کا استلام بھی مسنون ہے۔ طواف سے فارغ ہو کر مقام ابراہیمؑ پر، یا جہاں جگہ ملے، دو رکعت نماز پڑھنا احناف کے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے۔ نماز سے فراغت کے بعد پھر حجر اسود کا، اگر ممکن ہو، تو استلام کرے، ورنہ استلام پر قناعت کرے (البخاری: الصحیح، کتاب ۲۵، باب ۵۰، ۵۵ تا ۵۷، ۱: ۴۰۴ تا ۴۰۷؛ مسلم، ۴: ۶۲ تا ۶۸؛ ہدایہ، ۱: ۲۲۱ تا ۲۲۲) طواف کے دوران باوضو ہونا، جسم اور کپڑوں کا پاک ہونا اور مقامات ستر کا چھپا ہوا ہونا بھی ضروری ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۲۲۹)۔

۳۔ سعی: طواف سے فارغ ہو کر معتمر کسی بھی دروازے سے صفا کی طرف نکل جائے۔ مستحب یہ ہے کہ باب بنی مخزوم، یعنی باب الصفا سے کوہ صفا کی طرف نکلے، جیسا کہ آپؐ کا معمول تھا۔ کوہ صفا پر ایسے مقام پر کھڑا ہو جہاں سے بیت اللہ شریف پر نظر پڑتی ہو۔ پھر رو بقبلہ ہو کر تکبیر و تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام بھیجے اور ہاتھ اٹھا کر عاجزی کے ساتھ دعا مانگے (ہدایہ، ۱: ۲۲۲)۔ اس کے بعد کوہ صفا کی بلندی سے مروہ کی جانب نیچے اترے اور میلین اخضرین کے درمیان سعی کرے، یعنی دوڑ لگائے۔ جب وادی سے گزر جائے تو پھر آہستہ آہستہ مروہ پر چڑھے۔ صفا کی طرح یہاں بھی رو بقبلہ ہو کر تکبیر و تہلیل کہے، آپؐ پر درود و سلام بھیجے اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگے۔ اب ایک چکر پورا ہو گیا۔ اسی طرح سات چکر پورے کرے۔ ہر چکر کوہ صفا سے شروع کر کے مروہ پر ختم کرے (کتاب مذکور، ۱: ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ ابو داؤد: السنن، ۲: ۲۴۶ تا ۲۴۷)۔ احناف کے نزدیک سعی کا طواف کے بعد ہونا، سات پھیروں کا ہونا، پاپیادہ ہونا اور ہر پھیرے کی ابتدا صفا سے کرنا، وغیرہ امور واجب ہیں، جبکہ طواف کے دوران تکبیر کا ورد جاری رکھنا، صفا اور مروہ پر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا، میلین کے درمیان تیز تیز قدم اٹھانا وغیرہ امور سنت ہیں (دیکھیے: الجزیری، ۱: ۱۰۷۷ تا ۱۰۸۰)۔

سعی سے فارغ ہو کر حلق یا تقصیر کروائے (مرد کے لیے حلق اور عورت کے لیے تقصیر اولیٰ ہے) اور پھر احرام کھول دے۔ اس طرح عمرہ (مفرد) ادا ہو جاتا ہے۔ حج اور عمرے سے فراغت کے بعد مسجد نبوی کی زیارت کرنا اور آپؐ کے روضہ اقدس پر حاضری دینا بھی مستحب ہے (ابو داؤد: السنن، ۲: ۲۹۱، باب ۱۵۵؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ۵۷۱ تا ۵۷۳)، عمرہ کی دوسری دونوں صورتوں قران اور تمتع کے لیے رک بہ حج۔

مآخذ: متن میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) صدیق حسن خان قنوجی: طراز الخمرۃ الی الحجۃ و العمرۃ، مطبوعہ حیدر آباد دکن؛ (۲) وہی مصنف: ایضاح الحجۃ للعمرۃ، آگرہ ۱۳۰۵ھ؛ (۳) وہی مصنف: فضائل الحج و العمرۃ؛ (۴) عبدالحق: انیس المسافرین، حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ؛ (۵) عبدالوہاب دہلوی: ادعیۂ حج، دہلی ۱۹۳۵ء؛ (۶) محمد زکریا کاندھلوی: فضائل حج (و عمرہ)، دہلی ۱۹۵۴ء؛ (۷) غلام رسول سورتی: مسلک البرۃ فی نسک الحج و العمرۃ؛ (۸) وحید الزمان: تشریح الحج والزیارۃ، بمبئی ۱۲۹۲ھ۔

عید: (ع، ج اعیاد)، مسلمانوں کے دو تہواروں کا نام، مادہ ع - و - د، عاد یعود عوداً و عیاداً (بمعنی لوٹ آنا، پھر آنا) سے اسم مصدر، لغوی اعتبار سے ہر وہ دن جس میں لوگ جمع ہوتے ہوں؛ (۲) خوشی اور فرحت کے لوٹ آنے کا موسم؛ (۳) وہ دن جو ہر سال اپنے ساتھ نئی خوشیاں لائے (ابن منظور: لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔

اسلام میں دو تہوار ہیں: یکم شوال المکرم کو عید الفطر [رک بآں] اور ۱۰ ذوالحجہ کو عید الاضحیٰ [رک بآں] منائی جاتی ہے۔ ان دونوں عیدوں کا خاص مذہبی و روحانی پس منظر ہے۔ عیدالفطر صوم [رک بآں] رمضان کے اہم فریضے کو ادا کرنے کی خوشی میں منائی جاتی ہے، جبکہ عیدالاضحیٰ حضرت ابراہیمؑ [رک بآں] کی سنت قربانی کی یاد منانے کے لیے ادا کی جاتی ہے۔ ان دونوں موقعوں پر خدا تعالیٰ کے حضور سجدہ شکر ادا کیا جاتا ہے اور اس سے عفو و درگزر کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔

ان دونوں موقعوں کی ایک مشترکہ خصوصیت اجتماعی صورت میں نماز عید کی ادائیگی ہے، جو بہت فضیلت کی حامل ہے۔ یہ نماز دو رکعت پر مشتمل ہوتی ہے۔ جن میں سے ہر رکعت میں رفع یدین کے ساتھ کچھ زائد تکبیرات کہی جاتی ہیں۔ احناف کے نزدیک ہر

رکعت میں تین تین اور کل چھ تکبیرات زائد ہوتی ہیں۔ یہ واجب ہیں، ترک کی صورت میں سجدۂ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ پہلی رکعت میں ثناء کے بعد اور تعوذ و بسملہ سے پہلے اور دوسری رکعت میں قرأت کے بعد اور رکوع سے پہلے۔ شوافع، حنابلہ، مالکیہ اہل حدیث کے نزدیک کل بارہ تکبیرات مسنون ہیں۔ سات پہلی رکعت میں، تکبیر تحریمہ کے بعد تعوذ اور قرات سے پہلے، پانچ دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے (الجزیری، ۱: ۴۵۹ تا ۵۵۴)۔ نماز کے اختتام پر امام خطبہ پڑھتا ہے، جو جمعہ [رک باں] کی طرح دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس نماز کے لیے نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔ نماز کے روز نماز عید سے پہلے گھر میں، مسجد میں یا عیدگاہ میں کسی قسم کے نوافل مسنون نہیں۔

عید کے موقع پر مندرجہ ذیل امور سنت ہیں: (۱) غسل کرنا؛ (۲) مسواک کرنا؛ (۳) خوشبو لگانا؛ (۴) پاس موجود نئے یا صاف ستھرے کپڑے پہننا؛ (۵) عیدالفطر کے روز کچھ (خاص طور پر میٹھی چیز) کھا کر اور عیدالاضحٰی کے دن خالی پیٹ نماز عید پڑھنے جانا؛ (۶) عیدالفطر کی نماز سے پہلے صدقہ و فطر ادا کرنا؛ (۷) تکبیرات تشریق: اَللّٰہُ اَکْبَر اَللّٰہُ اَکْبَر لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ، پڑھتے ہوے عیدگاہ کو جانا اور واپس آنا (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۱۵۳ بعد؛ الجزیری، ۱: ۵۵۵ تا ۵۵۸)۔

عیدین میں خاص طور پر خوشی کے اظہار پر بہت زور دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بالاتفاق ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے۔ اگر کسی نے روزہ رکھ لیا تو اس کا کھولنا ضروری ہے۔ ایام عید سے مراد یکم شوال المکرم اور ۱۰ ذوالحجہ تا ۱۳ ذوالحجہ ہے (ہدایہ، ۱: ۲۰۸)۔ عیدین میں دوسروں سے خندہ پیشانی سے پیش آنا بھی مستحب ہے۔

ان ایام کے اثرات و برکات بے شمار ہیں۔ حق تعالیٰ ان دنوں اپنے بندوں کے احوال کا خصوصی طور پر مشاہدہ فرماتے ہیں اور فرشتوں کے سامنے مباہات کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر بارگاہ خداوندی سے بندوں کی تقصیرات کی معافی اعلان ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم؛ (۲) البقرۃ: ۸۴؛ (۲) البخاری: الصحیح، ۲: ۲۴۱ تا ۲۵۱؛ (۳) مسلم: الصحیح، ۲: ۶۰۲ تا ۶۰۸، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۴) ابو داؤد: السنن، ۱: ۶۷۵ تا ۶۸۵، حمص ۱۹۶۹ء؛ (۵) الترمذی: السنن، ۲: ۴۱۰ تا ۴۲۸، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۶) خطیب تبریزی: مشکوٰۃ، ۱: ۲۵۰ تا ۲۵۶، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۷) المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۱۵۱ تا ۱۵۴؛ (۸) الجزیری، ۱: ۵۴۷ تا ۵۶۵، لاہور؛ (۹) الشافعی: کتاب الام وغیرہ۔

○

عیدالاضحٰی: (جسے عید قربان اور عیدالنحر بھی کہتے ہیں) یا عیدالکبیر، ہندوستان میں بقرعید (بقرہ عید)، ترکی میں بویوک بیرام (buyukbairam) یا قربان بیرام، یہ ۱۰ ذوالحجہ، یعنی اس روز منائی جاتی ہے جس روز حجاج کرام وادی منٰی میں حج قربانیاں کرتے ہیں رک بہ حج، یعنی ایام التشریق کے دوران۔ اس روز منٰی میں قربانی کرنے کی ابراہیمی سنت کو اسلام نے نہ صرف حجاج کے لیے، بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے بطور سنت (یا احناف کے نزدیک بطور واجب) برقرار رکھا ہے۔

عیدالاضحٰی کے دن قربانی، ہر اس آزاد مسلمان پر واجب ہوتی ہے، جو قربانی کا جانور خریدنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ چھوٹے جانور یعنی چھترا، بکرا، دنبہ وغیرہ ایک شخص کے لیے اور بڑے جانور، مثلاً اونٹ، گائے، بھینسا وغیرہ سات افراد کے لیے کفایت کرتے ہیں۔ ایک شخص ایک سے زائد قربانی کے جانور ذبح کر سکتا ہے خود آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر سو اونٹ ذبح کیے تھے۔ ان جانوروں کے لیے معینہ عمر کا ہونا اور جسمانی عیوب سے پاک ہونا ضروری ہے (کانے، لنگڑے وغیرہ نہ ہوں)۔ قربانی کا وقت نماز عید (جہاں نماز عید جائز نہ ہوتی ہو، وہاں طلوع آفتاب) کے بعد سے شروع ہو کر بارھویں ذوالحجہ کے غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ قربانی کرنے والوں کے لیے حسب ذیل امور مستحب ہیں: (۱) تسمیہ، یعنی بسم اللہ اللہ اکبر پڑھنا؛ (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود پڑھنا؛ (۳) قبلے کی جانب رخ کرنا؛ (۴) تسمیہ سے پہلے اور بعد میں تین بار تکبیر کہنا؛ (۵) قربانی کی قبولیت کی دعا کرنا۔ اگر قربانی نذر کے طور پر کی گئی ہے تو قربانی کرنے والے کو اس کا گوشت مطلق نہیں کھانا چاہیے، بلکہ سارے کا سارا خیرات کر دینا چاہیے، لیکن اگر قربانی رضاکارانہ طور پر دی گئی ہے، جیسا کہ عموماً ہوتا ہے تو وہ گوشت کا ایک تہائی حصہ (بوقت ضرورت اس سے زیادہ بھی) اپنے مصرف میں لا سکتا ہے اور باقی گوشت بانٹ دینا چاہیے۔

عید کی نماز باجماعت اور اس روز کے امور مسنونہ کے لیے رک بہ عید۔

مآخذ : مادہ عید میں مندرجہ مآخذ میں باب اضحیہ کا اضافہ کر لیجیے۔

عیدالفطر : (یا عیدالصغیر): ترکی کوچک بیرام یا شکر بیرام یکم شوال المکرم کے دن منائی جاتی ہے۔ اگر کسی مسلمان نے رمضان المبارک ختم ہونے سے پہلے صدقہ فطر[رک بہ زکوۃ] ادا نہ کیا ہو تو اسے چاہیئے کہ وہ اسے زیادہ سے زیادہ یکم شوال تک' بلکہ عیدالفطر کی نماز سے پہلے' ادا کر دے۔

یہ عید چونکہ ماہ صیام کے خاتمے پر آتی ہے' اس لیے' اگرچہ اسے عید الصغیر کہتے ہیں' تاہم یہ عیدالکبیر کی نسبت کہیں زیادہ جوش و خروش اور دھوم دھام سے منائی جاتی ہے۔

مآخذ : کتب فقہ میں باب صدقۃ الفطر' کتاب العیدین اور مآخذ مندرجہ مادہ عید۔

○

عیسیٰؑ : بن مریم' سلسلۂ انبیاے بنی اسرائیل کے آخری نبی اور حضرت مریم[رک باں] کے بیٹے۔ قرآن مجید میں حضرت عیسیٰؑ ان کی والدہ ماجدہ مریمؑ ان کے نانا حضرت عمرانؑ اور ان کی نانی (حنہ بنت فاقوذ' جسے امرء ۃ عمران کہا گیا ہے)' بلکہ ان کے پورے خاندان کو ان لوگوں میں شمار کیا گیا ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے خصوصی طور پر خیرو برکت پھیلائی (دیکھیے ۳[آل عمران]: ۳۳ تا ۳۷)۔

ولادت باسعادت: قرآن مجید کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کی ولادت حضرت آدمؑ کی طرح عام مروجہ طریقے سے ہٹ کر ہوئی (۳[آل عمران]:۵۹)' آدم علیہ السلام کی تخلیق ماں باپ کے بغیر ہوئی اور حضرت عیسیٰؑ بغیر واسطۂ پدری کے عالم وجود میں آئے۔

جب حضرت عیسیٰؑ شکم مادر میں قرار پا گئے تو حضرت مریمؑ کو اندیشہ لاحق ہوا کہ اگر یہ واقعہ ہیکل میں رہتے ہوے پیش آیا تو قوم حقیقت حال سے باخبر ہونے سے پہلے ہی ان کا اور ان کے بچے کا جینا حرام کر دے گی ۔ اس بنا پر انہوں نے بیت المقدس کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا' لیکن اس میں کچھ اختلاف ہے کہ ولادت سے کتنا عرصہ پہلے انہوں نے یہ علاقہ چھوڑا (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ' ۲: ۶۵ وغیرہ)۔

جب حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کا وقت قریب آیا تو اس وقت حضرت مریمؑ بیت المقدس سے چند میل کے فاصلے پر کوہ سامیر کے دامن میں تھیں (محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن' ۴: ۴۴' کراچی ۱۹۷۲ء)' یہ جگہ بیت لحم کے نام سے مشہور ہے۔ بعض علما (ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن' ۲: ۴۳۳) نے مقام پیدائش ناصرہ کو قرار دیا ہے (نیز دیکھیے عبدالماجد دریا بادی: تفسیر' ص ۴۳۶)۔ یہ واقعہ تقریباً ۴ ق م کا ہے (عبدالحی الورہ: مذاہب عالم' ص ۴۰۸)۔ پیدائش کے وقت اناجیل میں' مختلف نشانات کا بھی ذکر آتا ہے۔ جو اس موقع پر ظاہر ہوے (دیکھیے اناجیل)۔ ان سے بعض علماے اسلام نے بھی نقل کر دیے ہیں (دیکھیے الطبری' ۱: ۷۲۸' ۷۲۹ بعد)۔ قوم نے جب ان کی گود میں بچہ دیکھا تو ان کو متہم کرنا شروع کر دیا۔ حضرت مریمؑ نے حضرت عیسیٰؑ کی طرف اشارہ کرتے ہوے کہا: اس بچے سے پوچھو چنانچہ نومولود عیسیٰ علیہ السلام نے لوگوں کو اپنی ولادت اور اپنی نبوت برحق ہونے کے متعلق بتایا۔

پیدائش کے بعد سے لے کر نبوّت تک حضرت عیسیٰؑ کہاں رہے؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ قرآن و حدیث میں اس مسئلے پر سکوت اختیار کیا گیا ہے' ابن کثیر (البدایہ' ۲: ۷۵) نے وہب بن منبہؒ وغیرہ سے' جو اسرائیلی روایات کے ماہر تھے' یہ نقل کیا ہے کہ حضرت مریمؑ بادشاہ وقت ہیرو دویس (Heredias) کے خوف سے مصر کے کسی مقام پر چلی گئیں اور تقریباً حضرت عیسیٰؑ کی عمر کے ابتدائی ۲ سال وہیں گزرے۔ الطبری (تاریخ' ۱: ۷۲۹ تا ۷۳۳) اور الکسائی (قصص' ۲: ۲۵' ۳۰۵ تا ۳۰۶) نے اس موقع پر حضرت عیسیٰؑ کی طرف متعدد معجزات بھی منسوب کیے ہیں جن کا مستند لوگوں نے ذکر نہیں کیا۔ یہاں انہوں نے کم و بیش ۱۲ سال بسر کیے۔ بعد ازاں جب بیت المقدس کا بادشاہ مرگیا تو حضرت زکریاؑ نے حضرت مریمؑ کو بلا بھیجا۔ اب حضرت مریمؑ اپنے بچے سمیت بیت المقدس میں واپس تشریف لے آئیں (البدایہ' ۲: ۷۷)۔ الکسائی (قصص' ۲: ۳۰۷) کے مطابق واپس آکر حضرت عیسیٰؑ نے بیت المقدس کے قریب مقام ناصرہ میں' جو صوبہ گلیلی (Galilee) میں تھا' رہائش اختیار کی جس کی بنا پر (ایک قول کے مطابق) ان کے ماننے والوں کو نصاریٰ[رک باں] کہا جاتا ہے۔ بچپن سے لے کر عہد نبوت تک کے حالات بہت کم معلوم

ہیں۔

نبوت و وحی: جب حضرت عیسیٰؑ کی عمر ۳۰ سال کی ہوئی (البدایہ' ۲: ۷۸؛ الثعلبی: عرائس المجالس' ا: ۲۸) تو ان پر نزول وحی کا آغاز ہوا اور ابن کثیر (البدایہ' ۲: ۷۸) کے مطابق یہ ۱۸ رمضان المبارک کی رات تھی۔ اس کے بعد کچھ عرصہ انہوں نے تنہا یہودیہ کے جنگل کی سیاحت کرتے ہوئے گزارا۔ یہاں ان پر فطرت کے بہت سے حقائق منکشف ہوئے۔ یہاں ان کا شیطان سے بھی مکالمہ ہوا (البدایہ)۔ اسی سیاحت کے دوران میں ان پر پہلی وحی نازل ہوئی۔ انجیل (متی' ۳/۱۶ تا ۱۷) کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کو روح القدس کبوتر کی شکل میں نظر آئے جو آسمان سے نازل ہو رہے تھے۔ اس کے بعد حضرت عیسیٰؑ نے پورے زور و شور سے دعوت و تبلیغ کا آغاز کر دیا۔ ان کی تبلیغ میں حکمت و دانائی کے ساتھ ساتھ احکام الٰہی پر شدت سے عمل کرنے اور کرانے کا جذبہ بھی پایا جاتا تھا۔ انہوں نے اپنے مواعظ میں ان مذہبی لوگوں کو خاص طور پر ہدف تنقید بنایا' جنہوں نے مذہب کے نام پر دکانداریاں قائم کر رکھی تھیں۔ انہوں نے اعلان نبوت کے چند دن بعد ایک پہاڑی سے وعظ کہا' جسے خطبۂ کوہ (Sermon on the mount) کہا جاتا ہے۔ اس وعظ میں ان کی تمام تعلیمات کا خلاصہ موجود ہے۔ پھر جیسے جیسے عوام ان سے متاثر ہوتے گئے خواص' یعنی مذہبی لوگ: کاہن اور فریسی (Pharisees) اتنے ہی ان کے مخالف ہوتے گئے' کیونکہ انہیں اپنی مذہبی سیاست ختم ہوتی نظر آ رہی تھی (دیکھیے نیچے)۔

چند ہی دنوں میں حضرت عیسیٰؑ کے خلاف مخالفت کا طوفان شدت اختیار کر گیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ جس شہر یا قصبے کا رخ کرتے وہاں سے انہیں نکال دیا جاتا' اس بنا پر ان کا زیادہ تر وقت جنگلوں بیابانوں میں گزرا۔ حضرت عیسیٰؑ نے جب دیکھا کہ لوگ روز بروز ان کے مخالف ہوتے جا رہے ہیں' تو انہوں نے مَنْ اَنْصَارِیْٓ اِلَی اللّٰہِ (۳ [آل عمران]: ۵۲' ۶۱ [الصّف]: ۱۴) 'یعنی خدا کے راستے میں کوئی میرا مددگار ہو گا' کا نعرہ لگایا جس پر حواریوں نے کہا کہ ہم خدائے واحد کے راستے میں آپ کے مددگار ہیں۔ حضرت عیسیٰؑ کے یہ ابتدائی شاگرد نہایت مخلص اور پاکباز لوگ تھے۔ ابن حزم (الفصل فی الملل والا ہواء والنحل' ۲: ۳۸) کے مطابق ان کا کردار انجیل کے بیان کردہ شاگردوں سے قطعی مختلف ہے۔ یہ حواری سفر و حضر میں حضرت عیسیٰؑ کے ساتھ ساتھ رہتے' ان کے ارشادات سنتے اور انہیں دوسروں تک پہنچاتے۔ ان میں زیادہ تر نچلے طبقے کے لوگ تھے' مگر دینی ثقاہت اور وجاہت کے اعتبار سے ان کا بڑا درجہ ہے۔

گرفتار کرنے کی ناکام کوششیں اور رفع سماوی: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صلح جو پالیسی کے مقابلے میں ان کے دشمنوں نے ان کے خلاف کارروائیاں تیز کر دیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اندیشہ ہوا کہ مبادا دشمن انہیں حضرت یحییٰؑ کی طرح پکڑ کر خوار کرنے اور ہلاک کرنے میں کامیاب ہو جائیں' چنانچہ انہوں نے اللہ سے فریاد کی' جس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ تسلی دی کہ دشمن انہیں قتل نہیں کر سکیں گے' بلکہ اللہ تعالیٰ انہیں اپنی طرف اٹھا لے گا (۳ [آل عمران]: ۵۵) قرآن نے ایک دوسرے مقام (۴ [النسآء]: ۱۵۷۔ ۱۵۸) میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ یہودی حضرت عیسیٰؑ کو نہ تو سولی دے سکے اور نہ قتل کر سکے' بلکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں (جسم و روح سمیت) زندہ آسمان کی طرف اٹھا لیا۔ چنانچہ بعض مسیحی ماخذ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

بہرحال مسلم اور بعض مسیحی علما کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ کو دشمنوں کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچا لیا اور ان کی جگہ یہوداہ اسکریوتی یا کسی اور شخص کو مسیح سمجھ کر پھانسی دے دی گئی۔ ابن کثیر (البدایہ' ۲: ۹۳) نے حضرت عیسیٰؑ کی جگہ سولی پانے والے کا نام دوسری روایت میں سرجس لکھا ہے۔

نزول مسیح: اسلامی عقیدے کے مطابق چونکہ حضرت عیسیٰؑ نہ تو قتل ہوئے ہیں اور نہ ہی طبعی موت مرے ہیں' بلکہ زندہ آسمان پر اٹھا لیے گئے ہیں' اس بنا پر آخری زمانے میں ان کو دوبارہ نازل کیا جائے گا۔ اس مضمون کو تقریباً تمام کتب حدیث میں مرفوعاً" آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کیا گیا ہے' (دیکھیے مسلم: الصحیح' ۸: ۱۷۶)۔

تعلیمات: حضرت عیسیٰؑ کی نبوت کا زمانہ گو بڑا مختصر تھا (اڑھائی یا تین سال' ابن کثیر: البدایہ' ۲: ۷۸)' مگر انہوں نے اس مختصر عرصے میں اپنی تعلیمات کے وہ نقوش چھوڑے جو ہمیشہ یادگار رہیں گے۔

حضرت عیسیٰؑ خود کو ہمیشہ ہادی' رسول اور ابن آدم ہی سمجھتے رہے' (یوحنا' ۱۲/۴۴)۔ اس سے اگلے باب میں ہے: میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ نوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں ہوتا اور نہ رسول اپنے بھیجنے والے سے (۱۳/۱۶)۔

شریعت موسوی کی تعلیم: حضرت عیسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ نے گو ایک الگ کتاب، انجیل [رکّ باں] عطا فرمائی تھی، مگر احکام اور دین کے اعتبار سے وہ موسوی شریعت، یعنی احکام تورات، کے پابند تھے۔ اسی بنا پر خود ان کی زندگی موسوی شریعت کی متابعت میں گزری۔

بشارت محمدی: علاوہ ازیں حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کی بشارت ملتی ہے، ارشاد ہے (۶۱ [الصف]: ۶): "(حضرت عیسیٰؑ نے کہا) اور میں بشارت دینے والا ہوں ایک پیغمبر کی جو میرے بعد آئیں گے، جن کا نام احمد ہو گا۔" حضرت عیسیٰؑ کی آپؐ کے بارے میں یہ بشارت انجیل یوحنا میں پائی جاتی ہے۔

اسلام میں ان کا پیکر، خاص طور پر متصوفانہ ادب میں، صبر و شکیب، نرمی و بردباری اور فراخ دلی کے اعتبار سے ہمیشہ ایک ضرب المثل رہا ہے (نیز رکّ بہ انجیل، نصاریٰ، حواری، مریم، عمران وغیرہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

☆☆☆☆
☆☆☆
☆

غ

الغزالیؒ : ابو حامد محمد بن محمد الطوسی الشافعی' اسلامی دنیا کے سب سے زیادہ بدیع الخیال مفکر اور سب سے بڑے عالم دینیات۔

وہ طوس میں ۴۵۰ھ /۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے طوس اور نیشاپور میں تعلیم پائی' بالخصوص امام الحرمین سے اور پھر ۴۷۸ھ تک' جب امام موصوف کا انتقال ہوا' انہیں کے ساتھ مقیم رہے۔ شروع میں ان پر تصوف کا کوئی اثر نہیں ہوا تھا۔ ان کا رجحان نسبتاً دینی اور فقہی باریکیوں کی چھان بین کی طرف تھا' جس کا آغاز اس وقت ہوا جب ان کی عمر بیس برس سے بھی کم تھی۔ عنفوان شباب ہی میں انہوں نے تقلید (یعنی محض سند کی بنا پر کسی مذہبی عقیدے کا قبول کر لینے) سے اپنا رشتہ توڑ لیا تھا۔ نیشاپور سے وہ سلجوقی وزیر نظام الملک کے دربار میں پہنچے اور ۴۸۴ھ تک علما اور فقہا کی اس جماعت میں شریک رہے جو وزیر موصوف کی خدمت میں حاضر رہتی تھی' حتیٰ کہ ان کا تقرر مدرسہ نظامیہ بغداد میں معلم کی حیثیت سے ہو گیا۔ قیام بغداد کے دوران میں وہ پورے متشکک اور مرتاب بن چکے تھے اور اس تشکک کا تعلق صرف مذہب ہی سے نہ تھا بلکہ کسی قطعی علم کے امکان سے تھا۔ جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے الغزالیؒ کبھی اس تشکیک پر غالب نہیں آسکے۔ بغداد میں انہوں نے فقہ پر درس دیا اور اس علم میں بعض کتابیں بھی تصنیف کیں۔ ۴۸۳ھ سے ۴۸۷ھ تک وہ اپنے زمانے کے مختلف مذاہب فکر خصوصاً فلسفے کا بڑی محنت سے مطالعہ کرتے رہے اور انجام کار پورے انہماک سے تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ عقل و فکر نے ان کی کوئی رہنمائی نہیں کی تھی' لہٰذا انہوں نے خیال کیا کیوں نہ واردات مذہب کا رخ کیا جائے؟ چنانچہ وہ پھر توحید' رسالت اور یوم حساب کو ماننے لگ گئے یا جیسا کہ ان کا خود کہنا تھا کہ خدا نے حقائق میں ان کا ایمان از سرِ نو تازہ کر دیا تھا' قیامت کے ہولناک دن کا خوف ان کے دل پر چھا گیا۔ بالآخر ذوالقعدہ ۴۸۸ء میں وہ بلند منصب اور دنیوی خواہشات کو خیرباد کہہ کر ایک جہاں گشت درویش کی حیثیت میں بغداد سے چل کھڑے ہوئے۔ اب ان کی زندگی زہد و تقشف اور غور و فکر کے لیے وقف ہو گئی تاکہ ان کی روح کو سکون اور ذہن کو یقین حاصل ہو اور وہ اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔ اب ان کی حیثیت ایک نفس الامری (Pragmatic) کی تھی۔ انہوں نے کہا عقل کا استعمال محض اس اعتماد کو دور کرنے کے لیے ہونا چاہیے جو خود اسے اپنے آپ پر ہے' علم صرف وہی معتبر ہے جس کی بنا محسوسات و مدرکات پر ہے' خالص فلسفیانہ نظامات کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔

الغزالیؒ کے فرار سے کچھ ہی پہلے برکیاروق سلاجقہ کی عظیم الشان سلطنت کا وارث ہوا اور اس نے اپنے چچا تتش کو قتل کر ڈالا اور خلیفۂ بغداد نے' جس کے دربار میں الغزالیؒ کو بہت بڑا مرتبہ حاصل تھا' تتش کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ ایسے ہی ۴۹۹ھ میں جب انہوں نے پھر عملی زندگی اختیار کی تو برکیاروق کی وفات (۴۹۸ھ) ہو چکی تھی۔ تقریباً دو سال انہوں نے شام میں انتہائی گوشہ نشینی کی حالت میں بسر کیے اور آخرالامر ۴۹۰ھ کے اختتام پر فریضۂ حج ادا کیا۔ اس کے بعد نو سال انہوں نے مختلف مقامات پر عزلت گزینی میں گزارے' اسی زمانے میں احیاء اور بعض دوسری کتابیں تصنیف ہوئیں۔ وہ بغداد میں وعظ و ارشاد فرماتے اور یہاں اور دمشق میں احیاء کا درس دیتے رہے۔ آخر کار سلطان وقت (المنقذ' مطبوعہ ۱۳۰۳ھ' ص ۴۲) نے انہیں مجبور کر دیا کہ نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں استاد کا عہدہ قبول کر لیں۔ ذوالقعدہ ۴۹۹ھ میں انہوں نے یہ پیش کش منظور کر لی۔ زمانے کا تقاضا بھی یہی تھا کہ کچھ زبردست اصلاحی اقدامات کیے جائیں۔ الغزالیؒ کی دوبارہ طلبی کا بڑا سبب فخر الملک کا اثر و رسوخ تھا جو ان کے قدیم سرپرست نظام الملک کا بیٹا اور نیشاپور میں والی خراسان سنجر کا وزیر تھا' لیکن ان کی عملی زندگی دیر تک جاری نہ رہی۔ سکون اور غور و فکر کی آرزو نے انہیں مسلسل مضطرب رکھا' چنانچہ اس داخلی کشمکش کی کچھ داستانیں بھی مشہور ہیں۔ وہ طوس

واپس چلے آئے اور اپنے چند مریدوں کے ساتھ گوشہ نشین ہو گئے۔ یہاں وہ ایک مدرسے اور ایک خانقاہ کی نگرانی بھی فرماتے تھے اور یہیں ۱۴ جمادی الآخرہ ۵۰۵ھ/۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔

تعلیمات اور اثر: باوجودیکہ الغزالیؒ کا درجہ فقہاے مجتہدین کی صف اول سے کچھ ہی کم تھا، انہوں نے فقہ کو اس مقام سے گرا دیا جس پر وہ فائز ہو چکی تھی۔ انہوں نے حیل فقہی پر کاری ضرب لگائی اور انہیں دین کا جزو ماننے سے انکار کر دیا۔ یہی سلوک الغزالیؒ نے کلام کی عقلی موشگافیوں سے بھی کیا اور اس رجحان کی خاص طور پر مذمت کی کہ عوام کے مذہب کو منطقی طور پر ثابت شدہ عقائد کی شکل میں پیش کیا جائے۔ اس معاملے میں وہ اپنے فقہی مسلک کے بانی امام الشافعیؒ کے پیرو تھے۔ متکلمین کی مخالفت بھی انہوں نے ان کے تعصب کی بنا پر کی۔ الغزالیؒ کی تعلیم یہ تھی کہ جو لوگ اسلام کے بڑے بڑے اور بنیادی اصولوں پر متفق ہیں وہ سب کے سب مسلمان ہیں۔ اس اصول کی وضاحت انہوں نے اپنی کتاب تفرقہ میں کی ہے۔ لیکن الجام (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۳۱، ۳۲، ۵۱، ۶۲) اور المنقذ (مطبوعہ ۱۳۰۳ھ، ص ۴۲) میں انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ جہلا کے مذہب کی حفاظت میں ریاست کو اپنا دینوی اقتدار استعمال کرنا چاہیے۔

تصانیف: الغزالیؒ کی تصانیف کے بارے میں ہماری معلومات تا حال نامکمل ہیں۔ زمانۂ تصنیف کا تو ذکر ہی کیا ہے، ان کی پوری تعداد اور ترتیب زمانی کے متعلق بھی وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی فہرستوں کے لیے جو تقریباً مکمل ہیں، سید المرتضیٰ کے مقدمے سے رجوع کرنا چاہیے (جو السبکی پر مبنی ہے) جسے احیاء کی شرح اتحاف السادۃ کے شروع میں دیا گیا ہے (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۴۱ تا ۴۴)، (تکملہ، ۱: ۷۴۶ تا ۷۵۶)۔ ذیل میں الغزالیؒ کی ان تصنیفات کی ایک موضوع وار فہرست پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو طبع ہو چکی ہیں اور مل سکتی ہیں۔ ان کی مطبوعہ تصنیفات کی تقسیم یوں کی جا سکتی ہے: (۱) فقہ: کتاب الوجیز، فقہ پر ان کی عمومی تصانیف میں سے مختصر ترین، المستصفیٰ من علم الاصول خلوت گزینی سے واپسی کے بعد لکھی گئی (مطبوعہ ۱۳۱۲ھ، ۱: ۳ ببعد)؛ (۲) منطق اور وہ کتابیں جو فلاسفہ کے خلاف تحریر ہوئیں: معیار العلم، منطق پر ایک مبسوط رسالہ، محک النظر، منطق پر ایک مختصر تصنیف، مقاصد الفلاسفہ، قطعی طور پر ثبوت پذیر مباحث کے علاوہ ہر مبحث پر فلاسفہ کی تعلیمات کا بیان جسے ایک حکایت کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور جس کے چند حصوں کو G.Beer نے طبع کیا ہے (تحقیقی مقالہ، ۱۸۸۸ء)؛ (۳) ردباطنیہ: القسطاس المستقیم؛ (۴) قیاسی الٰہیات: الرسالۃ القدسیہ، جو احیاء میں قواعد العقائد کے عنوان سے شامل ہے۔ الاقتصاد فی الاعتقاد، مقدم الذکر کی توسیع، علم کلام پر ان کی سب سے زیادہ تفصیلی اور مبسوط بحث؛ (۵) وہ تصنیفات جنہیں نا اہلوں سے مخفی رکھنا چاہیے: المضنون بہ علی غیر اہلہ، اس میں معرفت ربوبیت، معرفت ملائکہ، حقائق معجزات اور معرفت معاد و آخرت پر بحث ہے؛ المضنون الصغیر، جس کا دوسرا نام الاجوبۃ الغزالیۃ لمسائل الاخرویہ ہے؛ مشکاۃ الانوار اللہ بحیثیت نور کا صوفیانہ مفہوم اور نور باطنی کی اللہ تک رہنمائی کی بحث میں یہ کتاب الغزالی کے آخری دنوں کی تصنیف ہے؛ (۶) قرآن و سنت کی روشنی میں دین اسلاف کی تشریح و توضیح: جواہر القرآن، اس میں علوم القرآن پر تفصیلی بحث ہے؛ کتاب الاربعین فی اصول الدین، درحقیقت جواہر القرآن کا دوسرا حصہ ہے؛ المقصد الاسنیٰ فی شرح اسماء اللہ الحسنیٰ، امثال صفات باری تعالیٰ کی تلقین؛ الحکمۃ فی مخلوقات اللہ (اللہ تعالیٰ کی مخلوقات کی آفرینش میں حکمت)؛ الدرۃ الفاخرۃ (مسائل معاد) (متن اور ترجمہ از Gautier)؛ الکشف والتبیین فی غرور الخلق اجمعین (کس طرح تمام نوع انسانی راہ اطاعت سے بھٹک گئی ہے)؛ الجام العوام عن علم الکلام، اللہ تعالیٰ کی صفات ذات کے بارے میں سلف کا مذہب؛ رسالہ فی الوعظ و الاعتقاد، الجام کی طرز پر نہایت مختصر رسالہ؛ (۷) تصنیفات جن کا تعلق مذہبی واردات اور افادۂ روحانی سے ہے، خواہ وہ انفرادی ہوں یا کسی نظام کے ماتحت: الرسالۃ اللدنیہ، اس علم کے بیان میں جس کا اکتساب براہ راست اللہ سے ہوتا ہے؛ کیمیائے سعادت، اصل فارسی میں احیاء کا ایک خلاصہ (ترجمہ از H.A.Homes)؛ ایہا الولد، علم کے ساتھ اعمال کی ضرورت پر، (متن اور ترجمہ از Hammer Von)؛ مکاشفۃ القلوب (بولاق ۱۳۰۰ھ) ایک "مختصر" اور ایک مفصل (الکبیر ہے)؛ بدایۃ الہدایہ، اسلامی آداب کا مجموعہ؛ میزان العمل علم النفس، علم و عمل کے ذریعے حصول سعادت اور عقل، علم اور تعلیم کی فضیلت پر؛ خلاصۃ التصانیف فی التصوف، فارسی میں ہے۔ محمد امین الکردی نے عربی ترجمہ کیا ہے (مصر ۱۳۲۷ھ) اور اگر مستند ہے تو الغزالیؒ کی آخری عمر کی تصنیف، منہاج العابدین الی جنۃ رب العالمین ہے شمس الدین البلانسی نے اس کتاب

کی دو شرحیں لکھیں اور ایک اختصار بعنوان بغیة الطالبین بھی تیار کیا (دیباچہ کا ترجمہ ASIN کی 'Algazel' ص ۸۸۱ تا ۸۹۹ میں موجود ہے)؛ (۸) اپنی مدافعت میں: الاملاء عن اشکالات الاحیاء' برحاشیہ اتحاف السادۃ' ۱: ۴۱ تا ۳۵۲؛ التفرقہ بین الاسلام و الزندقہ؛ المنقذ من الضلال جو ۵۰۰ھ کے بعد کی تصنیف ہے (ترجمہ از Barbier De Maynard در .Joiurnal As' ج ۷، ۹، ۱۱)؛ (۹) متفرقات: البر المسبوک؛ مرآة الاخلاق' بادشاہوں کے لیے (دیکھیے اوپر)؛ سرالعالمین و کشف ما فی الدارین' بادشاہوں کے لیے دنیوی کامیابی کا دستور العمل۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی واپسی کے بعد لکھی گئی' لیکن تقریباً یقینی طور پر جعلی؛ التحبیر فی علم التعبیر' تعبیر رویا کے اصولوں سے متعلق۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

غُسل : طہارت کبریٰ کی مذہبی بجا آوری جو شریعت نے جنبی کے لیے مقرر کر رکھی ہے' یعنی اس شخص کے لیے جو نجاست کبریٰ کی حالت میں ہو غسل میں تمام بدن کو دھویا جاتا ہے۔ غسل سے قبل اس کی نیت کرنا لازم ہے اور اس سلسلے میں ہر مسلمان کو اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ نہ صرف اس کے بدن سے ہر قسم کی نجاست دور ہو جائے' بلکہ یہ بھی کہ اس کے جسم کا ہر حصہ اور ہر بال پانی سے تر ہو جائے۔ غسل (جنابت' حیض' نفاس) سے بدن کی طہارت کا ذریعہ ہے۔ غسل کا حکم قرآن مجید میں وضو کے حکم سے متصل بعد آیا ہے (دیکھیے ۵ [المآئدہ]: ۶)۔ جزوی اختلافات کے باوجود' غسل کے عملی طریقے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک غسل میں دو باتیں فرض ہیں: ۱۔ منہ اور ناک میں پانی ڈالنا اور ان کی صفائی کرنا (امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے ہاں یہ فرض نہیں ہے)؛ ۲۔ تمام بدن پر پانی بہانا۔ غسل کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے استنجا کیا جائے اور جسم کے کسی حصے پر اگر نجاست موجود ہو' تو اس کا ازالہ کیا جائے۔ اس کے بعد ویسے ہی وضو کیا جائے جیسے کہ نماز میں کیا جاتا ہے۔ جس میں خصوصی طور پر ناک اور منہ کی صفائی کی جائے۔ بعد ازاں تمام جسم پر اچھی طرح پانی بہا لیا جائے۔ اس موقع پر صابن وغیرہ کا استعمال اور تین بار پانی بہانا مستحب ہے۔ دیگر احکام کے لیے دیکھیے کتب فقہ۔

مآخذ : (۱) کتب فقہ اور احادیث میں باب طہارۃ۔

غوث : (دستگیری' نجات) قطب [رک باں] کا ایک لقب جو اولیا کے سلسلے میں سب سے اونچے درجے پر فائز ہوتا ہے۔ یہ لقب اس وقت استعمال ہوتا ہے' جب قطب کا تصور بحیثیت دستگیر کیا جائے' لیکن چونکہ یہ خصوصیّت قطب کی فطرت میں مضمر ہے' لہٰذا دستگیری اس کے تصور میں ہمیشہ شامل ہوتی ہے اور اس طرح یہ قطب ہونے کا ایک لازمی نتیجہ ہے' لیکن بعض لوگوں کا قول ہے کہ غوث کا درجہ قطب سے عین نیچے ہے۔

مآخذ : (۱) الجرجانی: تعریفات (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ)' ص ۱۰۹؛ (۲) Dict. of Tech Terms ص ۱۰۹۱' ۱۱۶۷؛ (۳) Lane بذیل لفظ مذکور' ص ۲۳۰۶۔ الف؛ (۴) HUGHES: Dict. of Islam' ص ۱۳۹۔ الف؛ (۵) الہجویری: کشف المحجوب' ترجمہ نکلسن' ص ۲۱۴۔

○

غول : قدیم عربوں کے مطابق غول (مؤنث' جمع: غیلان' و اغوال) سرکش جنوں کی ایک خاص بیہمانہ' شیطانی اور معاند قسم ہے' جو مختلف صورتیں اختیار کر کے انسانوں کو اپنی راہ سے بھٹکا دیتی اور پھر ناگہاں ان پر جھپٹ کر انہیں مار دیتی اور کھا جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر دو تصوّر کام کرتے تھے: (۱) مختلف شکلیں بدلنا اور (۲) دھوکے سے حملہ کرنا اور مار ڈالنا۔ قدیم شعرا کے کلام میں ان کی طرف اکثر اشارہ کیا گیا ہے۔ غول کے مذکر کو قطرب کہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ لفظ غول ایک توسیعی کلمہ ہے' کیونکہ یہ ہر ایسی تباہی کے لیے جو انسان پر آئے استعمال ہو سکتا ہے نہ کہ بظاہر محض استعارۃ' چنانچہ (الجرجانی: تعریفات میں) اس لفظ کی تشریح میں روحانی چیزوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ ورنہ کسی آدمی کو ابوالغول نہ کہا جاتا (الحماسہ' طبع Freytag' ص ۱۲) اور کعبؓ بن زہیر اپنے قصیدہ بردہ میں اپنی محبوبہ سعاد کو اس کی تلوّن مزاجی کے باوجود غول سے تشبیہ نہ دیتا۔ قرآن کریم ۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۴۷ میں اصل سے مشتق صرف ایک لفظ آیا ہے' یعنی غول بمعنی آہستہ آہستہ تباہ کر دینا' اور' وہ شراب کے اثرات درد سر' مستی اور خمار وغیرہ کے لیے استعمال ہوا ہے (دیکھیے مفردات' بذیل مادہ)۔ ایک حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ "غول کا کوئی وجود نہیں" (لسان' ۱۴: ۲۱ س ۱۰ بعد) لہٰذا اس سند پر مسلمانوں'

بالخصوص معتزلہ نے غول کے وجود سے بالکل انکار کیا ہے' (مثلاً الزمخشری نے تفسیر سورہ ۳۷ آیہ ۴۶' مطبوعہ کلکتہ' ص ۱۲۰۵ میں)' لیکن بعض اور لوگ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صرف تَغَوّل' یعنی تبدیلی ہیئت کی تردید کی ہے اور وہ بعض ایسی احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جن میں غول کو بھگانے کے لیے اذان دینے کی ہدایت کی گئی ہے۔ قرون وسطیٰ کے نظام کے لیے جس میں غول کے وجود کو پورے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا' دیکھیے الدمیری بذیل مادہ غول اور سعلاۃ و قطرب۔ ان کے علاوہ دیکھیے الف لیلہ میں سندباد کا چوتھا سفر' سیف الملوک اور حاسد وزیر کے قصے' مع حواشی از لین Lane۔ یہ جو مشہور ہے کہ غول قبروں کے آس پاس رہتے ہیں اور مردے کھا جاتے ہیں' اس کے متعلق دیکھیے Lane: *Modern Egypt* باب ۱۰' *Arabian Nights*' مقدمے کے حاشیہ ۲۱ کا آخری حصہ اور المقریزی کی خطط کے حوالے سے طالع کا اضافہ برحاشیہ ۲۹' باب ۱۸) اسلامی نقطۂ نظر سے یہ سب توہمات ہیں۔ جن کا کوئی وجود نہیں ہے)۔

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ: (۱) لسان' بذیل غول بالخصوص ص ۲۱ بعد؛ (۲) الجاحظ: کتاب الحیوان (قاہرہ ۱۹۳۵ء)' ۶: ۴۸؛ (۳) الحماسہ' ص ۱۲۔

غَیبۃ: (ع) مادہ غ۔ ی۔ ب = غاب غیبۃ' یہ لفظ اپنے مادے کے مصدر کے طور پر استعمال ہوتا ہے' کیونکہ غیب کے معنی غائب کے ہو گئے ہیں' لٰہذا اس کا مطلب ہے "غیر حاضری" اور اکثر "ذہنی غیر حاضری"۔ صوفیہ نے اسی دوسرے مفہوم کو ترقی دے کر اس کے معنی یہ لیے ہیں کہ ذہن انسانی میں اللہ کے سوا اور کچھ نہ ہو' جسے حضور اور اللہ کے ساتھ حاضری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ فنا' یعنی ترک ذات' یا اس کے سرتا سر ختم ہو جانے کا مقام ہے' اس تصور کے ارتقا کی تفصیل کے لیے دیکھیے نکلسن کا ترجمہ الہجویری: کشف المحجوب' ص ۲۴۸ بعد' نیز بمدد اشاریہ۔

اس لفظ کا ایک اور عام استعمال شیعی عقائد کی مطابق اس شخص کے لیے بھی ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے کچھ عرصے کے لیے لوگوں کی نظروں سے پنہاں کر دیا ہو اور جس کی زندگی اس عرصے میں (جسے غَیبۃ کہتے ہیں) پراسرار طریق پر بڑھا دی گئی ہو۔ اس کی نمایاں مثال اثنا عشری شیعوں کے ہاں امام مستور یا امام المہدی کی ہے' وہ اگرچہ عام طور سے لوگوں کی نگاہوں سے مخفی رہتے ہیں' لیکن پھر بھی اسی دنیا میں زندہ ہیں' نیز رک بہ الخضرؑ اور کبھی کبھی بعض لوگوں کو نظر بھی آ جاتے ہیں یا بعض اور لوگوں سے خط و کتابت کرتے ہیں اور انسانوں کے معاملات پر تصرف رکھتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

ف

الفاتحہ : قرآن کریم کی ترتیب مصحف کے مطابق پہلی سورۃ، حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ ترتیب نزول کے لحاظ سے بھی یہ پہلی سورۃ ہے جو سورۃ "العلق" اور "المدثر" سے بھی پہلے نازل ہوئی (الاتقان، ۱ : ۲۴؛ الکشاف، ۱ : ۱ تا ۹)۔ اکثر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ یہ سورۃ مکے ہی میں نازل ہوئی، اس لیے مکی ہے، نیز اس لیے بھی کہ سورۃ الحجر (۱۵ : ۷) میں اس کے نزول کا ذکر ہے، جو بالاتفاق مکی ہے۔ بایں ہمہ حضرت ابو ہریرۃؓ، عطاء بن یسار اور الزھری وغیرہ سے منقول ہے کہ الفاتحہ مدنی ہے۔ القرطبی (۱ : ۱۱۵) نے ایک قول نقل کیا ہے کہ الفاتحہ کا نصف حصہ مکے میں اور باقی نصف مدینے میں نازل ہوا، بعض مفسرین کا خیال ہے کہ الفاتحہ دو بار نازل ہوئی، ایک تو اس وقت جب مکے میں نماز پنجگانہ فرض قرار دی گئی اور دوبارہ اس وقت جب ہجرت مدینہ کے بعد تحویل قبلہ کا حکم ہوا۔ السیوطی (الاتقان، ۱ : ۳۵) نے بھی اسی نظریئے کی تائید کی ہے اور ماتکرر نزولہ من القرآن (قرآن کا مکرر نازل ہونے والا حصہ) کے ضمن میں سورۃ الفاتحہ کو بھی شامل کیا ہے۔

الفاتحہ کا مطلب ہے وہ مہتمم بالشان چیز جس سے کتاب اللہ کا آغاز و افتتاح ہو رہا ہے (فتح البیان، ۱ : ۲۶ بعد)۔ چونکہ ترتیب مصحف میں یہ سب سے پہلی سورۃ ہے اور کاتب یا تلاوت کرنے والا جب بھی قرآن مجید کا آغاز کرے گا تو لازماً اسے اسی سورۃ سے شروع کرنا پڑے گا۔ اس لیے اسے یہ نام دیا گیا۔

سورۃ الفاتحہ سات آیات پر مشتمل ہے۔ متقدمین علمائے تفسیر میں سے حافظ ابن کثیر (۱ : ۲۰ بعد) نے بصراحت لکھا ہے کہ اس سورۃ میں صرف سات آیات ہیں۔ البتہ اس بات میں علما کا اختلاف ہے کہ سات آیات کس حساب سے ہیں۔ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انعمت علیھم ایک مستقل آیت نہیں، بلکہ پچھلی آیت کا ایک حصہ ہے اور اس سورۃ کی ساتویں آیت بسملہ رک بان ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ انعمت علیھم ایک مستقل آیت ہے اور بسملہ اس سورۃ کا جزو نہیں ہے۔ پہلا مسلک امام شافعیؒ اور مکہ و کوفہ کے فقہاء کا ہے، دوسری رائے امام ابو حنیفہؒ اور مدینہ، بصرہ و شام کے فقہا و قرا کی ہے۔ آمین کے بارے میں علما کا اجماع ہے کہ یہ الفاتحہ کا جز نہیں، اس لیے حکم یہ ہے کہ بوقت تلاوت ولا الضالین کے نون پر سکتہ کرنا چاہیے تاکہ قرآن اور غیر قرآن کے درمیان امتیاز قائم رہ سکے (القرطبی، ۱ : ۱۲۷؛ الکشاف، ۱ : ۱۹؛ المراغی، ۱ : ۲۲).

اس بات پر مفسرین کا اجماع ہے کہ سورۃ الفاتحہ بجا طور پر ام القرآن (قرآن کی اصل، منبع یا جڑ) اور اساس القرآن (قرآن کی بنیاد) کی حیثیت سے مجموعی طور پر مضامین قرآن کا اجمالی خاکہ ہے (المراغی، ۱ : ۲۲ بعد؛ روح المعانی، ۱ : ۲۳ بعد؛ ترجمان القرآن، ۱ : ۳ بعد، القرطبی، ۱ : ۱۷۲).

امام رازی (تفسیر کبیر، ۱ : ۲ بعد، ۱۴۵ بعد) کی رائے یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں اکثر و بیشتر ضروری علوم کا اجمالی ذکر موجود ہے۔ اسی طرح مبدا (کائنات کی اصل یا نقطۂ آغاز) اور معاد (انجام) کے علاوہ دنیوی زندگی کے درمیانی مرحلے کے بارے میں بھی ان ضروری امور کا تذکرہ موجود ہے جن کی انسان کو ضرورت پیش آ سکتی ہے۔

سورۃ الفاتحہ کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ یہ نماز پنجگانہ میں پڑھی جاتی ہے، اسی وجہ سے اس کا ایک نام سورۃ الصلاۃ بھی ہے۔ امام مالکؒ سے منقول ہے کہ نماز با جماعت اور انفرادی نماز کی ہر رکعت میں الفاتحہ کی قرأت لازم ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، امام حسن بصریؒ اور دیگر علما کا مسلک یہ ہے کہ ایک نماز میں کم سے کم ایک مرتبہ الفاتحہ کا پڑھنا تو لازم ہے، لیکن باقی رکعتوں میں لازم نہیں۔ الفاتحہ کے علاوہ قرآن کی دیگر آیات بھی کفایت کرتی ہیں۔ بعض ائمہ، مثلاً امام اوزاعیؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک نماز میں قرآن کی کوئی آیت بھی کفایت کر سکتی

ہے اور الفاتحہ کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کم سے کم تین آیات یا ایک طویل آیت (مثلاً آیت دَین، ۲[البقرۃ]: ۲۸۲) کا پڑھنا ضروری ہے (القرطبی، ۱: ۱۲۴ بعد)۔ سنت طریقہ یہ ہے کہ نماز کی پہلی دو رکعتوں میں (الفاتحہ) کے علاوہ ایک اور سورۃ پڑھی جائے، بعد کی رکعتوں میں صرف الفاتحہ پڑھنا کافی ہے۔ جو شخص قطعاً" عاجز عن القراءۃ ہو اس کے لیے امام کی قراءت کافی ہے۔ اگر کوئی غیر عرب نو مسلم عربی تلفظ پر قادر نہ ہو تو ترک صلاۃ سے بچنے کے لیے وقتی طور پر آیات کا ترجمہ پڑھ کر فریضے سے سبکدوش ہو سکتا ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ اتحاد المسلمین کی خاطر اہم شعار اسلام کو تعلیم نبویؐ کے مطابق ادا کیا جائے (حوالۂ سابق)۔

اس سورۃ کے فضائل کے سلسلے میں بھی بہت سی احادیث اور آثار منقول ہیں، مثلاً ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: اللہ نے تورات اور انجیل میں ام القرآن، جو السبع المثانی بھی ہے، جیسی کوئی شی نہیں نازل فرمائی، یہ سورۃ اللہ اور اس کے بندے کے درمیان منقسم ہے اور اس سے بندہ جو مانگے پاتا ہے (القرطبی، ۱: ۱۰۸ بعد؛ التفسیر المظہری، ۱: ۱۱ تا ۱۲؛ روح المعانی، ۱: ۲۳ بعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت انسؓ سے فرمایا: اگر تم بستر پر سوتے وقت فاتحۃ الکتاب اور الاخلاص پڑھ لیا کرو تو موت کے سوا ہر آفت سے محفوظ رہو گے (حوالۂ سابق)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فاسد و باطل: المفردات میں ہے کہ فساد کسی شی کا حد اعتدال سے نکل جانا ہے، خواہ یہ نکلنا کم ہو یا زیادہ۔ اس کی ضد صلاح ہے اور اس کا اطلاق نفس، بدن اور اشیا کے خروج عن الاستقامہ پر ہوتا ہے۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں فاسد و باطل کے الفاظ صحیح کی ضد یا نقیض کے طور پر استعمال ہوتے ہیں جس طرح فساد و بطلان صحت کی ضد اور نقیض ہیں۔ فساد و بطلان عبادات اور معاملات ہر دو میں جاری ہوتا ہے۔ جب کوئی عبادت یا معاملہ ارکان اور شرائط کے ساتھ مکمل ہو جائے تو اس پر صحیح عبادت یا صحیح عقد (معاملہ) کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن جب اس میں سے کوئی رکن (اصل) مفقود ہو جائے تو اس پر باطل کا اطلاق ہوتا ہے اور جب شرط (وصف خارجی) مفقود ہو تو اسے فاسد کہا جائے گا۔ فاسد قابل اصلاح و تصحیح ہے، جبکہ باطل قابل تصحیح نہیں، کیونکہ باطل میں رکن مفقود ہوتا ہے اور فاسد میں کوئی شرط ناقص یا معدوم ہوتی ہے، اگر یہ شرط صحیح طور پر پوری کر دی جائے، تو عبادت اور معاملہ دونوں صحیح قرار پا سکتے ہیں (عمر عبداللہ: سلم الوصول لعلم الاصول، ص ۵۳ بعد؛ تھانوی، ص ۱۴۸، ۸۱۵؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ۱: ۱۸۲ بعد)۔

علم الفقہ (عبدالشکور) میں لکھا ہے: باطل وہ معاملہ ہے جو بالکل منعقد ہی نہ ہوا ہو اور فاسد وہ معاملہ ہے جو منعقد تو ہو گیا، لیکن شرعاً" قابل فسخ ہو اور اس کی صحت کی شرطوں میں فتور پڑ گیا ہو (ص ۶۷۵، ۷۵۱)۔ کوئی عبادت، یا معاہدہ بیع وغیرہ، یا نکاح صرف اس وقت صحیح قرار پاتا ہے جب وہ اپنی اصل (رکن) اور وصف (شرط) دونوں اعتبار سے مشروع ہو، یعنی شریعت کے منشا کے مطابق ہو۔

شافعیہ اور ظواہر کے نزدیک فاسد اور باطل باہم مترادف الفاظ ہیں، لیکن احناف کے نزدیک فاسد اس فعل کو کہتے ہیں جو اصل کے لحاظ سے جائز، لیکن وصف کے لحاظ سے غیر جائز ہو، مثلاً خرید و فروخت میں مال اور قیمت کی موجودگی میں ایجاب و قبول ہو جائے تو بیع صحیح ہو جاتی ہے، لیکن اگر ایجاب و قبول بھی ہو جو بیع کے ارکان ہیں مگر قیمت ادا کرنے کی مہلت نامعلوم ہو یا قیمت ایسی اشیا کی صورت میں ہو کہ جنہیں با قیمت شمار نہیں کرتے (جیسے خنزیر اور شراب) تو دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو گی، لیکن باطل وہ فعل ہے جو اصل ہی میں غیر مشروع ہو، خواہ وصف میں مشروعیت پائی جاتی ہو، اسی طرح بطلان کے معنی یہ ہیں کہ وہ اصلاً ہی صحیح نہ تھا، مثلاً سرائط نکاح پوری کرتے ہوئے اگر کسی نے کسی کی منکوحہ سے نکاح کرلیا تو یہ باطل ہے۔ فاسد اور باطل میں ایک باریک سا فرق یہ ہے کہ فاسد عمل (عبادت ہو یا معاملہ) کی تصحیح ہو جائے تو یہ جائز قرار دیا جائے گا، مگر باطل کی تصحیح کی کوئی صورت نہیں (سلم الوصول للعلم الاصول، ص ۵۳ تا ۵۸) (مفسدات صلوٰۃ اور مبطلات صلوٰۃ کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، بحث صلوٰۃ اور دیگر کتب فقہ و کلام)۔

مآخذ: (۱) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۵: ۲۹۹

بعد؛ (۲)ابن الہمام : فتح القدیر اور ہدایۃ' ۵ : ۲۲۷ بعد' کی دیگر شروح؛ (۳)ابن نجیم : البحر الرائق' ۶ : ۹۰ بعد؛ (۴)زکریا الانصاری : شرح البہجۃ علی المنہاج' ۲ : ۴۳۵؛ (۵)السیوطی : الاشباہ و النظائر' طبع مصطفیٰ محمد' قاہرہ ۱۳۵۹ھ' ص ۲۲۲۔ فقہ مالکی : (۶)دسوقی در دردیر : الشرح الکبیر' ۳ : ۷۰ بعد؛ (۷)ابن رشد : بدایۃ المجتہد' طبع الاستقامۃ' ۲ : ۱۹۱ بعد۔ فقہ حنبلی : (۸)ابن قدامہ : المغنی' بار سوم' ۴ : ۲۳۱' ۲۳۲؛ (۹)ابن نجیم : کتاب مذکور' ۳ : ۱۸۴ و ۵ : ۱۴۹ بعد؛ (۱۰)ابن عابدین : ردالمحتار' مطبوعہ بولاق' ۲ : ۳۵۸۵؛ (۱۱) ابن الہمام : کتاب مذکور' ۲ : ۸۳۲' ۴۶۸ بعد؛ (۱۲) ابن قدامہ: کتاب مذکور' ۶ : ۴۵۵ بعد۔

○

فاسق : (ع)' مادہ ف س ق' لغت میں کھجور کا پک کر چھلکے سے نکلنا فسق کہلاتا ہے' لیکن شرعی زبان میں فَسَقَ فُلانٌ کے معنی ہیں : حد شرع سے نکلنا۔ کافر کو بھی اس بنا پر فاسق کہا جا سکتا ہے کہ وہ شرع کو بھی نہیں مانتا اور عقل اور فطرت کے تقاضوں سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے' جیسا کہ قرآن مجید کی بعض آیتوں سے ظاہر ہوتا ہے (مثلاً ۳۲[السجدۃ] ۱۸)' لیکن زیادہ قطعی طور پر فاسق کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس نے مسلمان کی حیثیت سے شرع کو تسلیم تو کیا' لیکن اس سے اعمال بد (گناہ صغیرہ یا کبیرہ) سرزد ہوے۔ قرآن مجید (۹[التوبۃ] ۶۷) میں منافقین کے لیے بھی فاسقین کا لفظ آیا ہے۔ مفردات میں ہے : فاسق کی اصطلاح کافر سے زیادہ عام ہے اور ظالم کی اصطلاح فاسق سے بھی عام ہے۔ تھانوی کے نزدیک (بحوالہ جامع الرموز وغیرہ) فسق کے معنی اللہ کے حکم کی اطاعت نہ کرنا ہے اور اس میں کافر اور گناہ گار مسلمان دونوں میں شامل ہیں۔

خالص شرعی اصطلاح میں فاسق اس شخص کو کہتے ہیں جو مسلمان ہو کر تمام یا بعض احکام شریعت کی خلاف ورزی کرے۔ بقول بعض' وہ مسلمان جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو' یا گناہ صغیرہ کے مرتکب کر کے اس پر اصرار کرے وہ فاسق ہے۔ اسی مادے سے فسوق ہے' جو قرآن مجید میں مختلف معنوں کے لیے آیا ہے' مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۱۹۷' ۲۸۲۔ (برے ناموں سے پکارنا) بھی فسوق میں شامل ہے۔ فسق کے ساتھ فجور کی اصطلاح بھی آتی ہے۔ المفردات میں فجور کے معنی دین کے تجویز کردہ پردے کو پھاڑنا یعنی دینی احکام کی نافرمانی کرنا آئے ہیں۔ محولہ بالا آیت میں فجور کے معنی بدی (غلبہ شہوات سے پیدا شدہ برائیاں یا قبائح) ہیں۔ اس لحاظ سے فجور کے معنی ہوے طبیعت پر غلبہ شہوات' اور فسق کے معنی ہوے مومن ہو کر گناہ کا ارتکاب عموی۔

الاشعری نے فرقہ مرجئہ کے عقائد بیان کرتے ہوے لکھا ہے کہ ان کے نزدیک فرائض کا ترک فسق ہے' لیکن محض یہ ترک (یا کبائر ارتکاب) کسی کو ایمان سے خارج نہیں کرتا' اس کے ماسوا کہ ان کے گناہ ماننے سے انکار یا ان پر اصرار کی بنا پر یہ موجب کفر نہ ہو جائے۔ شاہ ولی اللہؒ دہلوی کے نزدیک اگر کسی کے دل میں تصدیق موجود ہے' لیکن ضعف ایمان کی وجہ سے عمل میں کوتاہی ہے اور فرائض کا تارک اور کبائر کا مرتکب ہوتا ہے تو ایسے شخص کو فاسق کہتے ہیں' یوں منافق اصل فاسق سے بدتر ہوتا ہے' کیونکہ وہ تصدیق قلبی بھی نہیں کرتا اور صرف ظاہر داری کرتا ہے' لیکن اگر فاسق تدین میں بھی کمزور ہے تو یہ بھی منافق کی صف میں شامل ہو گا (حجۃ اللہ البالغۃ' ۱ : ۱۴۴ بعد' مطبوعہ شیخ الٰہی بخش' لاہور؛ نیز رک بہ نفاق' منافق)۔

علم کلام کے بیشتر مصنفین بھول چوک کے صغیرہ گناہ کرنے والے کو فاسق نہیں سمجھتے۔ اب کسے فاسق کہا جائے اور کسے نہ کہا جائے' تو یہ مسئلہ (یعنی الاسم و الحکم کا سوال) علم کلام کے اہم مباحث سے تعلق رکھتا ہے۔

یہ اصطلاح جنگ صفین میں نمایاں طور سے سامنے آئی جب اُولی الامر (یا خلیفہ) کے بارے میں بہت سے اعتراضات و سوالات اٹھائے گئے۔ یہ تو معلوم ہے کہ مسئلۂ تحکیم پر دو واضح گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ان میں ایک خوارج کا گروہ تھا۔ یہ گروہ توبہ نہ کرنے والے کو فاسق اور اسے خلود فی النار کا مستحق سمجھتا تھا۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ فسق کے ارتکاب سے امام امامت کا منصب کھو دیتا ہے۔ دوسرا بڑا گروہ شیعہ کا تھا' جس کے نزدیک امام برحق و معصوم ہوتا ہے ان دو متضاد آرا نے آنے والے علم کلام پر بڑا گہرا اثر ڈالا۔ اکثر یہ کوشش کی گئی ہے کہ ان دونوں عقیدوں کے درمیان اعتدال کا راستہ نکالا جائے تاکہ گناہ کی مذمت بھی باقی رہے اور مسلمانوں کے مواخذے میں شدت بھی باقی نہ رہے۔ مرجئہ فاسق کو اس دنیا میں چند قانونی تعزیرات کا سزاوار گردانتے ہیں سزا کے بھگتنے کے بعد فاسق

پھر مومن کی طرح مانند ہو جاتا ہے۔ عقبیٰ میں وہ مومن کے مانند امیدوار رحمت بن کر نجات حاصل کر سکتا ہے۔

معتزلہ کے خیال میں مومن وہ ہے جو دل سے ایمان کی تصدیق کرے، زبان سے اس کا اقرار کرے اور اعضاء و جوارح سے احکام شریعت بجا لائے۔ جو مسلمان تیسری شرط کو پورا نہیں کرتا وہ حقیقی طور پر مومن نہیں ہو سکتا اور نہ عذاب آخرت سے بچ سکتا ہے۔

○

مآخذ: (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۱۳۲ بذیل مادہ الفسق و الفسوق؛ (۲) عبدالنبی احمد نگری: جامع العلوم، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۳: ۲۸؛ (۳) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۲۹ء، ص ۳۱، ۱۷۰؛ (۴) وہی مصنف: شرح المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۵) (۶) ابن القیم: کتاب الروح، حیدر آباد دکن ۱۳۲۴ھ، ص ۴۲۱؛ (۷) علی بن ابی بکر الهیثمی: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت ۱۹۶۷ء، ۱: ۱۴ بعد؛ (۸) ابوالحسن الاشعری: کتاب الابانہ، دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۱۶) وہی مصنف: کتاب اللمع فی الرد علی اھل الزیغ و البدع، بیروت ۱۹۵۲ء؛ (۱۷) وہی مصنف: مقالات الاسلامیین؛ (۱۸) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، لاہور و قاہرۃ.

○

فاطمہؓ: سیدۃ نساء العالمین، جگر گوشہ رسولؐ، ام الحسنین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دختر مبارک اختر اور آپؐ کی سب سے پہلی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے سب سے چھوٹی صاحبزادی (دیکھیے ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۳۷۳ برحاشیہ الاصابہ، مصر ۱۳۲۳ھ)۔ حضرت فاطمہؓ کی تاریخ ولادت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ پہلے سال نبوت کے ماہ جمادی الآخرۃ کی بیس تاریخ کو پیدا ہوئیں، لیکن بعض راوی کہتے ہیں کہ وہ اس تاریخ سے پانچ سال پہلے پیدا ہوئی تھیں (دیکھیے ابن سعد: الطبقات، طبع زخاؤ، ۸: ۱۱، ۱۷؛ الزرقانی: شرح المواهب، مصر ۱۳۲۶ھ، ۳: ۲۰۳)۔ چونکہ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے ۲۸ یا ۳۰ برس کی عمر میں وفات پائی اس لیے یقیناً" دوسری روایت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا کوئی بھی صاحبزادہ زندہ نہیں رہا، اسی طرح باقی صاحبزادیوں سے بھی آپ کی اولاد کا سلسلہ منقطع ہو گیا اور صرف حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کے ذریعے آپؐ کی نسل باقی رہی۔

حضرت فاطمہؓ نے بالخصوص اپنی والدہ کے انتقال کے بعد خود کو والد کی طرف متوجہ کر کے دل و جان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی اکثر انھیں اپنے پاس سے جدا نہ ہونے دیتے اور ہمیشہ انھیں محبت اور شفقت سے یاد فرمایا کرتے تھے۔

جب حضرت فاطمہؓ شادی کی عمر کو پہنچیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بہت سے رشتوں کو رد کر کے اپنے چچا زاد بھائی حضرت علیؓ بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے ان کا نکاح کر دیا۔ یہ واقعہ غزوۂ بدر کے بعد ماہ صفر بقول بعض ذوالقعدہ یا ذوالحجہ ۲ھ کا ہے اور پانچ سو درہم (بقول بعض ۴۸۰ یا چار سو اسی درہم) مہر مقرر ہوا۔ البتہ رخصتانہ جنگ احد کے بعد ہوا۔ بقول ابن کثیر شادی کے وقت حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی عمر پندرہ برس پانچ ماہ تھی (البدایہ و النھایہ، ۶: ۳۴۲) اور بعض دیگر روایتوں کے مطابق ان کی عمر اٹھارہ انیس برس کی تھی۔ رسم نکاح مسجد نبوی میں بہت سادہ طور پر ادا ہوئی اور نکاح کے بعد حاضرین کو شہد کا شربت اور کھجوریں تقسیم کی گئیں۔ جہیز کے طور پر حضرت فاطمہؓ کو ایک انتہائی مختصر اور سادہ ساز و سامان دیا گیا تھا (دیکھیے: ابن حجر، ۸: ۱۵۸؛ السمهودی: خلاصۃ الوفاء، مکہ مکرمہ ۱۳۱۶ھ، ص ۲۰)، اس میں ایک تخت خواب، دو تو شکین، ایک گرم چادر، تکیہ، پانی کی چھاگل (مشکیزہ) اور لوٹا وغیرہ پر مشتمل سامان دیا گیا۔ دعوت ولیمہ بھی جو اسی سال حضرت فاطمہؓ کی رسم نکاح کے کافی دن بعد دی گئی اسی طرح سادہ اور پاکیزہ تھی (ابن ماجہ: سنن، ۱: ۱۳۹)، شادی کے بعد حضرت فاطمہؓ کی ازدواجی زندگی مکمل خوشی اور سکون سے گزری۔ حضرت علیؓ حضرت فاطمہؓ سے بڑی محبت رکھتے تھے اور حضرت فاطمہؓ کی طرف سے بھی ایسا ہی معاملہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت فاطمہؓ کو ہمیشہ یہ نصیحت فرمایا کرتے تھے کہ وہ اپنے شوہر کی ہر طرح اطاعت و فرمانبرداری کریں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم گھر کے کاموں کے بارے میں بھی تقسیم کار کے لیے نصیحت کیا کرتے تھے (شرعۃ الاسلام، ص ۴۶۶)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے گہرے قلبی تعلق کی وجہ سے حضرت فاطمہؓ کا گھر تواضع، سادگی، پاکیزگی اور اطمینان کا نمونہ بن گیا تھا، جس پر ہر طرف مسرت و سعادت چھائی ہوئی تھی۔

اس زمانے میں تعدد ازواج کا رواج تھا، لیکن جب تک حضرت فاطمہؓ زندہ رہیں حضرت علیؓ نے دوسری شادی نہیں کی (البخاری، مصر ۱۲۹۶ھ، ۴ : ۱۹۷)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ اور اپنے نواسوں حسنؓ اور حسینؓ اور ان کے والد ماجد کے ساتھ وقت گزارنے میں بڑی مسرت محسوس کرتے تھے۔ آپؐ کی وفات کے بعد خاندان اس مسرت و سعادت سے محروم ہو گیا۔ ابھی زیادہ عرصہ نہ گزرنے پایا تھا کہ حضرت فاطمہؓ بھی وفات پا گئیں۔ وہ رسول اکرمؐ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد تین یا چھ مہینے اور زندہ رہیں اور یا بقول الواقدی ان کا انتقال ۳ رمضان ۱۱ھ میں منگل کی رات کو ہوا (نیز دیکھیے الذھبی : سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۹۳) ایک اور روایت کے مطابق وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد اٹھارہ مہینے زندہ رہیں (ابن سعد : کتاب مذکور، ۸ : ۱۸؛ ابن عبدالبر، ۴ : ۳۸۰)۔ عام طور پر مشہور قول یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چھ ماہ بعد آپ نے وفات پائی (ابن کثیر : البدایہ، ۶ : ۳۳۲؛ ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۴۰)۔

وفات سے پہلے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت اسماء بنت عمیس کو یہ وصیت کی کہ آپ کو رات کے وقت دفن کیا جائے۔ اس لیے نعش کے اوپر کے حصے کو کھجور کی شاخوں سے اس طرح ڈھانپ دیا گیا کہ آپ کا جسم دکھائی نہ دے سکے۔ نماز جنازہ حضرت علیؓ (یا بروایت دیگر حضرت عباسؓ) نے پڑھائی (نیز دیکھیے الطحاوی : حاشیہ مراقی الفلاح، مصر ۱۳۰۴ھ، ص ۳۱۳)۔

سیرت و شمائل: حضرت فاطمہؓ کی رفتار و گفتار آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے سب سے زیادہ ملتی جلتی تھی۔ جب حضرت فاطمہؓ کسی ایسی مجلس میں آتیں جہاں آپؐ بیٹھے ہوتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم محبت و شفقت اور پیار سے کھڑے ہو جاتے تھے اور انھیں اپنے پہلو میں جگہ دیا کرتے تھے (الترمذی، کتاب مذکور، ۲ : ۲۴۷)۔ شکل و صورت میں حضرت فاطمہؓ اپنی والدہ حضرت خدیجہؓ سے بہت مشابہ تھیں۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ احد کی جنگ میں بھی شریک ہوئیں اور وہاں مجاہدین اسلام کو پانی پلاتی اور زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی رہیں۔ جب اس غزوے میں آپؐ مجروح ہوئے تو حضرت فاطمہؓ آپ کی خدمت میں موجود تھیں (الواقدی، ص ۲۴۵؛ البخاری، غزوہ احد؛ مسلم، ۵ : ۱۷۸) اور انھوں نے آپ کے روئے مبارک کے زخم کو صاف کر کے مرہم پٹی کی۔ حضرت علیؓ کی ہمشیرہ ام ہانیؓ کی روایت کے مطابق حضرت فاطمہؓ فتح مکہ کی مہم میں بھی شریک ہوئی تھیں (مسلم : کتاب مذکور، ۲ : ۱۵۸)۔ چونکہ حضرت فاطمہؓ کی وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رحلت کے تھوڑے دنوں بعد ہی واقع ہو گئی، اس لیے ان سے جو احادیث مروی ہیں ان کی تعداد اٹھارہ انیس سے متجاوز نہیں ہے (ابن ملک : کتاب مذکور، ۲ : ۱۳، ترکی ترجمے کے لیے دیکھیے محمد جمال : فاطمہ الزہراء)۔ یہ بھی معلوم ہے کہ دار قطنی نے ایک مسند فاطمہ تیار کیا تھا۔ حضرت فاطمہؓ شعر بھی کہتی تھیں (ان اشعار سے میں بعض کے لیے دیکھیے علی فہمی : حسن الصحابہ، استانبول ۱۳۲۴ھ، ص ۱۳۶؛ نیز عبدالقیوم : فہرست شعراء لسان العرب)۔ بعض مواعظ جنھیں حضرت فاطمہؓ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے بعد کے زمانے میں فارسی زبان میں ترجمہ اور شرح کیے گئے ہیں (دیکھیے اللمعۃ البیضاء، ایران ۱۲۹۷ھ)۔

حضرت فاطمہؓ کے تین بیٹے اور دو بیٹیاں یعنی کل پانچ بچے تھے: حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، حضرت محسنؓ، حضرت زینبؓ اور حضرت ام کلثومؓ۔ حضرت محسنؓ تو بچپن میں وفات پا گئے تھے۔ حضرت زینبؓ کی شادی حضرت عبداللہ بن جعفرؓ ابن ابی طالب سے ہوئی اور حضرت ام کلثومؓ کی شادی حضرت عمر فاروقؓ سے ہوئی تھی، مگر حضرت فاطمہؓ کی نسل صرف حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے ذریعے دنیا میں باقی رہی ہے۔

مآخذ : (۱) المسعودی : مروج الذھب، پیرس، ۴ : ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۹۵، و ۵ : ۱۳۸ و ۶ : ۵۵ تا ۴۷؛ (۲) وہی مصنف : التنبیہ، طبع ڈخویہ، ص ۲۳۱ تا ۲۳۳؛ (۳) النووی : تہذیب، طبع Wustenfeld، ص ۸۵۰ تا ۸۵۱؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۲ : ۱۲۲، ۲۵۱، ۲۵۹؛ (۵) ابوالفرج الاصفہانی : الاغانی، ۹ : ۶۷ و ۱۴ : ۱۶۴ و ۱۸ : ۲۰۴؛ (۶) وہی مصنف : مقاتل الطالبیین، ص ۱۱۸ بعد؛ (۷) السیوطی : الثغور الباسمہ فی مناقب السیدۃ فاطمہ، مخطوطہ کتاب خانہ خدیویہ، عدد ۹۴۲/۷/۹۴۷؛ (۸) عمر ابو نصر : فاطمہ بنت محمدؐ، بیروت ۱۹۳۵ء؛ Lammens کی تصانیف میں حضرت فاطمہ کے متعلق جتنے غرض کارانہ اور متعصبانہ بیانات ہیں اس کتاب میں ان سب کی تردید

اور ان پر جرح کی گئی ہے .

○

فتویٰ : (جمع الفتاوی نیز الفتاوی) اس کا واحد فتوی اور فتیا بھی آتا ہے۔ فتویٰ سے مراد ہے : وہ جو کسی فقیہ کی جانب سے دیا جائے' گویا یہ اَفْتَی الْعَالِمُ اِذَا بَیَّنَ الْحُکْمَ (= عالم نے فتویٰ دیا یا حکم بیان کیا) سے اسم مشتق ہے (دیکھیے لسان العرب و تاج العروس' بذیل مادہ فتی) ۔ یہ خالص عربی لفظ ہے' جو بعض کے نزدیک الفتوہ سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی ہیں کرم' سخاوت' مروت اور زور آوری ۔ فتویٰ کو بھی فتویٰ اسی لیے کہتے ہیں کہ فتویٰ دینے والا مفتی اپنی فتوۃ (سخاوت و مروت اور عالمانہ قوت) سے کام لیتے ہوئے کسی دینی مسئلے کا حل پیش کرتا ہے (حوالہ سابق' نیز کشف الفنون' ص ۱۲۱۸' حاشیہ) ۔ امام راغب (مفردات' ۳ : ۲۰۷) نے لکھا ہے کہ (= فتوی اور فتیا مشکل احکام کے بارے میں دیے جانے والے جواب کو کہتے ہیں' چنانچہ عرب کہتے ہیں : میں نے اس سے فتویٰ دریافت کیا تو اس نے مجھے فتویٰ دیا۔ ابن الاثیر (النہایہ' ۳ : ۱۹۹) نے اس کے معنی کسی مسئلے کے بارے میں رخصت یا جواز پیش کرنے کے بتائے ہیں۔

الفتاویٰ سے عموماً شریعت اسلامی کے وہ فروعی مسائل مراد ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی فقہی کتب فکر کے بانی یا اس کے ساتھیوں سے کچھ منقول نہیں ہوتا اور بعد کے متاخرین علما اپنے اجتہاد و استنباط کے ذریعہ ان کا حل پیش کرتے ہیں (دستور العلما' ۳ : ۱۳ بعد)۔ طاش کبری زادہ (مفتاح السعادۃ' حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ' ۲ : ۴۲۷) نے علم الفتاویٰ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں جزئی واقعات کے بارے میں فقہا سے صادر ہونے والے فروعی احکام بیان کیے جاتے ہیں اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ بعد میں آنے والے قوت استنباط سے محروم لوگ سہولت کے ساتھ ان مسائل سے استفادہ کر سکیں .

استفتاء (= فتویٰ پوچھنا) اور افتاء (= فتویٰ دینا) کا سلسلہ چونکہ عہد رسالت سے شروع ہوتا ہے اس لیے الفتاویٰ کی تاریخ بھی اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود دین اسلام کی' البتہ فتویٰ پوچھنے اور فتویٰ دینے کے طریقے بدلتے رہے اور فتاویٰ کو جمع کرنے کے طریقے بھی مختلف رہے ہیں۔ عہد رسالت اور صحابہ کرامؓ کے دور میں فتاویٰ کا سلسلہ اکثر و بیشتر زبانی طور پر ہی چلتا رہا جس طرح دیگر علوم و معارف زیادہ تر زبانی روایت پر موقوف تھے۔ طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو اہل اسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف رجوع کرتے کیونکہ آپ ہی مہبط وحی اور شارع اسلام تھے اور تمام فتاویٰ کے سلسلے میں بھی آپ ہی مرجع خلائق تھے۔ صحابہ کرامؓ نے جو دینی مسائل آپؐ سے دریافت کیے ان کا جواب کبھی تو آیات قرآنی کی صورت میں ملتا تھا (قرآن مجید میں کئی جگہ آیا ہے : یَسْتَفْتُوْنَکَ = تجھ سے فتویٰ پوچھتے ہیں' قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ = کہہ دے کہ اللہ تمہیں فتویٰ دیتا ہے' دیکھیے بدد المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' ص ۵۱۲ بعد) اور کبھی آپ الہام و القاے ربانی کی اساس پر اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیتے تھے (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی' ص ۱۱ بعد) ۔ اس کے علاوہ آپؐ کے عہد مبارک میں بعض صحابہ کرامؓ نے بھی اپنے اجتہاد سے بعض مشکل دینی مسائل کے بارے میں فتاویٰ صادر فرمائے' جن میں سے حضرت علیؓ بن ابی طالب' حضرت معاذؓ بن جبل' حضرت حذیفہؓ ابن الیمان اور حضرت عمروؓ ابن العاص کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان بزرگوں نے اپنے اجتہاد سے جن مسائل کے بارے میں فتاویٰ صادر فرمائے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ صرف پسند فرمایا' بلکہ مجتہدین کے اجتہاد کی تعریف بھی فرمائی اور اجر و ثواب کا وعدہ بھی ہوا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی' ص ۱۲ تا ۱۵)' دور نبوت کے بعد صحابہ کرامؓ کے عہد میں بھی استفتاء اور افتاء کا سلسلہ جاری رہا۔ اس دور میں بھی فتاویٰ زیادہ تر زبانی روایت ہوتے رہے' لیکن بعض فتاویٰ تحریر میں بھی آئے' جن میں سے بعض تو وہ فتاویٰ تھے جو خلفاے راشدین کے سرکاری احکام کی شکل میں قلمبند ہو کر مختلف دیار و امصار کو ارسال ہوتے رہے اور بعض فتاویٰ انفرادی کوششوں سے بھی قلمبند کیے گئے کیونکہ پہلی صدی ہجری کے خاتمے سے قبل ہی تدوین فقہ کا دور شروع ہوا تھا' جبکہ بعض جلیل القدر صحابہ (مثلاً حضرت انس بن مالکؓ م ۹۳ھ) اس صدی کے خاتمے تک زندہ رہے۔ یوں گویا عہد صحابہؓ میں فتاویٰ کا سلسلہ زبانی اور تحریری دونوں طریقوں سے جاری رہا۔ اس دور میں فتاویٰ کا منصب بزرگ صحابہ رضی اللہ عنہم کے سپرد تھا اور شرعی احکام و دینی مسائل کی جزئیات کے سلسلے میں لوگ ان سے رجوع کرتے تھے' تاریخ میں ایک سو تیس کے قریب ایسے جلیل القدر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نام ملتے ہیں جو

مسند فتویٰ پر متمکن تھے (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی' ص ۳۲ تا ۳۳؛ الخضری' ص ۱۰۵ ببعد).

عہد صحابہؓ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور شروع ہوتا ہے' جو فقہ کی تدوین کا دور بھی کہلاتا ہے۔ اس دور میں منصب افتاء بزرگ تابعین و تبع تابعین کے سپرد رہا۔ ان میں سے بعض تو ایسے بزرگ بھی تھے جو صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں بھی فتویٰ دیتے تھے' ان میں سعید ابن المسیبؓ اور عروۃ ابن الزبیرؓ کے علاوہ مدینہ کے دوسرے سات فقہا (فقہاے سبعہ مدینہ) کے نام شامل ہیں۔ مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ان کے شاگرد اور پھر شاگردوں کے شاگرد فتاویٰ صادر کرتے تھے' کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تربیت پانے والے بزرگ منصب افتا پر فائز تھے' جن میں سے علقمہؒ بن قیس اور قاضی شریحؒ کے نام ممتاز ہیں۔ ان کے بعد ان کے شاگرد ابراہیم نخعیؒ اور پھر حمادؒ بن ابی سلیمان' استاذ ابی حنیفہؒ نے یہ فریضہ انجام دیا۔ مصر میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے شاگرد مفتی دیار مصر یزید بن حبیب اور پھر اللیث بن سعد نے فتویٰ دینے کا سلسلہ جاری رکھا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی' ص ۵۷ ببعد؛ الخضری ص ۱۳۳ ببعد).

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عہد میں فتاویٰ کے سلسلے میں مجتہدین میں بعض مسائل میں اختلاف رائے موجود تھا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی' ص ۴۴ ببعد)' لیکن تدوین فقہ کے زمانے میں علماے مجتہدین کے اختلاف رائے میں وسعت پیدا ہوئی' جس کے متعدد اسباب تھے (دیکھیے خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی' ص ۷۵ تا ۷۸؛ فقہ الاسلام' ص ۱۵۴ تا ۱۶۷' ۲۲۱ تا ۲۲۶؛ الخضری' ص ۱۷۴ ببعد).

ائمہ مجتہدین کے دور کے بعد فتاویٰ کا اجرا اجتہاد کے بجائے تقلید کی بنیاد پر ہونے لگا کیونکہ ایک تو خلافت اسلامیہ کی وحدت ختم ہو گئی' دوسرے ائمہ مجتہدین کے تابعین اور مقلدین مختلف گروہوں میں بٹ گئے اور ہر گروہ فتاویٰ کے سلسلے میں اپنے مسلک کی توجیہ و تائید میں لگ گیا۔ چنانچہ فتاویٰ کے لیے مقلدانہ رجحان کو تقویت حاصل ہوئی اور اس سے فتویٰ دینے والے متعدد طبقات ظہور میں آگئے: فتاویٰ کی تاریخ میں خلافت عثمانیہ کے عہد میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین بلا شبہ ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے' جبکہ ۱۳۸۶ھ میں پہلی بار مذہب اربعہ کی تقلید سے ہٹ کر بعض مسائل میں ابن شبرمہ کے مسلک پر فتویٰ دیا گیا۔ پھر ۱۹۲۹ء اور ۱۹۳۶ء میں مصر میں تقلید کی ڈگر سے نکلنے کی کوشش ہوئی اور فیصلہ ہوا کہ لوگوں کی مصالح مرسلہ اور ترقی پذیر اسلامی معاشرے کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر جملہ فقہاے اسلامے کے اقوال کو فتاویٰ کی بنیاد بنایا جائے۔ پاکستان میں اس سلسلے کی پہلی کوشش مفتی محمد شفیع دیو بندی (دیکھیے ان کی کتاب الحیلۃ الناجزۃ' مطبوعہ کراچی) نے کی جب انہوں نے حنفی مسلک کے بجائے مالکی مسلک کی بنا پر مفقود الخبر کی بیوی کے نکاح ثانی کے بارے میں فتویٰ دیا (خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی' ص ۱۰۳ ببعد).

علم الفتاویٰ کے میدان میں بے شمار کتابیں تصنیف کی جا چکی ہیں' جن میں سے بعض حنفی مسلک کے مطابق ہیں اور بعض شافعی مسلک کے مطابق' اسی طرح مالکی اور حنبلی مکتب فکر کے فتاویٰ بھی موجود ہیں (مفتاح السعادۃ' ۲: ۴۲۸)۔ عباسی خلافت کے زمانے میں قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کے زیر اثر حنفی فقہ کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور خراسان و ھرات اور سمرقند و بخارا کے علاقوں میں بھی حنفی مکتب فکر کا زور رہا۔ اسی طرح برصغیر پاکستان و ہند میں بھی حنفی فقہ پر عمل ہوتا رہا اور عثمانی خلافت میں بھی یہی مسلک مقبول رہا۔ یہی وجہ ہے کہ فتاویٰ کا معتدبہ حصہ حنفی مسلک کے علما کی کوششوں پر مشتمل ہے' لیکن شافعی اور مالکی مسلک کے علما نے بھی بے شمار فتاویٰ مرتب کیے ہیں' خصوصاً اندلس میں مالکی فقہا اور مصر میں شافعی فقہا کا زور رہا ہے (مفتاح السعادۃ' ۲: ۱۰۰ ببعد؛ الخضری' ص ۲۳۳' ۲۸۱ تا ۳۲۰) فتاویٰ کے جو مجموعے مستند کتب فتویٰ سمجھے گئے ہیں ان میں فتاویٰ ابی اللیث' فتاویٰ قاضی خان' الفتاویٰ الظہیریہ' الفتاویٰ الصغریٰ' فتاویٰ المرغینانی' الفتاویٰ الکبریٰ' فتاویٰ حسام الدین الرازی' الفتاویٰ الجلالیہ' فتاویٰ الامام ابی علی النسفی' فتاویٰ شمس الائمہ الحلوائی' فتاویٰ البلخی' فتاویٰ الاسبیجابی' فتاویٰ التمرتاشی' الفتاویٰ التاتار خانیہ' الفتاویٰ الحمادیہ' الفتاویٰ الخیریہ' الفتاویٰ العالمگیریہ' الدرالمختار اور ردالمحتار' وغیرہ شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتاح السعادۃ' ۲: ۶۲' ۴۲۸؛ مفید المفتی' ص ۷۵؛ فہرست الکتبخانۃ الخدیویۃ' ۳: ۸۷ ببعد؛ نیز فتاویٰ غیاثیہ).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فُتُوَّہ: ع ' ایک اصطلاح' جو دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی میں مروّۃ کے مترادف کے طور پر اختیار کی گئی اور اس سے ایک پختہ سن کے آدمی کی صفات مراد ہوتی ہے۔ فتوۃ سے اس چیز کا اظہار مقصود تھا جسے فتی (جمع : فتیان) یعنی جوان آدمی' کی خصوصیت سمجھا جاتا تھا۔ عام طور پر اس اصطلاح کو ان مختلف تحریکوں اور تنظیموں کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے جو عصر حاضر کے آغاز تک تمام مشرقی ممالک کے شہری حلقوں میں وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی تھیں۔ یہ تحریکیں تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف شکلیں اختیار کرتی رہی ہیں۔ ہیمر پرگستال اپنی جگہ پر فتوۃ کو شہامت و فروسیت (Chivalry) کی ایک شکل سمجھتا ہے اور یہی مفہوم ہمیں اپنے زمانے تک بار بار دہرایا جاتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ پچاس سال میں خصوصیت سے اس تعلق کی جانب توجہ مبذول کی گئی ہے جو ایک طرف فتوۃ' تصوّف اور دوسری طرف فتوۃ اور پیشہ ورانہ جماعتوں کے مابین رہا ہے' تاہم مؤخرالذکر صورت میں بھی اس سے متعلق مخصوص تصانیف کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس تحریک کا مطالعہ زیادہ تر مذہبی یا نفسیاتی زاویہ نگاہ سے کیا گیا اور اسے معاشرتی ڈھانچے میں کھپانے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی' حالانکہ یہ اس کا ایک اہم عنصر ہے۔

زمانۂ جاہلیت اور آغاز عہد اسلام میں فتوّۃ کا لفظ عربی زبان میں رائج نہ تھا' بلکہ صرف فتی کا لفظ استعمال ہوتا تھا اور وہ بھی زیادہ تر صیغہ واحد میں نہ کہ صیغہ جمع میں۔ اور اس سے مراد جماعتیں نہیں بلکہ افراد ہوتے تھے۔ اس زمانے میں فتی ایسے آدمی کو کہتے تھے جو ابھی جوان اور طاقتور ہو' جنگوں میں بہادری دکھاتا ہو اور شریف النفس اور جوانمرد ہو۔ یہ بنیادی طور پر ایک ذاتی کردار تھا اور اگرچہ اس کا تعلق قبائلی معاشرے اور اس کی جنگوں سے تھا' تاہم اس کا انحصار کسی مجموعی سرگرمی یا کسی مخصوص مذہبی عقیدے پر نہ تھا۔

تاریخ و سیر کی کتب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابتدا میں اس لفظ (فتیان' فتوۃ) کا استعمال تصوف کے زیر اثر ہوا۔ مختلف صوفیا نے اپنے زیر اثر نوجوانوں کو فتیان (نوجوان) کہنا شروع کیا۔ یہ نوجوان اکثر اکٹھے رہتے اور بعض اوقات کنوارے پن کو پسند کرتے تھے۔ مرور ایام سے فتیان سے فتوۃ (جوانی' جوانی کی اوصاف' مردانگی) معرض وجود میں آیا' اور اس طرح اس کے استعمال میں وسعت پیدا ہو گئی' (دیکھیے السہروردی: فتوۃ نامہ)۔

فتوۃ کے بارے میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اصطلاح پیشہ وارانہ جماعتوں کی تنظیموں سے متعلق تھی' اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ شرکت کی رسوم کے ذریعے' جن کی طرف ہم بعد ازاں رجوع کریں گے' یہ اسماعیلیوں سے اثر پذیر تھیں' جن کی بابت یہ مشہور تھا کہ انھیں مزدوروں کی دنیا سے خاص دلچسپی تھی۔ اس آخری بات کے بارے میں ہمارا جو خیال ہے وہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں۔ عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سلسلے میں زمانے کے اعتبار سے احتیاط کے ساتھ امتیاز برتنے کی ضرورت ہے۔ متاخر قرون وسطی میں ایرانی اور ترکی ممالک میں اصناف (guids) اور فتوۃ کے باہم گھل مل جانے سے انکار نہیں کیا جا سکتا' لیکن ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی تک جب کہ ان انجمنوں کی زندگی زیادہ تر سرکاری نظم و ضبط کے ماتحت رہی' زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتوۃ کے بیشتر ارکان صاف طور پر عوامی سطح پر بھرتی کیے جاتے تھے۔ ایک تو یہ واقعہ ہے کہ بھرتی ہونے والے اکثر ارکان اپنے اپنے باقاعدہ پیشوں کے پختہ کار استاد نہیں ہوتے تھے' دوسری بات یہ ہے کہ کسی بات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ فتوۃ جماعتوں کی گروہ بندیاں پیشے کی بنا پر قائم کی جاتیں اور ایک دوسری سے ممیّز کی جاتی تھیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ کام کے اعتبار سے ان کے ایک تعلق کا سراغ مل سکتا ہے' لیکن اگر یورپ کی مثال سامنے رکھی جائے تو یہ تعلق وہی تھا جو مختلف پیشوں کی کمپنیوں کے درمیان ہوتا ہے نہ کہ وہ جو تجارتی انجمنوں کے مابین دیکھنے میں آتا ہے' لہٰذا ہیئت اجتماعیہ (corporation) کی اصطلاح کو ہر اعتبار سے پیشے کا مترادف نہیں سمجھنا چاہیے۔

یہ بات اپنی جگہ پر باقی رہتی ہے کہ فتوۃ' جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں' صحیح معنوں میں ایک شہری ادارہ تھا۔ پھر قدرتی طور پر یہ ہوا کہ اپنی سرگرمیوں کے درمیان فتیان اپنی حدود سے آگے نکل گئے اور دوسری قسم کے معاشرتی جماعتوں میں گھل مل گئے۔ ان جماعتوں کی مختلف نوعیت اور مختلف مصنفین نے جو اصطلاحات استعمال کی ہیں ان کے عدم تیقّن کی وجہ سے ہم اگر اصلی فتوۃ اور دیگر مجتمع تنظیمات کے درمیان بعض متوسط جماعتوں کے وجود کو تسلیم کر لیں تو بے جا نہ ہو گا۔ اصولی طور پر شہری فتی اور صحرائی معلوک' یعنی دشت نورد سورماؤں' کے مابین تمیز کرنا ضروری ہے (ممکن ہے

معلوک اصلاً" قدیم عربی فتی یا ایرانی روایت کے جوانمرد ہوں)۔ اسی طرح اگرچہ ممکن ہے کہ سرحدی منطقے میں فتی کی جگہ غازی نے لے لی ہو، تاہم دیگر علاقوں میں فتیان دور دور تک پائے جاتے تھے اور خود سرحدی علاقوں میں بھی وہ غازیوں سے خلط ملط ہوے بغیر ان کے پہلو بہ پہلو موجود تھے۔

فتیان کی تنظیم کے بارے میں ہمیں بہترین معلومات ان تصنیفات کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں جو الناصر کی حکمت عملی کے نتیجے میں وجود پذیر ہونے والی فتوۃ پر لکھی گئیں، ابن المعمار (جو سب سے زیادہ حقیقت پسند ہے)، الخرتبرتی (جو تصوف کی روح سے زیادہ متاثر ہے) اور السہروردی (جو فارسی میں لکھنے والوں کے ایک سلسلے کا پیش رو ہے) کے رسائل کے ذریعے ایک ایسی ادبی تحریک کا آغاز ہوا جو ایرانی اور ترکی ممالک میں (اور عثمانی دور میں مصر میں بھی) عصر حاضر کے آغاز تک جاری رہی۔ فتوۃ کی تنظیمات سے داعیوں کی جو جماعتیں منسوب کی جاتی تھیں ان کی سرگرمیوں کا ثبوت وقتاً" فوقتاً" اسلام کے کلاسیکی دور میں بھی ملتا ہے۔ رکنیت کے وقت، جس سے پہلے آزمائش کا ایک زمانہ آتا تھا، بعض خاص رسوم ادا کی جاتی تھیں، جن میں بالخصوص ایک مذہبی اجتماع میں نمکین پانی کا ایک پیالہ پینا شامل تھا اور اسی وقت نئے مرید کی کمر کے گرد ایک پٹی باندھ دی جاتی تھی۔ وہ فتوۃ کا امتیازی لباس بھی اختیار کر لیتا تھا، جن میں پاجامہ خاص اہمیت رکھتا تھا۔ اس کا تعارف ایک ضامن (مذہبی مرشد) کرواتا تھا اور مرید اس ضامن سے اس طرح وابستہ ہو جاتا تھا جیسے کہ کسی بیٹے کو اس کے باپ سے یا کمتر رتبے کے آدمی کو ایک برتر درجے کے آدمی سے ایک سے مضبوط تعلق میں وابستہ کر دیا جائے۔ الناصر کی فتوۃ میں کسی مرید کی بیعت کی پہلی رسم کے کچھ عرصہ بعد اسے پاجامہ پیش کیا جاتا تھا اور اسی عمل سے اسے ایک مکمل رکن یعنی رفیق کا مرتبہ حاصل ہو جاتا تھا۔ السہروردی کے فتوۃ نامہ میں مراتب کے ایک فرق کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی وہ سادہ مرید جو محض زبانی بیعت کیے جاتے تھے (قولی) اور وہ جنھیں تلوار پہنائی جاتی تھی (سیفی)، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ بیان حقیقت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے، اس صدی کے آخر تک ایک اور درمیانی مرتبے کا ذکر آتا ہے، یعنی ان کا جنھوں نے نمکین پانی کا پیالا پیا ہو (شربی)۔ رفیقوں کے درمیان اتحاد و یگانگت کا ہونا لازمی تھا۔ عام تنظیم، جس کا شیخ خود خلیفہ تھا اور جس کی مدد ایک نقیب کرتا تھا، چند ذیلی جماعتوں (= احزاب، واحد: حزب) میں منقسم تھی، جن میں سے ہر ایک متعدد بیوت پر مشتمل ہوتی تھی، ایک قسم کی داخلی خود مختار عدالت ان کے باہمی مناقشات کا فیصلہ ایک خاص طریقے سے کرتی، تھی جس میں فتوۃ کی عزت کی قسم ایک اہم کردار ادا کرتی تھی۔ فتوۃ کی کتابوں میں کھیلوں کی مراعات و حقوق کا کوئی ذکر نہیں، لیکن ہمیں علم ہے کہ ان کا اطلاق نامہ بر کبوتروں کے پالنے اور اڑانے پر (جو فتیان کا ایک قدیم مشغلہ تھا، اگرچہ امرا اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے) اور بندوق کے کھیل پر ہوتا تھا (اس میں پرندوں کا شکار بھی شامل تھا)، جس کے قواعد کا اس زمانے میں اعلان کر دیا گیا تھا اور جو بظاہر سپاہی پیشہ ترکوں کی ایک پسندیدہ تفریح تھی۔ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ان مصنفین کو فتوۃ کے اس پہلو سے کوئی دلچسپی نہ تھی کیونکہ وہ فتوۃ کا مطالعہ اس کے اخلاق اور مذہبی پہلوؤں سے کر رہے تھے۔

بہر حال اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس زمانے سے عوامی فتوۃ اور صوفیانہ فتوۃ میں ایک حد تک اتصال قائم ہو گیا تھا، چنانچہ السہروردی، جو الناصر کے عوامی دینی مشیر اور صوفیوں کے ایک سلسلے کے بانی تھے اور جنھیں بالخصوص ایشیائے کوچک میں بڑی عزت و وقعت حاصل تھی، اصلاح یافتہ فتوۃ کے انتہائی پرجوش مبلغین میں شمار ہوتے ہیں۔ فتیان کی ستیزہ جو روح اور صوفیوں کے روحانی نصب العین نے بھی ایک دوسرے کو اپنے رنگ میں رنگا، جس کی ایک علامت یہ تھی کہ فتوۃ کے لیے ان اسانید کو اختیار کر لیا گیا جو صوفی نمونوں سے ماخوذ تھیں اور جن کے ذریعے ہر ایک جماعت ایسے حقیقی یا فرضی اسلاف سے تعلق و نسبت کی مدعی تھی جن کی سرپرستی اخلاقی اہمیت کی حامل تھی۔ یہ نسبت بالآخر حضرت علیؓ سے لفظ فتی میں مضمر ابہام کی بنا پر اور بسا اوقات ان کے بعد حضرت سلیمانؓ (فارسی) سے، جو ایران اور عراق کے صناعوں کے مربی سمجھے جاتے ہیں، قائم کی جاتی تھی۔ زیادہ عام معنوں میں ہمیں گویا یہ نظر آتا ہے کہ فتوۃ نے اپنے مخصوص طریقے پر صوفی تنظیمات کے عوامی تحریکوں کو جذب کر لینے کے طریقے کو اختیار کر لیا، جو قرون وسطی کے آخر سے ہمارے اپنے زمانے تک اسلامی ممالک کے معاشرتی ارتقا کے بڑے بڑے منطقوں کا خاصہ رہا ہے۔ اب صرف یہ دہرانا باقی رہ جاتا ہے کہ اس ارتقا سے جو ادب پیدا ہوا اسے اس کا ضامن

نہیں سمجھا جا سکتا کہ کلاسیکی فتوۃ قدیم تر زمانے میں کیا تھی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فدائی: (عوامی عربی زبان میں فداوی)' وہ شخص جو دوسرے کی خاطر اپنی جان کا نذرانہ پیش کرتا ہے۔ یہ نام اسمٰعیلیوں اور بالخصوص ان "حشاشین" کو دیا جاتا تھا جو ان لوگوں کے قتل پر مامور کیے جاتے تھے' جنھیں راستے سے ہٹانا مقصود ہوتا تھا (ابن بطوطہ' ۱ : ۱۶۷' V.Hammer : *Assassinen*' ص ۸۸) لیکن اکثر یہ لفظ اچھے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے' یعنی "جان نثار' بانکا' سورما' جری' دلیر' نڈر" (QUARREMERE: *Mangols*' ص ۱۲۴ الف' الجزائر میں فداوی سے مراد شجاعانہ کارناموں کی داستان بیان کرنے والا اور فداویہ سے مراد شجاعانہ کارناموں کا قصہ یا گیت ہے۔ انقلاب ایران کے دوران میں فداوی کا اطلاق شروع میں جمہوریت پسند جماعت کے پیروؤں اور بعد میں حریت پسندوں اور دستور کے حامیوں پر ہوتا تھا۔

فدائی شیخ زادہ لاہیجی کا تخلص بھی تھا جسے شاہ اسمٰعیل صفوی نے سفیر بنا کر محمد خان شیبانی کے پاس بھیجا تھا اور جو بعد ازاں شیراز میں گوشہ نشین ہو گیا تھا اور وہیں فوت ہوا (رضا قلی خاں : مجمع الفصحاء' ۲ : ۸۷)۔ یہ سید میرزا سعید اردستانی کا بھی تخلص تھا جو اصفہان کا رہنے والا اور محمد شاہ قاچار کا منظور نظر شاعر تھا (رضا قلی خاں' ۲: ۳۸۳)۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون' ترجمہ از De Slane' ۱: ۱۲۲' ۵: (۲) Lane: *Modern Egyptians*' ۲ : ۱۴۷' (۳) نیز رک بہ مقالہ حسن بن صباح و نظام الملک طوسی در آآآ' بذیل مادہ۔

○

فدیہ: (ع)' لفظی معنی ہیں : بدل' جزا' معاوضہ' قربانی' عربی کا اسم مصدر ہے' فدا اور اس کے مشتقات میں چونکہ کسی کی قابل رحم حالت دیکھ کر اسے اس حالت سے آزاد کرانے کا مفہوم پایا جاتا ہے' اس لیے جب یہ کہا جائے کہ میں اللہ پر فدا ہوتا ہوں تو یہ مجاز و استعارہ ہو گا اور اس سے مقصود اللہ کی تعظیم و تکبیر ہو گی (لسان العرب' بذیل مادہ' تاج العروس' بذیل مادہ)' اسلامی شریعت میں فدیہ سے مراد ہے ایسا بدل یا عوض جس کے ذریعے انسان اپنے آپ کو کسی ایسی گزند یا نقصان سے چھڑائے اور محفوظ کرے جو اس کے لیے ناگزیر بن چکا ہو (کشاف اصطلاحات الفنون' ص ۱۱۵۷)۔ عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء' ۳ : ۱۸) نے فدیہ کے معنی "سربہا" اور "سر خریدی" لکھے ہیں اور بیان کیا ہے کہ "وہ مال یا طعام جو خود کو آزاد کرانے کے لیے ادا کیا جاتا ہے فدیہ کہلاتا ہے۔" فقہ اسلامی میں اس لفظ کا جو مفہوم ہے اس کی واضح اور بہتر تعریف امام راغبؒ کے ہاں ملتی ہے کہ "وہ مال جو انسان اپنی عبادات میں قصور یا کمی کے لیے ادا کرتا ہے' اسے فدیہ کہتے ہیں (مفردات القرآن' ۳ : ۲۱۱)۔

قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے متعلقات متعدد مقامات پر وارد ہوئے ہیں : دیکھیے بعد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ)

فدیہ کے مفہوم کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے دو اور لفظوں کا مفہوم پیش نظر رکھنا مفید ہے: ان میں سے ایک فدا ہے' جس سے فدیہ ماخوذ ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ فداء اسیران جنگ کو رہا کرانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جبکہ فدیہ دینی عبادات میں کمی یا قصور کو پورا کرنے کے بدل کو کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں بھی فدا اسیران جنگ کی رہائی کے معاوضے کے لیے (۴۷ [محمد] ۴) اور فدیہ عبادات و اعمال میں کمی کے بدل کے طور پر مستعمل ہے (۲ [البقرۃ] ۱۸۴' ۱۹۶)۔ کتب سیرت و تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ عموماً فداء کا لفظ اسیران جنگ کی خلاصی کے عوض کے طور پر استعمال ہوتا ہے (ابن ہشام : سیرۃ' ۲ : ۳۰۸ تا ۶۵۴' قاہرہ ۱۹۵۵ء') کتب فقہ میں عبادات و اعمال میں قصور یا کمی کے عوض کے لیے ہمیشہ فدیہ استعمال ہوا ہے (ہدایہ اولین' ۱: ۱۹۹ بعد' الکشاف' ۱ : ۱۱۰' ۲۲۶): اس سلسلے کا دوسرا لفظ کفارہ ہے۔ کفارہ اور فدیہ میں فرق یہ ہے کہ کفارہ دراصل گناہ کے ڈھانپنے کو کہتے ہیں۔ شریعت میں گناہ یا زیادتی (الذنب و الجنایہ) کے باعث جو چیز انسان کے ذمے لازم ہو جاتی ہے اس کے اسقاط یا اس سے بری الذمہ ہونے کے عمل کو کفارہ کہتے ہیں (دستور العلماء' ۳ : ۱۲۵' مفردات القرآن' ۴ : ۳۹)' چنانچہ قرآن مجید میں بھی قسم میں جھوٹا ہونے (۵ [المائدۃ] : ۸۹)' حالت احرام میں کسی جانور کو مار دینے (۵ [المائدۃ] : ۹۵) اور ظہار (۵۸ [المجادلہ] ۴) کے لیے کفارہ واجب قرار دیا گیا ہے' لیکن حالت مجبوری میں روزہ نہ رکھ سکنے (مثلاً شیخ فانی یا قریب مرگ مریض کے روزے چھوٹ جائیں) یا

حج کے موقع پر بسبب مرض وغیرہ سر نہ منڈوا سکنے (تحلیق) کے لیے فدیہ واجب کیا گیا ہے (۲ [البقرۃ] : ۱۸۴، ۱۹۶).

عبادات میں قصور یا کمی کو پورا کرنے کے لیے جو فدیہ واجب ہے اس کی مقدار فقہا نے مقرر کر دی ہے، جو اہل عراق کے ہاں نصف صاع گندم اور اہل حجاز کے ہاں ایک مد گندم ہے (حدایہ اولین، ۱ : ۱۹۹؛ الکشاف، ۱ : ۲۲۶؛ روح المعانی، ۲ : ۵۸)۔ المراغی نے لکھا ہے کہ فدیہ اصل میں ایک مسکین کی ایک وقت کی خوراک کو کہتے ہیں، اس لیے فدیہ دینے والے شخص کے گھر کے لوگ جو خوراک اوسطاً کھاتے ہیں ایسی ہی ایک وقت کی خوراک فدیہ یا طعام مسکین کی مقدار ہے (تفسیر المراغی، ۲ : ۶۷).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

فرائض : رک بہ میراث.

○

فرائضی : رک بہ فرائضیہ فرقہ در ۲۲۲ بذیل مادہ

○

فردوس : رک بہ جنت.

○

فرض : (ع؛ جمع : فروض، فرائض، بمعنی فریضہ، جمع فرائض ۔ یعنی وہ کام جس کے کرنے کا حکم سختی سے دیا گیا ہو اور جس کا کرنا لازمی ہو۔ جس کے نہ کرنے پر سزا اور کرنے پر جزا ملے گی۔ حنفی مذہب کے مطابق فرض اس کام کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی (قرآن، سنت اجماع) سے ثابت ہو جس میں اشتباہ کی گنجائش نہ ہو۔ جس طرح فرض ادا کرنا ضروری ہے، اسی طرح اس پر اعتقاد رکھنا بھی لازم ہے) دیکھیے فصول الحواشی، ص ۲۹۹)، الغرض اس کے برعکس واجب (ضروری) کا ثبوت دلیل ظنی پر مبنی ہے جو اشتباہ سے خالی نہیں ہوتی (فصول الحواشی، ص ۲۹۹) شافعی اور دوسرے فقہی مذاہب کی رو سے فرض اور واجب دونوں مترادف اور ہم معنی ہیں، بعض اوقات احناف کے نزدیک بھی فرض اور واجب دونوں ایک ہی مفہوم ادا کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں (جیسے فقہا کہتے ہیں، وتر فرض ہے اور حج واجب ہے)۔ فقہ میں فرض کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) فرض العین جس کا ادا کرنا ہر شخص پر لازم ہے، جیسے نماز و روزہ، اور (۲) فرض الکفایہ جو فرداً فرداً ہر شخص پر لازم نہیں، بلکہ اسے مسلمانوں کی جماعت میں سے بعض کا ادا کر دینا کافی ہو جاتا ہے، جیسے نماز جنازہ.

مآخذ : کتب حدیث و فقہ کے علاوہ (۱) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۵ : ۱۱۴۴ تا ۱۱۴۶؛ (۲) الجرجانی : کتاب التعریفات، بذیل مادہ فرض و فریضہ؛ (۳) N. P. Aghnides : *Muhammadan theories of finance* نیویارک ۱۹۱۶ء، ۱۱۳ ببعد؛ (۴) E.W. Lane : *Arab Engl Lexicon* بذیل مادہ.

○

فرعون : زمانہ قدیم میں ملوک مصر بالخصوص عمالقہ کے بادشاہوں کا لقب، (الکشاف، ۱ : ۱۳۷)، فرعون کے بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ شاہ مصر کا نام تھا اور دوسرا قول یہ ہے کہ عمالقہ مصر کے بادشاہوں کا لقب تھا۔ بقول اہل کتاب حضرت موسیٰؑ کے عہد کے فرعون کا نام قابوس تھا، مگر بقول وہب اس کا نام الولید بن مصعب بن الریان تھا، اس نے چار سو برس زندگی پائی اور حضرت موسیٰؑ نے ایک سو بیس برس (فتح البیان، ۱ : ۱۰۷، بذیل تفسیر ۲ [البقرۃ] : ۴۹) الجوھری نے بھی فرعون موسیٰؑ کا نام الولید بن مصعب لکھا ہے (الصحاح)۔ ابن سیدہ کا خیال ہے کہ فرعون کا لفظ عجمی ہے اور اسم علم اور عجمہ ہونے کے باعث غیر منصرف ہے (اللسان).

ابن منظور نے لسان العرب میں اور الجوھری نے الصحاح میں بذیل مادہ فرعن لفظ فرعون درج کیا ہے۔ صاحب لسان کا کہنا ہے کہ قبطی زبان میں فرعون بمعنی مگرمچھ استعمال ہوتا تھا (لسان العرب، بذیل مادہ فرعن)۔ مجد الدین فیروز آبادی نے القاموس (بذیل مادہ) میں لکھا ہے کہ ہر سرکش اور متمرد آدمی کو بھی فرعون کہا جاتا ہے.

قرآن مجید میں فرعون کے کردار کا جو نقشہ آیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سرکشی اور تمرد میں حد سے بڑھ گیا تھا۔ حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کو وادی طویٰ میں سب سے پہلی بار جو فرعون کی طرف جانے کا ارشاد ہوتا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ، وہ حد سے گزر چکا ہے (۲۰ [طٰہٰ] : ۴۳)، پھر حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کو یہ احتیاط بھی سکھائی کہ اس سے نرمی کے ساتھ گفتگو کرنا (۲۰ [طٰہٰ] : ۴۴)۔ معلوم ہوتا ہے وہ

غصیلی اور جلد بھڑک جانے والی طبیعت کا مالک تھا۔ پھر اس کے جواب میں حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا: یعنی اے ہمارے پروردگار! ہمیں اندیشہ ہے کہ فرعون ہم پر تعدی اور زیادتی کرنے لگے یا اور زیادہ سرکش ہو جائے (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۵)، حضرت موسیٰؑ کی تبلیغ و ارشاد کے بعد فرعون نے نہ صرف تکذیب بلکہ انکار میں شدت اور سختی کا پہلو بھی اختیار کیا (۲۰ [طٰہٰ]: ۵۶)۔ مقابلے کے لیے جب فرعون نے ساحروں کو اکٹھا کیا تو وہ اس مقابلے پر راضی نہ تھے، لیکن فرعون نے انھیں شعبدہ بازی پر مجبور کیا اور بعد میں بھی انھیں بہت ڈرایا دھمکایا (۲۰ [طٰہٰ]: ۷۱)، علاوہ ازیں خود حضرت موسیٰؑ کو بھی قید کر دینے کی دھمکی دی (۲۶ [الشعرآء]: ۲۹)۔ قرآن مجید میں بتایا گیا ہے کہ فرعون نے ملک میں سرکشی اختیار کر رکھی تھی اور ظلم و ستم توڑنے کے لیے اپنی رعایا کو فرقوں اور گروہوں میں بانٹ کر ایک ایسا ظالمانہ طبقاتی معاشرہ قائم کر دیا تھا جو چھوٹے، بڑے، مضبوط اور کمزور طبقوں میں منقسم تھا۔ وہ ایک طبقے کو کمزور کرتا جاتا تھا، اس طرح کہ ان کی اولاد نرینہ کو مار ڈالتا، عورتوں کو زندہ رہنے دیتا اور ان کی عزت و ناموس اور شرم و حیا کو سلب کرتا جا رہا تھا۔ وہ مفسد تھا۔ اس نے ظلم سے بنی اسرائیل کو اچھے کاموں اور اچھے عہدوں سے محروم کر دیا تھا (۲۸ [القصص]: ۴ ببعد)۔ طرح طرح کی تکلیفوں سے انھیں ذلیل و خوار کیا جاتا تھا۔ غرض اس کے تحت بنی اسرائیل کی زندگی بڑی اجیرن اور دکھی تھی۔ اس نے انھیں عملاً غلاموں کے زمرے میں ڈال رکھا تھا: (۲۶ [الشعرآء]: ۲۲)، وہ عہد شکن، بدکار اور فاسق تھا (۲۸ [القصص]: ۳۲)، متکبر تھا (۲۸ [القصص]: ۳۹؛ ۴۰ [المؤمن]: ۲۷)، اس نے اپنے آپ کو خدائی مقام دے رکھا تھا (۲۸ [القصص]: ۳۸)، وہ سرکش، مسرف اور حد سے بڑھنے والا تھا (۱۰ [یونس]: ۸۳)۔ بائبل نے بھی اسے ایک متکبر کی شکل میں پیش کیا ہے (دیکھیے خروج، ۹: ۷، ۳۲)۔ فرعون کے کردار کا یہ نقشہ فرعون کے لفظ کی معنوی تشریح کے بھی عین مطابق ہے۔

بعض مستشرقین نے بھی pharaoh (Far-o) کو مصری بادشاہوں کے لقب کی عبرانی شکل قرار دیا ہے (Encyclopaedia Britannica، ۱۷: ۱۸۹، Encyclopaedia Americana، ۲۱: ۷۰۷)۔ قرآن مجید میں جس فرعون کا ذکر حضرت موسیٰؑ کے واقعات میں آیا ہے وہ انیسویں خاندان اور تیسرے دور کا فرعون ہے۔ اس خاندان کی حکومت کا آغاز ۱۳۵۰ ق - م کے بعد رعمسیس اول سے ہوا اور ۱۲۰۰ ق - م میں بیسویں خاندان کی حکمرانی شروع ہو گئی۔ اس خاندان کا تیسرا فرعون رعمسیس ثانی تھا، اس کی حکومت کا آغاز ۱۳۳۰ ق - م سے ہوا، گو وہ باپ کے بڑھاپے کی وجہ سے عملاً پہلے ہی سے حکمرانی کر رہا تھا، اس نے سڑسٹھ برس حکومت کی اور متعدد عمارتیں بنوائیں۔ عام خیال ہے کہ اسی فرعون کے محل میں حضرت موسیٰؑ نے پرورش پائی تھی اسی کے ساتھ بعد میں ان کا مقابلہ ہوا اور حضرت موسیٰؑ بنی اسرائیل کو اسی کے زمانے میں مصر سے نکال کر لے جانے میں کامیاب ہوئے، لیکن ایک خیال یہ ہے کہ جس فرعون کے محل میں حضرت موسیٰؑ نے پرورش پائی وہ رعمسیس ثانی تھا اور جس فرعون کا حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ ہوا وہ منفتاح ہے (The Jewish Encyclopedia، ۵: ۵۷، ۲۹۵، خروج، ۲: ۲۳ و ۵: ۱)۔

فرعون منفتاح کے عہد کے ایک کتبے میں پہلی بار اسرائیل کا لفظ لکھا ہوا ملا ہے۔ یہ انیسویں خاندان کا چوتھا بادشاہ اور اپنے باپ کا تیرھواں بیٹا تھا اور اسے حکومت کے تخت پر خاصی بڑی عمر میں جاکر بیٹھنا نصیب ہوا تھا۔ اس کا عہد حکومت کوئی پچیس برس رہا۔ ان دونوں بادشاہوں کی ممیاں قاہرہ کے عجائب گھر میں محفوظ ہیں (The Encyclopaedia Americana، ۲۲: ۷۰۷)۔

قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کے واقعات میں جس فرعون کا ذکر ہے اس کے لیے ذو الاوتاد کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں (۸۹ [الفجر]: ۱۰)۔ اس کی مفسرین نے متعدد وجوہ بیان کی ہیں: البیضاوی نے حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کی روایت سے اس کے معنیٰ "ذوالجموع الکثیرۃ" کیے ہیں، یعنی وہ فرعون جس کے پاس بڑی تعداد میں فوجیں تھیں، الزمخشری نے اس کے معنی کیے ہیں "ذوالملک الثابت" یعنی مستحکم مملکت کا مالک اور اس کے تیسرے معنی ہیں "عظیم الشان اور بکثرت عمارات بنانے والا۔" یہ تینوں صفات اس فرعون میں موجود تھیں جس کا حضرت موسیٰؑ سے مقابلہ ہوا۔

قرآن مجید نے واضح طور پر بتایا ہے کہ فرعون نے جب حضرت موسیٰؑ کا تعاقب کیا تو موسیٰؑ تو بنی اسرائیل کو لے کر سرزمین مصر سے بحفاظت نکل گئے، لیکن فرعون، جو اپنی فوجوں کے ساتھ تعاقب میں چلا آ رہا تھا، بحیرۂ قلزم میں غرق ہو گیا اور آخری وقت

میں اس کے منہ سے یہ الفاظ نکلے' میں نے یقین کر لیا کہ کوئی معبود نہیں مگر جس پر بنو اسرائیل ایمان لائے اور میں فرمانبرداروں میں سے ہوں (۱۰ [یونس]: ۹۰)۔

لیکن غرغرۃ الموت کے وقت کے یہ الفاظ اسے کوئی فائدہ نہ پہنچا سکتے تھے اور صرف ایک قشر کی حیثیت رکھتے تھے' البتہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ یہ معاملہ کیا کہ وہ تو غرقابی سے مرگیا' لیکن اس کے جسم کو بچا لیا گیا: (۱۰ [یونس]: ۹۲)' چنانچہ واقعہ اس فرعون کی لاش کنارے پر آگئی اور اسے حنوط کر کے مصر کے اہرام میں سے ایک ہرم میں محفوظ کر دیا گیا۔ اب تیرہ سو سال بعد دنیا نے اس کا عینی مشاہدہ کر لیا ہے اور قاہرہ کے عجائب گھر میں رعمسیس دوم اور منفتاح دوم دونوں کی ممیاں موجود ہیں۔

قرآن مجید میں یہ بھی بتاتا ہے کہ اس فرعون کی بیوی' جس کا نام روایات میں آسیہ درج ہے' فرعون کے برے کاموں میں شریک نہ تھی' اور حضرت موسیٰ پر ایمان رکھتی تھی (۶۶ [التحریم]: ۱۱)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الفرقان: (ع)' بمعنی دلیل' برہان' دو چیزوں کو الگ الگ کرنے والا۔ قرآن مجید کو دو وجہ سے الفرقان کہا گیا ہے' ایک تو حق و باطل کو الگ الگ کرنے والے پیغام حق کی حیثیت سے' دوسرے متفرق حصوں میں نازل ہونے کی وجہ سے (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ فرق؛ الکشاف' ۳ : ۲۴۲) اسکے علاوہ قرآن مجید کی ایک مکی سورت کا نام' عدد تلاوت ۲۵' عدد نزول ۴۲' اس سورت میں چھے رکوع اور ۷۷ آیات ہیں (الاتقان' ص ۱۱)' الزمخشری (الکشاف' ۳ : ۲۴۲) نے لکھا ہے کہ اس سورت میں تین آیات (۶۸' ۶۹' ۷۰) مدنی ہیں باقی تمام سورت مکی ہے؛ القرطبی نے بیان کیا ہے کہ اس سورت کے اہم مقاصد اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت' قرآن مجید کا موقف و مقام' کفار کے سوالات کے جوابات اور نبوت محمدی کے بارے میں ان کے الزامات اور طعنوں کا درپیش کرنا ہے (الجامع لاحکام القرآن' ۱۳ : ۱) (نیز دیکھیے قرآن' بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فروع: رک بہ فقہ۔

○

الفضالی: محمد بن محمد الشافعی' قاہرہ کے ایک شیخ جو ڈیلٹا میں سمندر کے قریب منیہ فضالہ میں پیدا ہوئے (الخطط الجدیدۃ' ۹ : ۸۰' ۱۶: ۲؛ الباجوری : تحقیق المقام علیٰ کفایۃ العوام' قاہرہ ۱۳۱۵ھ' ص ۹) اور ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۱ء میں فوت ہوئے (Cat. of khediv Library' ۲ : ۳۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شہرت صرف کفایۃ العوام من علم الکلام کے مصنف اور الباجوری ایسے پر نویس مصنف کے استاد کی حیثیت سے ہوئی جس نے اپنے استاد کی وہ شرح بھی لکھی جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے' مخطوطات اور مطبوعات میں متن اور حاشیہ ہر کہیں یکجا ملتے ہیں' متن کا ایک ترجمہ D.B. Macdonald: کی MuslimDevelopmet of Theology, etc' ص ۳۱۵ تا ۳۵۱' میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان Brockelmann' ۲ : ۴۸۹؛ (۲) Ahlwardt's Berlin' ۴ : ۴۵۹' عدد ۵۱۴۸' (۳) Ellis: Cat. of Ar. Printed Books in British Museum زیر عنوان محمد بن شافعی الفضالی' لیکن الخطط الجدیدۃ کی رو سے صحیح نسبت وہی ہے جو اوپر درج ہے یعنی الفضالی بہ تخفیف ضاد

○

فطرۃ: (ع)' اسم جنس (Wright' طبع ثالث' ۱ : ۱۲۳ ۔ ڈی) از مصدر فطر بمعنی پیدا کرنا یا پیدا ہونے کی قسم یا طریقہ۔ یہ لفظ قرآن مجید' (۳۰ [الروم]: ۳۰) میں بقول البیضاوی بمعنی خَلْقَنَا آیا ہے اور بقول امام رازی فطرت سے اللہ کی طرف سے اس وعدہ کا لیا جانا مراد ہے جو اپنی ربوبیت کے بارے میں ہر انسان سے پیدائش کے وقت ہی لے لیا گیا۔ واحدی کے نزدیک فطرۃ سے مراد دین اسلام کے قبول کرنے کی خلقی صلاحیت ہے ۔ فطر کا لفظ اپنے فعل کی مختلف شکلوں میں اسی مفہوم میں ۲۰ بار آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی مشتق اشکال کو بار بار استعمال فرمایا ہے' جس کے معنی تخلیق' عادت اور سنت الٰہی ہے۔ تاہم ابتداءً اس کا کوئی ایک مفہوم متعین نہ تھا اور حضرت ابن عباسؓ فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کے مفہوم کی وضاحت میں دیر تک متامل رہے' لیکن جب ایک بدوی کو فطر کا لفظ کنویں کی کھدائی کا آغاز کرنے کے ضمن میں استعمال کرتے ہوئے سنا تب صحیح مفہوم ان کے ذہن میں آیا (لسان' ۶

: ۳۴۳' س ۲۰)۔ اس کا فقہی استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس ارشاد میں پایا جاتا ہے : ہر بچہ فطرۃ کے مطابق پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ نیز Macdonald: Religious attitutude in Islam ص ۲۲۳)' اس پورے مسئلے کے بارے میں فقہا میں عدم تیقن اور اختلاف موجود تھا۔ مذکورہ حدیث کی عبارت کا مفہوم واضح طور پر یہ ہے کہ ہر بچہ فطرۃ" اسلام کی صلاحیت لے کر پیدا ہوتا ہے' لیکن اپنی پیدائش کے بعد وہ اپنے ماحول کی وجہ سے بگڑ جاتا ہے۔ اس حدیث کے مفہوم کے تعین میں بعض پہلوؤں سے معتزلہ اور اہل سنت کے مابین کچھ اختلافات ہیں (رک بہ فطرۃ' بذیل مادہ)' بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس قول کو ایک "حکم" تصور کرنا چاہیے جو میراث کے متعلق بعد کے فیصلے سے منسوخ ہوگیا' لیکن یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث نبوی حکم نہیں بلکہ خبر ہے اور اخبار منسوخ نہیں ہوتیں۔

(۲) یہ امر قابل توجہ ہے کہ فطرۃ' جس کا انگریزی مترادف Nature ہے اور اس پر مغرب کے کئی فکری' ادبی اور فنی مسلکوں اور نظریوں کی بنیاد رکھی گئی ہے' کے معنی طبع انسانی ہیں' مگر دوسرے معنی ہیں: کائنات یا عالم خارجی جو حقیقت مطلقہ کا خارجی رخ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اسلام نے اس خارجی رخ کو کتنی اہمیت دی ہے۔ صوفیانہ فکر میں اصل حقیقت تو حقیقت مطلقہ کا باطنی رخ ہے' لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وحدت الوجود کے ماننے والوں کی نظر میں جو کچھ خارج میں ہے وہ اس سے جدا نہیں جو باطن میں ہے' اس لیے کہ وحدت ہی اصل الاصول ہے اور عالم کثرت (نیچر) اس کی شرح ہے۔ خواجہ محمود شبستری نے گلشن راز میں لکھا ہے : "ہمہ عالم کتاب حق تعالیٰ است" اور پھر اس کتاب کی "آیات' فصول اور سورتیں بیان کی ہیں۔ غرض صوفیانہ فکر میں عالم کثرت (نیچر) کچھ نہ ہونے پر بھی بہت کچھ ہے' لیکن وہ مفکرین جو وحدت وجود کو نہیں مانتے' عالم کثرت یا کائنات یا نیچر پر غیر معمولی زور دیتے ہیں کیوں کہ قرآن مجید میں تفکر فی خلق السموات والارض اور مشاہدہ جبال و حیوانات وغیرہ کی خاص تلقین ملتی ہے اور ان اشیا کو آیات اللہ کہا گیا ہے۔ مسلمانوں پر اس تعلیم کا یہ اثر ہوا کہ وہ یونانیوں کے برعکس مشاہدہ و تجربہ کائنات کے طریقے کے بانی قرار پائے اور سائنسی تحریک کے محرک ہوے (بریفالٹ: The making of Humanity) جدید زمانے میں مصر و شام میں مفتی محمد عبدہ اور شاویش عبدالعزیز وغیرہ اور برصغیر پاک و ہند میں سرسید احمد خان اور علامہ اقبال نے (ہر ایک نے اپنے اپنے طریقے اور غایت کے مطابق) عالم فطرت پر خاص زور دیا ہے۔ کچھ اسی قسم کا رجحان ابوالکلام کی تفسیر سورۂ فاتحہ میں بھی ملتا ہے۔ اگرچہ اس کی غایت سرسید کی غایت سے مختلف ہے۔

قدیم مسلم مفکرین میں ابن خلدون نے "طبیعت" پر مبنی ایک خاص نظام عمرانی قائم کیا اور کئی صدیوں کے بعد شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں انسان کی فطرت اور کائنات کی فطرت کو زیر بحث لا کر' مطالعہ فطرت کی ایک نئی تحریک کو جنم دیا . . .' جبر و قدر کا مسئلہ بھی اس بحث سے متعلق ہے ۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فِقْہ : (ع) لغوی معنی کسی شے کا علم اور فہم؛ (۲) ابن الاثیر کی رائے میں: کسی شے کو چیرنا اور اسے کھولنا فقہ ہے؛ (۳) راغب اصفہانی کے نزدیک: غیر موجود علم کا توسع موجود علم کی مدد سے۔ اس طرح علم عام ہے اور فقہ "خاص" (مفردات)۔ اس کے اصطلاحی معنی شریعت کا علم یا علم باحکام الشریعۃ یا علم استنباط احکام شریعت ہے (تفصیل آگے آتی ہے)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ متعدد مرتبہ آیا ہے معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ

یہ لفظ حدیث میں بھی کئی موقعوں پر آیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے حق میں دعا فرمائی تھی' اے اللہ انہیں دین سکھا اور تفسیر کی سمجھ عطا فرما (فقہ فی الدین)۔ قرآن مجید اور حدیث میں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معانی کے قریب ہے' یعنی محض علم و فہم . . . .' یا کسی امر یا مسئلے کو (چیر کر) کھولنا' یعنی (اس کی حقیقت معلوم کرنا)' اس کے اندر چھپی ہوئی بات کی تہ تک اور حقیقت تک پہنچنا اور اس کو ظاہر کرنا (بیان کرنا) یا اس سے کچھ وسیع معنی تعبیر و توجیہ و تاویل کر کے نتیجہ نکالنا۔

رفتہ رفتہ یہ معین اصطلاح بنتی گئی۔ عصر اول میں ایک مدت تک فقہ سے مراد "علم الآخرۃ' و معرفۃ دقائق آفات النفوس و الاطلاع علی الآخرۃ و حقارۃ الدنیا" لی جاتی تھی (تھانوی : کشاف

اصطلاحات الفنون'، ۱: ۳۱)' فقیہ کے معنی زاہد بھی لیے جاتے رہے (حوالۂ سابق)' لیکن بتدریج اس پر علم احکام شریعت کے معنی غالب آتے گئے ۔

علم فقہ میں ہر قسم کی معرفت شامل کی ہے' یعنی کل علوم دینیہ کی معرفت . . . .' بلکہ بعض نے اسے مزید وسعت دے کر جملہ مالہا سے کل حقوق نفس مراد لیے ہیں اور ما علیہا سے انسان کے کل فرائض اور ذمے داریاں' اس طرح فقہ گویا کل اعتقادیات (مثلاً ایمان وغیرہ)' کل عملیات (مثلاً صوم' صلوٰۃ اور بیع) کی معرفت کا نام ہوا۔ دوسرے الفاظ میں علم کلام' علم اخلاق و تصوف اور علم معاملات سب فقہ میں شامل ہیں ۔

علما کے نزدیک فقہ کی زیادہ معین اور قطعی تعریف یہ ہے: فقہ تفصیلی دلائل سے تفصیلی احکام شریعت جاننے کا نام ہے۔ (تھانویؒ: کشاف اصطلاحات الفنون' ۱: ۳۱)۔ اس تعریف کے تین اجزا قابل غور ہیں: (۱)احکام شرعیہ؛ (۲)العملیہ اور (۳)ادلتہا التفصیلیہ۔ حکم (جمع احکام) سے مراد وہ حکم شرعی ہے جس میں شرعی نقطۂ نظر سے کوئی مصلحت ہو یا وہ حکم جو شارع' یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلّف بندوں کو دیا۔ اس کی دو قسمیں ہیں : تکلیفی اور وضعی عملیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کا تعلق محض عقائد سے نہیں بلکہ معاملات سے بھی ہے' اور ادلہ سے مراد وہ اصول ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں۔ یہ تفصیلی ادلہ (دلیلیں = ماخذ) چار ہیں: (۱)الکتاب؛ (۲)السنۃ؛ (۳)الاجماع اور (۴)القیاس (تھانوی: مذکور)۔

الغرض فقہ کا مصداق تین ہیں: (۱) علم دین علی الاطلاق؛ (۲) علم مسائل الشرعیہ علی الاطلاق؛ (۳)ان فروعی احکام شرعیہ (عملیہ) کا علم جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو۔ المحمصانی نے اپنی کتاب فلسفۃ التشریع الاسلامی میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ فقہ کی مکمل تعریف یہ ہو گی: "فقہ' احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جو احکام کے ادلہ تفصیلی دلائل سے حاصل (مستنبط) کیا گیا ہو۔" اس لحاظ سے یہ فقیہ کا فرض ہے کہ فکر و تامل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے دلائل کے اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے۔ انہی اصول کلیہ کے متعلق جامع میں کہا گیا ہے کہ الاسباب مطلوبۃ للاحکام (احکام کے لیے اصول کا جاننا ضروری ہے' فلسفۃ التشریع الاسلامی' اردو ترجمہ از محمود احمد رضوی' ص ۱۰)۔

فقہ کے ماخذ: فقہ کا پہلا ماخذ قرآن مجید ہے۔ یہ شریعت کا اصل الاصول ہے۔ اس میں عقائد کا بیان مفصل اور عبادات و حقوق کا بیان مجمل ہے' یعنی منصوص احکام اس میں موجود ہیں' مگر اجمالی طور سے' اور تفصیلات سنت میں بیان ہوئی ہیں۔

دوسرا ماخذ: السنۃ[رک بآں](= حدیث و عمل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)' آپؐ کا قول' فعل اور تقریر (= وہ کام جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے کیا گیا' لیکن آپؐ نے منع نہیں فرمایا)۔ سنت میں وہ تعامل بھی شامل ہے جو آپؐ کے زمانے سے شروع ہو کر صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانے تک متواتر جاری رہا اور بعد میں بھی اس کی مسلسل پیروی ہوئی۔

تیسرا ماخذ: اجماع[رک بآں](= کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی ایک حکم پر متفق ہو جانا)۔ استنباط احکام کے سلسلے میں یہ بھی ایک محکم اصول ہے کیوں کہ یہ راسخون فی العلم (ارباب تقویٰ بھی ہوتے ہیں) کا متفقہ فیصلہ ہوتا ہے --' لیکن ظاہر ہے کہ اجماع' کتاب و سنت کے منافی نہیں ہو سکتا ۔

یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے زمانے کے بعد (جبکہ امت اطراف عالم میں پھیل چکی تھی) مکانی اجماع کے قیام کے بارے میں جو شدید رکاوٹیں تھیں' ان کے پیش نظر وقوع اجماع کی دشواریاں ظاہر ہیں' لہٰذا بہت سے فقہا کی رائے میں یہ عملاً ناممکن الصدور ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ بعض مجتہدین کی رائے میں اس کا درجہ قیاس کے بعد آتا ہے' تاہم اجماع کا اصول تسلیم شدہ ہے (نیز رکّ بہ اجماع' مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے علی عبدالرازق : الاجماع)۔

چوتھا ماخذ : قیاس (= کسی شرعی حکم کو کسی مصلحت کی بنا پر کسی دوسرے امر کے شرعی حکم کے حصول کے لیے بنیاد بنانا)۔ یہ اجماع سے وسیع تر اور آسانی سے ممکن العمل حجت یا طریقہ ہے اور شریعت کا نہایت اہم اور وسیع الاثر ماخذ ہے اور اس کے جواز کی سند خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا ارشاد ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ بن جبل کو جب یمن بھیجنا چاہا تو انہیں آپ نے اس سے کام لینے کی ہدایت فرمائی (ابو داؤد: السنن' کتاب الاقضیہ' باب اجتہاد الرای فی القضاء' حدیث ۳۵۹۲)۔

حضرت عمرؓ نے بھی ایک مکتوب میں حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ

کو فصل خصومات و معاملات کے سلسلے میں اسی نوع کی ہدایت دی تھی۔

اصول قیاس کی بدولت فقہ اسلامی میں بڑی وسعت پیدا ہوئی اور اس میں تسلسل زمانی کا عنصر شامل ہو کر، نت نئے مسائل و تغیرات کے بارے میں شرعی فیصلے حاصل کرنے کی سہولت ہوئی تاہم بعض فقہا ایسے بھی ہیں جو قیاس کو تسلیم نہیں کرتے، مثلاً ظاہریہ (داؤد الظاہریؒ اور ابن حزمؒ کے پیرو)۔ واضح ہو کہ مذاہب اربعہ میں قیاس کی صورتیں، شرائط اور اصول کچھ متفق علیہ ہیں اور کچھ الگ الگ بھی، جنھیں بعض اہل علم نے ضمنی ماخذ قرار دیا ہے، مثلاً: (۱) استحسان؛ (۲) استصلاح (مصالح مرسلہ)؛ (۳) استصحاب وغیرہ، لیکن غور کیا جائے تو یہ قیاس ہی کی منقلب یا ترمیم شدہ صورتیں ہیں؛ (۴) عرف و عادت۔

بعض اہل علم نے فقہ کے دس اصول (ماخذ) قرار دیے ہیں: (۱) قرآن مجید؛ (۲) سنت؛ (۳) خلفاے راشدین کا تعامل؛ (۴) اجماع؛ (۵) قیاس؛ (۶) بعض ایسے نظامات جو مسلمان حکمرانوں نے رائج کیے اور قرآن و سنت کے خلاف نہ تھے اور فقہا نے ان سے برات کا اظہار نہیں کیا؛ (۷) ثالثوں کے فیصلے (جن سے قرآن و سنت اور اجماع کی نفی نہیں ہوئی)؛ (۸) وہ ہدایات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ یا فقہاے کبارؒ کے مشورے سے مسلمان سلاطین نے اپنے عمال اور سفرا وغیرہ کو جاری کیں؛ (۹) بین الاقوامی تعلقات (غیر ملکیوں سے سلوک) وغیرہ سے متعلق قانون سازی جو قرآن و سنت کے مخالف نہ تھی؛ (۱۰) عرف یا عادت اور رواج و روایات جن سے قرآن و سنت کے اصول یا حکم کی نفی نہیں ہوتی (دیکھیے محمد حمید اللہ: Muslim Conduct of State؛ نیز اردو ترجمہ، بعنوان اسلامی قانون اور اس کے ماخذ در چراغ راہ، کراچی، اسلامی قانون نمبر، حصہ اول)، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان میں سے ۱ تا ۵ اصلی ماخذ ہیں باقی ضمنی ہیں اور انہیں اصول خمسہ اول کے برابر جگہ نہیں دی جا سکتی۔

فقہ اسلامی کی تاریخ: الخضری (تاریخ فقہ اسلامی) کی رائے میں اصولی طور پر فقہ اسلامی کے چھ ادوار ہیں: (۱) فقہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں؛ (۲) فقہ، بعہد کبار صحابہؓ (زمانہ خلفاے راشدین)؛ (۳) فقہ، بعہد صغار صحابہؓ و تابعینؒ۔ یہ زمانہ پہلی صدی ہجری کا ہے؛ (۴) وہ زمانہ جس میں فقہ نے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کی اور بڑے بڑے فقہا نے یہ علم مدون کیا۔ یہ دور تیسری صدی ہجری پر ختم ہو جاتا ہے؛ (۵) وہ دور جس میں ائمہ کے اجتہادات پر نقد و نظر اور ان کے مسائل کی مزید تحقیق ہوئی ...، یہ دور انقراض خلافت بغداد پر ختم ہو کر، مصر میں قدرے اس کے بعد تک قائم رہا؛ (۶) اس کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جس میں تقلید پر زور دیا جاتا ہے اور اجتہاد کا سلسلہ تقریباً ختم ہو جاتا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

خلافت بنو عباس کے ساتھ فقہ کا بھی ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس میں منظم فقہی مسالک ظہور میں آئے، یعنی (۱) حنفی؛ (۲) مالکی؛ (۳) شافعی؛ (۴) حنبلی۔ ایک مسلک امام الاوزاعیؒ (رک باں) (م ۱۵۷ھ/ ۷۷۴ء) کا بھی ہے، مگر وہ چل نہیں سکا۔ یہ مسلک جیسا کہ معلوم ہے اپنے بانیوں کے نام سے معروف ہوے، لیکن بہت سے فقہا ایسے ہیں جن کے نام سے کسی مسلک کی بنیاد تو نہ پڑی، لیکن ان کی عظمت مسلم تھی، مثلاً حمادؒ بن ابی سلیمان جو امام ابوحنیفہؒ کے شیخ تھے، ربیعۃ الرای اور ابن شہاب الزہری اور یحیی بن سعید جو امام مالکؒ کے شیخ تھے۔ ان کے فقہی خیالات کتب فن میں موجود ہیں

مذاہب اربعہ کی تفصیل: حنفیہ: [رک بہ الحنفیۃ] اس مسلک کے بانی حضرت امام ابو حنیفہ [رک باں] نعمانؒ بن ثابت (۸۰/ ۶۹۹ء-۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء) ہوے ہیں، ان سے پہلے فقہا کے دبستان عراق کے مشہور نمائندے حضرت عبداللہ بن مسعود [رک بہ ابن مسعود] اور ان کے شاگرد شریح بن الحارث الکندی (م ۷۸ھ/ ۶۹۷ء) علقمہ بن القیس النخعی (م ۶۲ھ/ ۶۸۱ء) اور مسروق بن الاجدع، الہمدانی (م ۶۳ھ/ ۶۸۲ء) تھے۔ پھر ابراہیم بن یزید النخعی (م ۹۵ھ/ ۷۱۳-۷۱۴ء) اور حمادؒ۔ امام اعظمؒ انھیں حماد کے شاگرد تھے، ان کا مسلک ان کے نامور تلامذہ امام محمدؒ بن الحسن الشیبانی، امام ابو یوسفؒ اور شیخ زفرؒ بن الہذیل کے ذریعے عام ہوا اور ان کے پچاس کے قریب شاگرد قاضی بنے، سات آٹھ سو شاگرد مختلف علاقوں میں پہنچے اور دینی فرائض انجام دیتے رہے۔

اولین فقہاے احناف میں الحسن بن زیادؒ اللؤلؤی (م ۲۰۴ھ، شاگرد ابوحنیفہؒ)، عیسیٰؒ بن ابانؒ (م ۲۲۱ھ شاگرد امام محمدؒ)، ہلال بن یحیی

بن مسلم الرازی البصری المعروف بہ هلال الرائیؒ (م ۲۴۵ھ)، ابو عبداللہ محمد بن سماعہ التمیمی (م ۲۳۳ھ)، احمد بن عمر الخصاف (م ۲۶۱ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

یہ تو معلوم ہے کہ فقہ حنفی کا بلاد مشرق، خراسان، ماوراء النہر اور برصغیر پاکستان و ہند، افغانستان اور ترکیہ میں بہت فروغ ہوا، اس لیے انھیں ممالک میں اس فقہ کی چھان بین زیادہ ہوئی اور کم و بیش، ان سلطنتوں کا قانون بھی اس کے مطابق رہا۔

فقہ مالکی: امام مالکؒ بن انس الاصبحی [رک بآں] مدینہ منورہ میں ۹۳ھ میں پیدا ہوے (وفات ۱۷۹ھ/۷۹۵ء) اور علماے مدینہ منورہ سے تعلیم حاصل کی۔ فقہ میں انھوں نے دوسرے شیوخ کے علاوہ شیخ ربیعۃ الرای سے فیض پایا، مالکؒ بن انس علم حدیث کے امام ہیں اور ان کی روایت پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ الموطا ان کا مجموعہ احادیث ہے۔ انھیں فقہ میں حجازی دبستان کا امام کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ ان کے شاگرد تھے۔ انھوں نے فرمایا کہ تابعینؒ کے بعد امام مالکؒ بندوں کے لیے اللہ کی سب سے بڑی حجت ہیں۔ امام محمدؒ نے ان سے اکتساب کیا، چنانچہ الموطا کی ایک روایت جو برصغیر پاکستان و ہند میں رائج اور شائع ہوئی انھیں سے ہے۔

امام مالکؒ کے طریق فقہ میں الکتاب و السنہ کے بعد قیاس بھی لائق اعتماد ہے۔ وہ اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کرامؓ کو سند مانتے ہیں۔ جہاں یہ نہ ہوں وہ حدیث کے بعد دلیل خاص یا قیاس سے کام لیتے ہیں۔ دلیل سے مراد مصالح مرسلہ ہے۔ احناف میں جس طرح استحسان کو اہمیت دی گئی ہے۔ فقہ مالکی میں استصلاح (مصالح مرسلہ) کو اہمیت حاصل ہے (دیکھیے الغزالی: المستصفی، بذیل مصالح مرسلہ)۔ یہ نئی دلیل یا مصلحت مرسلہ یا استصلاح (یعنی کسی حکم کو ایسے معنوں کے ساتھ منسلک کر دینا جو مصلحت عامہ اور منشاے شریعت دونوں کے موافق ہو) چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

امام مالکؒ کے شاگردوں میں امام محمدؒ (حنفی) اور امام شافعیؒ بھی شامل ہیں۔ اگرچہ ان دونوں کے مسلک اپنے خاص بھی ہیں، امام مالکؒ کی فقہ کے اولین ستون چند اشخاص ہیں: ان میں ابو محمد عبداللہ بن وہب بن مسلم القرشی (فقیہ مصر، م ۱۹۷ھ)، ابو عبداللہ عبدالرحمن بن القاسم العتقی (مصر، م ۱۹۱ھ)، ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۴ھ) اشہب بن عبدالعزیز القیسی (م ۲۰۴ھ)، ابو عبداللہ زیاد بن عبدالرحمن القرطبی (فقیہ اندلس، م ۱۹۳ھ)، اور عبدالسلام بن سعید التنوخی، الملقب بہ سحنون (م ۲۴۰ھ)۔ امام مالکؒ کا مسلک زیادہ تر مصر، افریقہ، اندلس اور بحرین وغیرہ میں پھیلا، لیکن مشرق میں بھی ان کے پیرو بہت سے تھے۔ بعد کے ادوار کے نامور مالکیوں کے لیے رک بہ مالکیہ، نیز مالکؒ بن انس۔

فقہ شافعی: امام شافعیؒ [رک بآں] ابو عبداللہ محمد بن ادریس بن العباس الشافعی المطلبی (۱۵۰ھ-۲۰۴ھ مصر)، حدیث میں امام مالکؒ کے شاگرد تھے۔ فقہاے احناف میں سے امام محمدؒ بن حسن الشیبانیؒ سے ان کا میل جول رہا اور ان سے مناظرے بھی ہوے۔ ان کے علاوہ ان کی حسن بن زیاد لؤلؤیؒ سے ملاقات تھی۔ ان کا مسلک مصر، حجاز اور قدرے عراق میں مقبول ہوا (دیکھیے فخر الدین الرازی: مناقب امام شافعی)۔

فقہ حنبلی: امام احمدؒ بن حنبل [رک بآں] ۱۶۴ھ/۷۸۰ء-۲۴۱ھ/۸۵۵ء)۔ دوسرے شیوخ کے علاوہ امام شافعیؒ سے بھی تعلیم حاصل کی۔ ان کی تصنیف المسند چھے جلدوں میں ہے اور اس میں چالیس ہزار احادیث ہیں۔ اصول میں ان کی کتاب الناسخ و المنسوخ اور کتاب العلل ہے۔

ان کے مسلک کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ وہ اجتہاد بالرای کو بالکل نہیں مانتے اور فقط قرآن و حدیث کو سند مانتے ہیں۔ طریقہ اہل الحدیث میں ان کی اس شدت کے باعث بعض لوگوں نے انہیں فقیہ کے بجاے محدث کہا ہے، بلکہ ابن عبدالبر نے (الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الفقہاء میں) ان کے فقہی مسلک کا ذکر ہی نہیں کیا، لیکن یہ صحیح نہیں، فقہ حنبلی مذاہب اربعہ میں بالاتفاق شامل ہے۔

حنبلی مسلک کی روایت کرنے والوں میں احمد بن محمد هانی المعروف بہ ابوبکر الاثرم، اسحق بن ابراہیم المعروف بہ ابن راہویہ المروزی، ابو القاسم الخرقی (م ۳۳۴ھ)، ابن قدامہ الحنبلی (فقیہ) (م ۶۲۰ھ)، ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) اور ابن القیم (م ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء) اہم ہیں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ) نے بھی اس مسلک کی اشاعت کی، چنانچہ آل سعود کے فرمانرواؤں کا یہی مسلک ہے، جو اصلاً حنبلی ہے۔

چند اور مسالک: ان مسالک اربعہ کے علاوہ کچھ اور مسلک بھی تھے جو چل نہ سکے۔ ان میں ابن شبرمہؒ (م ۱۴۴ھ)، ابن ابی لیلیؒ

(م ۱۳۸ھ) الاوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ)، سفیان الثوریؒ (م ۱۶۱ھ) شریک النخعیؒ (م ۱۷۷ھ)، لیث بن سعدؒ (م ۱۷۵ھ)، اسحٰق بن راہویہؒ (م ۲۳۸ھ) اور ابو ثور البغدادیؒ (م ۲۴۶ھ)، داؤد الظاہریؒ (م ۲۷۰ھ) اور ابن جریر الطبریؒ (م ۳۱۰ھ) کے مسالک قابل ذکر ہیں۔

ظاہریہ کا مسلک اندلس میں زیادہ پھیلا، مگر آٹھویں صدی ہجری سے آگے بڑھ نہ سکا۔ اس مسلک کے نامور ترین عالم ابن حزمؒ [رک باں] (م ۴۵۶ھ) ہیں۔

فقہ اسلامی کے امتیازات: بعض لوگ فقہ اور قانون کو ایک ہی معنی میں استعمال کر دیتے ہیں، حالانکہ قانون موجودہ مروجہ معنوں میں اسلامی فقہ کا صرف ایک حصہ ہے (یعنی معاملات و عقوبات) اور ظاہر ہے کہ فقہ ایک وسیع تر نظام ہے۔ پھر بڑا فرق یہ ہے کہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے جہاں اللہ تعالٰی کا بنایا ہوا قانون ہے وہاں مروجہ قانون (عرف عام میں) انسان کا اور سوسائٹی کا بنایا ہوا مجموعہ ضوابط ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہا نے لفظ قانون فقہی اصطلاح کے طور پر شاذ و نادر ہی کہیں استعمال کیا ہو گا (یہ لفظ ہے بھی خارجی، یعنی یونانی الاصل جو سریانی کے ذریعے عربی میں آیا، بمعنی مقیاس کل شی۔ البتہ سلطنت عثمانیہ میں مجموعہ احکام کے معنی میں استعمال ہوتا رہا اور وہ ان احکام سے متعلق جو سلاطین کے وضع کردہ تھے، لیکن یہ فقہ سے الگ چیز ہے۔

غرض فقہ (شریعت) وسیع تر اصطلاح ہے جس کا اطلاق دین (عقائد و عبادات) اور معاملات (و عقوبات)، احکام سلطانیہ، مخاصمات اور سیر (قانون دولی)، سب کے مجموعے پر ہوتا ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات و عقوبات پر ہوتا ہے۔

موجودہ دنیوی قانون کی غرض و غایت عدل و انصاف کے تقاضوں کی تکمیل ہے، مگر اسلامی شریعت میں یہ بھی ہے اور اس کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی منظم تدبیر بھی، جس کے ذریعے افراد کو داخلی طور سے بہتر اور صالح تر بنانا مطلوب ہے۔ فقہ سے رومن لا کی مماثلت کا ذکر اس مقالے میں آ چکا ہے، لیکن دونوں کا یہ فرق بھی بے حد اہم ہے کہ جہاں رومن لا کا سارا بنیادی نظریہ عدم مساوات ہے جس کا مقصد فیوڈل نظام زندگی کا استحکام ہے وہاں اسلامی فقہ ایک خدا کے تصور پر قائم ہو کر انسان کی بنیادی اخوت و مساوات کی علمبردار ہے۔

اسلامی فقہ کے امکانات: جیسا کہ بیان ہوا، فقہ اپنے وسیع معنوں میں عبارت ہے عقائد، عبادات، معاملات، خصومات، معاہدات، عقوبات اور سیاسی و انتظامی نظریات وغیرہ سے۔ ان میں سے بنیادی عقائد و عبادات کے سلسلے میں کسی ترمیم، نئی تعبیر یا تبدیلی کا سوال پیدا نہیں ہوتا، لیکن باقی شعبوں کے بارے میں، نئے نئے مسائل کے ظہور کے پیش نظر، بہت سے نئے سوال ابھرے ہیں اور ابھرتے رہتے ہیں، خصوصاً ان مسائل کے وہ پہلو جو مغربی دنیا کے معاشرتی نظامات و نظریات کے زیر اثر سامنے آتے ہیں، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ اقتصادی تصورات میں تغیر و تبدل آ گیا ہے، مقامی اور بین الاقوامی تجارت کے نظام تبدیل ہو گئے ہیں، سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظامات نے سوچ کا رخ تبدیل کر دیا ہے، بعض امور میں معاشرتی علوم (عمرانیات، نفسیات اور سیاسیات وغیرہ) نے انداز نظر میں گہری تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ غرض سوچنے اور رہنے سہنے کے انداز یکسر بدل گئے ہیں۔

ان اثرات کے تقاضے سے کم و بیش ڈیڑھ سو سال سے، اسلامی فقہ پر کچھ نئی ذمے داریاں عائد ہوئی ہیں، اس لیے نئے مسائل کے بارے میں فقہ کی نئی تشکیل پر زور دیا جا رہا ہے۔ ایسی فقہ پر، جو نئے معاشرتی مسائل میں عام مسلمان کی رہنمائی کر سکے۔ مذکورہ ڈیڑھ صدی میں عراق، شام، مصر اور ترکی میں اس سلسلے میں کچھ کوششیں ہوئی ہیں، مثلاً ترکی میں مجلۃ الاحکام العدلیہ [رک باں] کی تدوین ہوئی، اسی طرح مصر میں بھی کچھ کوشش ہوئی، لیکن بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ اصلاحات جدید الجیل طبقے کی نظر میں تسلی بخش اور کافی نہ تھیں۔ (مجلّہ کے لیے دیکھیے المحمصانی: فلسفۃ التشریع الاسلامی؛ نیز مصطفٰی الزرقا: المدخل الفقہی العام؛ نیز وہی مصنف: اسلامی قانون کا تاریخی ارتقاء (ترجمہ اردو از عربی)، در چراغ راہ، کراچی، اسلامی قانون نمبر)۔

جدید تر دور میں ان امکانات پر غور کرنے والوں میں عرب دنیا سے متعلق المحمصانی، علی حسن عبدالقادر، عودہ شہید، احمد مصطفٰی الزرقاء، سید قطب شہید، الاستاذ ابو زہرہ، الاستاذ دوالیبی اور دوسرے ماہرین قانون و فقہ ہیں۔

اس وقت ترکی، مصر اور بہت سے عرب (اور غیر عرب مسلم) ممالک نے مغربی قوانین میں سے کوئی ایک نظام قبول کر لیا ہے...،

باقی اسلامی ممالک نے اپنی ریاست کو اصولاً" اسلامی قرار دے دیا ہے' مگر بیرونی قوانین سے استفادے کا رجحان غالب ہے۔ یہ اس جمود کا نتیجہ ہے جو اجتہاد کے سلسلے میں موجود ہے۔

اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تدوین نو کے سلسلے میں سب سے زیادہ فکر انگیز تجاویز اقبال (علامہ شیخ محمد اقبال) نے اپنے ایک خطبے (بعنوان The Principle of Movement in the Structure of Islam) میں پیش کی ہیں۔ اس میں انھوں نے فقہ کے ماخذ اربعہ کے تجزیے کے ساتھ ترکی اور مصر میں تجدید و تحدید قانون اسلامی کی تحریکوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید تشکیل فقہ وقت کی اہم ضرورت ہے' لیکن یہ صرف جدید حالات و کوائف کے تحت محض مطابقت پیدا کرنا ہی نہیں' بلکہ مغرب کے ناروا اور انسانیت کش نظریات و تجربات کی تردید کرتے ہوئے' مثبت اقدار اخلاق و زندگی پر مبنی ایک نیا قانون بنانا چاہیے جو نصوص سے ماخوذ ہو' لیکن جدید ترین انکشافات سے صرف نظر نہ کرے۔ اس کی مدد سے کائنات کی روحانی تشریح' فرد کی اخلاقی آزادی و نجات اور عالمگیر معاشرے کی مثبت اساس متعین کی جائے۔

ماخذ: متن مقالہ میں آ چکے ہیں۔

○

فقیر: وہ شخص جو حاجت مند ہو' خواہ مادی خواہ روحانی اعتبار سے' لہٰذا ضد ہے غنیٰ' یعنی فارغ البال اور امیر کی' اس کے ساتھ عموماً مسکین کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے' یعنی وہ شخص جو بے حد خستہ حال ہو ان میں تھوڑا سا فرق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ تھوڑا بہت ہو اور مسکین وہ ہے جو بالکل نادار ہو' لیکن امام الشافعیؒ نے اس کے برعکس لکھا ہے اور ابن العربی نے ان دونوں لفظوں کو ہم معنیٰ قرار دیا ہے۔ ایک اور لفظ سائل ہے جس کے معنی ہیں بھکاری یا سوالی۔ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے کہ انسان اللہ کے حاجت مند (فقراء) اور اللہ غنی (حمید) ہے: گویا فقیر سے یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ اسے خدا کے سامنے حاجت روائی کے لیے ہاتھ بڑھانا اور خدا ہی پر ہر طرح سے توکل کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ شبلی کا قول ہے کہ: "اَلْفَقِیْرُ مَنْ لَا یَسْتَغْنِیْ بِشَیْءٍ دُوْنَ اللّٰہِ" (فقیر وہ ہے جو خدا کے سوا اور کسی ذریعے سے مستغنی نہیں ہوتا) مسلم ممالک میں لفظ فقیر عموماً" سائل' درویش یا نادار کے لیے استعمال ہوتا ہے [رک بہ درویش]' آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جو یہ حدیث منسوب ہے کہ الفقر فخری ("فقر میرا فخر ہے") اس سے اس درویشی طریقے کو تقویت ملی ہے۔ یورپی زبانوں میں اس لفظ کے مفہوم کو وسعت دے کر اس سے ہندوستانی سادھو اور جوگی بھی مراد لیے جاتے ہیں' لیکن انگریزی لفظ Faker جعلساز سے اس کی مطابقت گمراہ کن ہے' دیکھیے *New English Dictionary* اور *Century Dictionary*.

فقر ایک نہایت ہی وسیع اور بلیغ اصطلاح ہے' اس کا تعلق خارج سے بھی ہے اور باطن سے بھی۔ فقر ایک اخلاقی رویہ ہے اور متاع دنیوی کے تعلق میں ایک انداز نظر بھی' جو دنیا داری' خود غرضی' زر پرستی اور استحصال سے بچاتا ہے۔ حدیث مذکورہ بالا میں جس فقر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فخر فرمایا ہے اس سے مراد یہی شعوری بے نیازی ہے جو متاع دنیوی پر دسترس ہونے کے باوجود' انسان کو دل کی تونگری عطا کرتی ہے۔ مال وجاہ کی ہوس اور اس کی خاطر ظلم' تعدی' غصب حقوق' استحصال اور اس سے وابستہ جھوٹ اور ملمع سازی --- یہ سب رذائل فقر سے دور ہوتے ہیں۔

صوفیانہ شخصی رویے کے علاوہ' اقبال نے اپنی کتابوں میں اسے ایک اجتماعی رویہ (فضیلت) بھی قرار دیا ہے۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

فقیہ: (نیز رک بہ فقہ)' فقیہ عام بنیادی معنوں میں اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی شے کا علم یا فہم رکھتا ہو۔ پھر چونکہ فقہ [رک بآں] ایک باقاعدہ علم بن گیا اس لیے آگے چل کر اس کا مفہوم دین کا عالم یا شریعت کا عالم' خصوصاً شریعت کے مسائل عملی یا الفروع کا عالم (لسان' ۷ : ۲۱۸)۔ الفقہ الاکبر (یا علم الکلام)' یعنی وہ کتاب جو امام ابوحنیفہؒ سے منسوب کی جاتی ہے' ارتقائے فقہ کے بالکل ابتدائی زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں (مطبوعہ الہ آباد' ص ۲) فقیہ کا لفظ وسیع مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور اس مفہوم کی یہ حد بندی اس وقت ہوئی جب دوسری صدی ہجری میں علم الفقہ کی تدوین عمل میں آئی (فقیہ اور مجتہد میں جو فرق ہے' اسے سمجھنے کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' بذیل مادہ) مصر میں یہ لفظ بگڑ کر فقی ہو گیا ہے' جس کا مفہوم مدرس یا قاری ہے۔ بعینہ

جیسے شام میں خطیب مدرس کے معنوں میں بولا جاتا ہے (Lane: *Modern Egyptians*، باب ۲).

امامیہ اصطلاح میں بھی تقریباً انھی معنوں میں مستعمل ہے۔ ان کے یہاں فقیہ اگر استدلال و استنباط کے بعد فتویٰ دیتا ہے تو "مجتہد" ہے اور اگر "مجتہد" اپنے معاصر مجتہدین میں زیادہ مہارت فن رکھتا ہے تو "اعلم" اور اگر بکثرت لوگ اس کی تقلید کرتے ہیں تو اسے "مرجع" کہا جاتا ہے۔

مآخذ: مقالہ فقہ کے تحت؛ دیکھیے مقالہ فقہ در آآآ، بذیل مادہ.

○

فن: (جمع فنون) ہنر، آرٹ، صناعت طریقہ، ہنر و علم کا کوئی شعبہ، کوئی شاخ، کتاب کا کوئی حصہ (باب، فصل وغیرہ)؛ بطور تنزل حیلہ، مکر، نیز تفنن، یعنی دل لگی اور خوش طبعی وغیرہ۔ فارسی کی بعض قدیم کتابوں میں لفظ فن جدید معنوں (آرٹ) میں بھی استعمال ہوا ہے اور ہنر اور فن کے الفاظ عمارت گری، نقاشی، تذہیب اور مصوری وغیرہ کے لیے استعمال ہوے ہیں۔

مسلمانوں کے ہاں فن کا مقصود و مطلوب محض حظ نفس اور مسرت نہیں بلکہ تسخیر ہے جس کا دوسرا نام عبادت یا اتصاف یا اوصاف اللہ ہے۔ یہ فن عمل خیر پر ابھارتا اور قرب و اتصال روحانی کا وسیلہ بنتا ہے۔ اسلام کی رو سے حسن میں خیر، حسن عمل (کمال تکمیل حیات) اور جلال (قدر تسخیر) تینوں موجود ہیں۔

اسلامی آرٹ کی مختلف شاخیں درج ذیل ہیں: (۱) صنعت گری، مثلاً فن تعمیر، عمارات بنانے، فخار (کوزہ گری)، فسیفسا (پچی کاری)، قالی (قالین سازی)، خط خوش نویسی، قماش پارچہ بافی، دھات کا کام اور مصوری وغیرہ۔ (۲) فنی سامان: عاج (ہاتھی دانت کا کام)، بلور، جس (پلستر) خزف (گلی ظروف)، عرق اللولو (سیپ)، لباس وغیرہ ہیں، (۳) عمارات سے متعلق اشیا کی اقسام اور فنی خصوصیات، مثلاً باب (دروازہ)، بادلی، برج، بستان (باغ) حمام، حصن (قلعہ)، قنطرہ (پل)، مقبرہ، مینار، مسجد، سبیل وغیرہ، عمود (ستون)، عربی نقش و نگار، ایوان، مقرنس وغیرہ۔ (۴) موسیقی اور آلات طرب وغیرہ۔

اسلامی آرٹ بہت سے تہذیبی ورثوں کے میل ملاپ کا نتیجہ ہے۔ ان میں سرفہرست یونانی تہذیب تھی جس کے زیر اثر بوزنطی سلطنت کے جنوبی حصے تھے۔ دوسری ایرانی تہذیب کی میراث ہے جو ایران کے ساسانی دور کی یادگار تھی۔ بعد میں ایران میں مغل مملکت سے آمدہ چینی آرائشی نقش و نگار نے قبولیت پائی۔ بوزنطی مکتب فکر کے استادوں کی پیروی کرتے ہوے استانبول میں بہت سی شاہی مساجد تعمیر ہوئیں۔

اسلامی آرٹ کو آرائش کاروں اور تزئین کاروں کا فن کہنا عین مناسب ہو گا۔ یہ نقاش ہر بیرونی سطح کو رنگا رنگ تصویروں سے مزین کرتے تھے۔ ان نقاشوں کی کاریگری اور مہارت فن منبت کاری اور سطحی نقاشوں کے ایسے نمونوں میں نظر آتی ہے جن میں روشنی اور سائے کا تاثر بھی ملتا ہے اور بسا اوقات رنگوں کی لطیف آمیزش بھی۔ اس ہنر مندی اور کاریگری کے مظاہر محلات، مساجد، مقابر مدارس اور رفاہ عامہ کی دوسری عمارتیں تھیں، ان کے علاوہ واٹر ورکس، چشمے، حمام، مال گودام، مسقف بازار، نہر پنہر اور قلعے مسلمانوں کے اعلیٰ ذوق تعمیر کی یادگار ہیں۔

اسلامی فن کے مختلف ادوار اور ان کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:

(۱) خلافت راشدہ: چونکہ عملاً تمام قدیم عمارات اور ان کے سامان آرائش کی کوفے، دمشق، فسطاط اور قیروان وغیرہ میں کچھ عرصہ کے بعد تجدید ہو گئی تھی، اس لیے اس عہد کا فن واضح نہیں ہے۔

اموی فن: سنگی عمارات، ستون پر گول محرابیں، چھتیں، لداؤ کے دالان، دیواری تزئین اور پچی کاری، شاہی طرز کی گچ کا ابھرواں کام جس کی مثالیں دمشق، بیت المقدس، مدینہ منورہ، بصرہ اور بعلبک کی مساجد اور صحراے شام کے محلات میں ملتی ہیں۔

عباسی فن: (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) کی خصوصیات: عمارتیں جن کی دیواریں بھاری بھرکم، چوکور پیلپائے جن کے گوشوں پر پتلے پتلے ستون، نکیلی محرابیں، لداؤ چکر دار مینار، ردی ساسانی نقشہ کے محلات، آرائش کے لیے کٹاؤ کی استکاری، دیواری تزئین اور مرقع کشی جو بوزنطی ساسانی روایت سے ظہور پذیر ہوئی۔

مغربی اموی اور اندلسی فن: اس کی ممتاز ترین خصوصیات یہ ہیں، نعل نما محراب، ہلالی کمان، پتلے پتلے ستونوں پر، گنجان محرابوں پر گنبد یا مقرنس چھتوں اور دیواروں پر طغرائی نقش و نگار یا لکڑی میں ترشے ہوے نقوش اور پچی کاری وغیرہ۔ اہم ترین یادگاریں: اندلس

میں قرطبہ کی جامع کبیر، مدینۃ الزہراء اور الامیریہ کے محلات کے کھنڈر، زمانہ مابعد کے اہم ترین مراکز فن قیروان، تونس تلمسان، مراکش اور تازہ وغیرہ تھے۔

فاطمی فن (مصر اور شام میں، ۹۵۳ تا ۱۱۷۱ء): اہم خصوصیات ستونوں پر اونچی ٹاٹ کی کمانیں، ابتدائی طرز کی مقرنس تزئین اور مجر جالیاں۔ بڑی بڑی یادگاریں قاہرہ میں قلعہ کے برج ودموں کے حصے اور جوامع) الازہر اور الحاکم وغیرہ۔

ایوبی و مملوک فن (مصر و شام میں، ۱۱۷۱ تا ۱۵۱۶ء): اس دور کی عمارتوں میں مختلف رنگوں کے پتھروں کا جوڑ، سنگ مرمر میں پچی کاری، مدور اور بلند طاقچے جو سرگوشہ محرابوں پر ختم ہو۔تے ہیں اور ابھرے ہوئے طلائی نقش و نگار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے مظاہر قاہرہ اور دمشق میں کثیرالتعداد مساجد، مدارس، محلات اور مقبرے ہیں۔

ساسانی روایت کا احیا: آل بویہ، سامانیوں، غزنویوں وغیرہ کے عہد میں ایران، ترکستان اور عراق میں ہوا۔ مقبروں کے مینار، مخروطی اور کروی اور مپلی گنبد اور محرابیں۔ اس کی اہم یادگاریں بخارا، خوارزم، نیشاپور، اصفہان، یزد اور غزنہ وغیرہ میں پائی جاتی ہیں۔

سلجوقی فن: ایران، عراق، شام اور ایشیائے کوچک میں (۱۰۳۸ سے ۱۱۸۶ تک، ۱۰۶۴ تا ۱۳۰۲ء تک): اس فن کی امتیازی خصوصیات چار ایوانوں کی مسجدیں بڑے بڑے گنبد (ذرا گاؤدم استوانی) مینار، خشتی اور گلی رنگین چرکون کی پچی کاری، ابھرواں تصاویر، چمکیلے روغن کے برتن، گلی ظروف اور جڑاؤ کانسی کے کام میں اعلیٰ درجے کے تصویری مناظر ہیں۔ اسکی بڑی بڑی یادگاریں بغداد، موصل، دیاربکر، اصفہان، مرو اور خوارزم میں ہیں۔ نیز بہت سے مقبروں کے گنبد اور گورستانی میناروں کی خاصی بڑی تعداد قونیہ اور سیواس وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔

مغول اور تیموری فن: نوکدار اور پیاز نما گنبد، بلند ڈھولنے اور پشتے کی ڈاٹوں پر کاشی کے چوکوں کی پچی کاری کا کمال جس کے فنی نمونے اصفہان، سمرقند، بخارا، ہرات، بلخ اور تبریز وغیرہ میں نظر آتے ہیں۔

صفوی اور ازبک فن: چوکون کی پچی کاری کی جگہ منقش چوکے، جس سے تصویریں اور فطرت پسند انہ گل کاری کے نمونے بنائے گئے ہیں، جو قزوین، اصفہان، مشہد اور بخارا کی عمدہ عمارتوں میں نمایاں ہیں۔

ہندی مسلمانوں کا فن: (۱۱۹۶ء تا ابتدائے انیسویں صدی): ابتدا میں اس کی اساس غزنوی و غوری اور پھر سلجوقی اسلوب پر قائم ہوئی اس کے علاوہ ہندو فن تعمیر کی جزئیات (ستون، دیوار گیریاں، چھجے اور منڈیروں والی چھتیں) داخل ہوتی رہیں۔ بیشتر یادگاریں دہلی اور آگرے میں تعمیر ہوئیں، لیکن بعد ازاں جونپور، مانڈو، احمد آباد، گلبرگہ اور گور میں تعمیر ہوئیں۔ ہندی مسلمانوں کے فن میں مسجد کے دالانوں اور محرابوں میں سنگ مرمر کا بکثرت استعمال شامل ہے۔ مغلیہ عہد میں فن کے شاہی اسلوب نے نشوونما پائی جو کہ صفوی، ایرانی، بنگالی اور دکنی عناصر سے مرکب تھا۔

(اسلامی) فن کا اثر دوسری تہذیبوں کے حوالے سے:

مسلمانوں کے فن نے اپنی ہمسایہ تہذیبوں اور ممالک کے فنون پر گہرا اثر ڈالا۔ مسلمانوں کے فن کی اشکال (خاص طور پر محراب، لداؤ دار گنبد) ہندو مذہبی فن کے ہر پہلو میں نفوذ کر گئیں، ہندو محلات کے نچلے ڈھانچے اور چوٹی پر گنبد تو مسلمانوں کے سے ہوتے، مگر اوپر جھروکے، گلیاریاں، سردلیں اور دیواری تصاویر وغیرہ ہندوانی وضع کی ہوتی تھیں۔ کبھی کبھی مندروں میں بھی اسلامی فن کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، مثلاً گوالیار میں مان سنگھ کے محلات اور چتوڑگڑھ کے مقام پر رتن سنگھ کے محلات میں کاشی کاری بھی نظر آتی ہے۔ وجے نگر (جنوبی دکن) کے شاہی محلات بہمنی اسلوب میں تعمیر کیے گئے۔ مغلیہ دور حکومت میں مخلوط ہندو مسلم طرز تعمیر مختلف راجپوتی درباروں میں اختیار کیا گیا، پھر شاہ جہاں اورنگ زیب کا سنگ مرمر والا شاہی اسلوب چمبہ، منڈی، بیکانیر، جے پور، جودھ پور، اودے پور، گوالیار، اجین، ناگ پور حتی کہ تمنجور اور منڈوا تک پہنچ گیا۔

یورپ: مسلمانوں کے فن کا سب سے اہم دائرۂ عمل یورپ تھا اس میں سب سے زیادہ سپین نے اسلامی فن کے اثرات کو قبول کیا۔ وہاں عربیت کے دلدادہ عیسائی اگرچہ یورپی نقشے پر گرجے بناتے تھے، مگر ان میں مسلمانوں کے نقش و نگار اور عربی کتبات ہوتے تھے۔ سکونتی مکان اور یہودی معبد بھی اس طرز تعمیر کے مطابق بنائے جاتے تھے۔ اس اسلوب تعمیر کی خوش نما چھتیں اور ہندسی اشکال سولہویں صدی عیسوی میں بھی مدت تک اور لاطینی امریکہ تک میں مقبول رہیں۔

مقلیہ اور جنوبی اطالیہ میں محلات فاطمی طرز پر بنائے جانے لگے۔ ایک زمانے میں مقلیہ کے ہاتھی دانت کے صندوق تمام یورپ میں پھیل گئے۔ صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کا مسلمانوں سے تعلق قائم ہوا تو ان کی بدولت یورپ مسلمانوں کی نوکدار محراب اور گنبد کی تعمیر سے آشنا ہوا۔ اطالیہ میں وینس اسلامی اثرات کا مرکز بن گیا تھا۔ وینس کے محلات شام کے ھلانی (Hilani) مکانات کی طرز پر بنائے گئے۔ وینس کے دھات کے جڑاؤ کام، جلد سازی، پتھرے کے کام، پارچہ بافی اور شیشہ سازی کو عملاً مصر اور شام کی دستکاری ہی کی شاخ کہا جاتا ہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی کے شروع میں حضرت مریمؑ اور مسیحی بزرگان دین کی تصاویر میں ان کے لباسوں میں جابجا قرآن مجید کی آیتیں تحریر ہوتی تھیں۔

جب ترکوں نے وینس کی نوآبادیات بلقان، ہنگری، روس، پولینڈ اور آسٹریا کے بعض علاقوں کو فتح کر لیا تو اسلامی آرٹ ان ممالک میں بھی نفوذ کر گیا۔ وہاں عثمانیوں کے ملبوسات اور زیورات لوگوں نے اختیار کر لیے۔ فرانس کے سپاہیوں نے موروں (عربوں) کی وضع قطع کا لباس پہننا شروع کر دیا۔ شامی اور یونانی خواتین کشمیری شالیں پسند کرنے لگیں۔ اسلامی فن نے یورپی فن کے تین پہلوؤں پر اپنا مستقل اثر چھوڑا ہے: (۱) خشتی فن تعمیر؛ (۲) آرائش کے طور پر اینٹوں کا استعمال اور (۳) کوزہ گری، ان کی اشکال، نمونے اور ساتھ ہی ان کے رنگ و روغن بھی۔

اسلامی فن کے سلسلے میں مندرجہ ذیل فنون بالخصوص قابل ذکر ہیں: (۱) شعر و شاعری؛ (۲) موسیقی؛ (۳) مصوری؛ (۴) تعمیر؛ (۵) خطاطی؛ (۶) تجلید؛ (۷) تذہیب؛ (۸) تکفیت؛ (۹) فخار (کوزہ گری)؛ (۱۰) فلز کاری؛ (۱۱) پارچہ بافی؛ (۱۲) قالین سازی؛ (۱۳) طراز؛ (۱۴) متفرقات (لکڑی کی کندہ کاری) سنگ تراشی و گچ کاری، ہاتھی دانت اور ہڈی کا کام، شیشے اور بلور کے ظروف اور مسکوکات وغیرہ، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) فن شعر و شاعری: (ع) یعنی عام مفہوم میں کلام منظوم، جس میں قافیہ و وزن بھی ہوتا ہے۔ شعر اچھا بھی ہوتا ہے اور برا بھی۔ علمائے اسلام نے قرآن مجید ہی کی آیات اور متعلقہ احادیث کی مدد سے شاعری کے لیے ایک اہم مقام تجویز کیا ہے۔ قرآن مجید میں جن شعرا کی مذمت آئی ہے وہ سب مشرک تھے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہجو اور اسلام کی مخالفت کرتے تھے، لیکن مسلم شعرا میں حضرت حسانؓ بن ثابت، حضرت کعبؓ بن مالک اور حضرت عبداللہؓ بن رواحہ بھی تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدح اور اسلام کا دفاع کیا کرتے تھے۔ مسلم فضلا نے شاعری کو ایک ایسی صنعت قرار دیا ہے، جس کے ذریعے شاعر اپنے خیالات و تصورات کو مرتب کر کے موزوں و مقفی الفاظ کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ اس طرح وہ قاری اور مخاطب کی قوت غضبی و شہوانی کو متحرک کر کے طبائع میں انقباض یا انبساط پیدا کر دیتا ہے۔ اسلامی ادبیات میں شاعری کی دو قسمیں مروج رہی ہیں: ایک وہ جو دلی جذبات کی تحریک سے ابھر کر بے تکلف اسلوب اختیار کر لیتی ہے (مطبوع) اور دوسری وہ جو کسی خارجی مقصد سے شعوری طور پر پر تکلف اسلوب بیان میں ادا ہوتی ہے اور اس سے شاعر کا مقصد اظہار کمال کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس کا موضوع امیروں، وزیروں اور دوسرے صاحبان اقتدار کی مدح سرائی ہی ہوتا ہے۔ اول الذکر شاعری میں صوفی شعرا شامل ہیں جن کی غزلیات مثنویات اور رباعیات اخلاقی اور روحانی معارف کا مخزن ہیں۔ ان میں سے بعض کو دنیا کے ادب عالیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے، مثلاً سعدی، حافظ اور رومی کا کلام۔

سجع اور قافیہ مسلمانوں کی شاعری کے دو بنیادی عنصر ہیں۔ ان کا عمدہ اظہار قصیدہ اور غزل میں ہوتا ہے۔ قصیدے کا فن عربی شاعری سے فارسی، ترکی اور اردو میں منتقل ہوا۔ اگرچہ اس میں مخاطب کے اوصاف خیالی ہوتے ہیں اور اس میں ممدوح کی مدلل مداحی ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس میں مناظر قدرت و مظاہر فطرت کی تصویریں مکالمات، نظمیں اور نفسیاتی قطعات کے اچھے شاہکار ظہور میں آئے جن سے ذخیرہ میں بہت اضافہ ہوا۔

مسلمانوں کے شعری سرمایے میں غزل نہایت دلکش اور منفرد صنعت ہے۔ اسے فارسی شاعری کا عطیہ سمجھنا چاہیے۔ غزل کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ایک ایک شعر اپنی ذات میں مکمل معنی کا حامل ہے، آسانی سے جذب ہو سکتا ہے، آسانی سے متأثر کرتا ہے اور آسانی سے یاد ہو جاتا ہے۔ غزل میں محبت کے علاوہ سیاسی و سماجی ماحول کے اشارے، دانش زندگی اور آداب و اخلاق کے اسباب اور حیات و کائنات کے بہت سے حقائق، محبت کے مضامین کے ساتھ ساتھ آتے ہیں۔

(۲) موسیقی: (لاطینی MUSICA راگ کا علم): کہا جاتا ہے کہ موسیقی یونانی زبان کا لفظ ہے اور نغموں کے مرتب کو موسیقور یا موسیقار کہتے ہیں۔ عرب اسے علم الموسیقی کہتے ہیں۔ اسلام کی آمد سے قبل زمانۂ جاہلیت میں موسیقی متعارف ہو چکی تھی۔ کتابوں میں عود اور طنبور کا ذکر ملتا ہے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے وسط تک یونانی تحریروں کا ترجمہ عربی میں کیا گیا۔ الکندی پہلا شخص تھا جس نے قدما کے دستیاب شدہ ذخائر سے فائدہ اٹھایا۔ اس کے بعد الفارابی نے کتاب موسیقی الکبیر لکھی وہ خود بھی موسیقار تھا۔ اس نے آلات موسیقی کا شرح و بسط سے ذکر کیا ہے۔ الفارابی نے طنبور الخراسانی کی ستک بھی قلم بند کی، جس کا آغاز "لما لما لما" سے ہوتا ہے۔ رباب کی ستک کے بیان میں اس نے ایسی ستک کا ذکر کیا ہے، جس میں صغیر سوم اور کبیر سوم پوری محنت کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔

زمانۂ مابعد کے مصنفین میں ابن سینا (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) اور ابن زیلہ (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) قابل ذکر ہیں۔ اس نے ۹۰ صدون پر مشتمل دستان کے اشکال کے بجائے ۱۱۴ صدون پر ایک دستان مرتب کیا۔ ابن زیلہ، ابن سینا کا شاگرد تھا، جس کے ہاں بعض نئی تفصیلات بھی آئی ہیں۔ زمانہ مابعد میں علم موسیقی سے دلچسپی رکھنے والے مصنفوں میں ابن الہیثم (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء)، فخرالدین رازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) اور نصیر الدین طوسی (م ۶۷۳ھ/۱۲۷۴ء) جیسے لوگوں کے نام آتے ہیں۔ اندلس میں ابن باجہ (م ۵۳۳ھ) اور ابن رشد (م ۵۹۴ھ/۱۱۹۸ء) جیسے مشاہیر فن نظر آتے ہیں۔

سقوط بغداد کے بعد ثقافت کا مرکز ثقل مشرق میں منتقل ہو گیا۔ فارسی میں لکھنے والے مصنفوں میں قطب الدین رازیؒ (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) نے اپنی کتاب درۃ التاج (مطبوعۂ طہران) میں علم موسیقی پر ایک دلچسپ اور دلآویز جملہ لکھا ہے، محمود آملی (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی) کی تصنیف نفائس الفنون اور عبدالقادر الغیبی (م ۸۳۹ھ/۱۴۳۸ء) کی جامع الالحان بھی علم موسیقی سے بحث کرتی ہیں۔

مغرب اور اندلس میں اسحٰق الموصلی کا قدیم نظریۂ موسیقی، جسے مشہور ماہر موسیقی زریاب نے پہنچایا تھا، تیسری سے نویں صدی ہجری تک معیاری تصور ہوتا تھا۔ سقوط غرناطہ کے بعد الاندلس کے مہاجر اپنا نظریہ موسیقی اپنے ساتھ المغرب (شمالی افریقہ) لے گئے۔ مراکش میں عبدالرحمٰن الفاسی (م ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۵ء) نے موسیقی پر ایک قابل قدر کتاب الجموع فی علم الموسیقی والطبوع لکھی۔

عربوں کی موسیقی (ابتدائی ادوار میں): تاریخ ادب کے مورخوں نے لکھا ہے کہ حجاز قدیم فن موسیقی کا گہوارہ تھا اور موسیقی بڑی عمر کے گانے والیوں (مغنیہ) اور نوجوان پیشہ ور گانے ناچنے والی لڑکیوں (قینہ) کے ہاتھوں میں تھی، جو نہ صرف تہواروں اور خوشی کی تقریبوں میں، بلکہ میدان جنگ میں بھی گایا کرتی تھیں۔ ان کے آلات موسیقی میں بربط اور مربع شکل کے طنبورے ہوتے تھے۔ ان میں دف کے علاوہ قصیب (کمان) بھی ہوتی تھی۔ زمانہ جاہلیت کے گانوں میں ایک خاص گانا تدوری تھا جو لمبی تان کے سروں میں تھرکتی آواز سے گایا جاتا تھا۔ قدیم ترین طرز کے گیتوں میں سے حدا کا گیت تھا۔ جو شتربان گایا کرتے تھے۔

عربوں کی موسیقی: عرب مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ اسلامی زمانے میں سب سے پہلا مرد مغنی طوالیس (م حدود ۸۸ھ/۷۰۵ء) تھا جو ایرانی طرز پر گایا کرتا تھا۔ اس کے معاصر صائب خاثر (م ۶۵ھ/۶۸۳ء) نے پہلے قضیب اور پھر عود پر گانا شروع کیا۔ بنو امیہ کے دور میں مغنیوں کی سرکاری سرپرستی ہونے لگی۔ ان میں بعض خلفا بھی اعلیٰ درجے کے موسیقار تھے۔ اس زمانے کے سب سے بڑے موسیقار ابن سریج (م حدود ۱۰۸ھ/۷۲۶ء) اور معبد (۱۲۵ھ/۷۴۳ء) تھے۔ ابن سریج گانے کے ساتھ ایرانی بانسری بھی استعمال کیا کرتا تھا۔ معبد کے دو قسم کے گانے، یعنی حصون معبد اور معبدات بہت مقبول ہوئے۔ مختلف اصوات کی نغمہ نوازی کے لیے عام طور پر عود ڈھولک اور دف قلیب بھی استعمال ہوتے تھے۔

بنو عباس کے دور حکومت میں پایۂ تخت کوفہ اور بعد ازاں بغداد میں منتقل ہوا۔ اس زمانے میں علم و فن نے ہر میدان میں ترقی کی۔ بہت سی کتابیں یونانی زبان سے عربی میں منتقل ہوئیں۔ ابراہیم الموصلی (م ۱۸۸ھ/۸۰۴ء) ہارون الرشید کے دربار کا مقبول ترین مغنی تھا۔ اس نے ابن جامع (م حدود ۱۸۷ھ/۸۰۳ء) کی معیت میں ایک سو سروں کا انتخاب کیا اور اسی انتخاب کی بنا پر ابو الفرج الاصفہانی نے اپنی لافانی کتاب، الاغانی مرتب کی۔ اسحاق الموصلی نے قدیم عربی موسیقی کے اسالیب کو از سرنو مرتب کیا۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں عباسی خلافت پر آل بویہ چھا گئے' جو تمدنی اعتبار سے ایرانی تھے اور موسیقی کے بڑے سرپرست تھے۔ بویہی امرا کے بعد ترکمان سلاطین خلافت کے معاملات پر حاوی ہو گئے۔ یہ سلاطین موسیقی کے شائق تھے۔ اس کے بعد جو اتابک ملک میں برسراقتدار آئے' انہوں نے بھی ایسے علما کی سرپرستی کی جنہیں موسیقی سے دلچسپی تھی۔ عباسی دور میں عربی موسیقی پر ایرانی موسیقی کے اثرات عروج پر پہنچ گئے۔ اب ادوار کی تعداد اٹھارہ تک پہنچ گئی۔ یہ ادوار بارہ مقامات اور چھے آوازوں پر مشتمل تھے جن کے نام زیادہ تر فارسی تھے۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں ہلاکو نے بغداد پر قبضہ کر کے ثقافتی اداروں کو تباہ و برباد کر دیا۔

شامی موسیقی: جب شام میں اسلام کا دور دورہ ہوا تو شامی کلیساؤں میں دعائیں بھی عربی زبان میں پڑھی جانے لگیں۔ خلفائے بنو امیہ جو بدوؤں کے سیدھے سادھے آلات' یعنی طنبورہ اور دف کے ماحول میں پلے تھے۔ اب ایک نئی قسم کے راگ' یعنی غسانی بربط' عراقی عود اور ایرانی طنبور سے آشنا ہوئے۔ اس زمانے میں بہت سے علما نے علم موسیقی پر کتابیں لکھیں۔ شام کے حکمرانوں میں حمدانی حکمران علوم و فنون کا بڑا سرپرست تھا۔ اس خاندان کا گل سرسبد سیف الدولہ تھا' اس نے ابوالفرج الاصفہانی' مصنف کتاب الاغانی الکبیر اور المسعودی (م ۳۴۶ صدی ہجری/۹۵۷ء) کی بھی سرپرستی کی۔ صلیبی جنگوں کے خاتمے کے بعد چھٹی صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی تک شام پر مصر کے ایوبی سلاطین اور ان کے بعد مملوک بادشاہوں کی حکومت رہی۔ شامی سلاطین نے فن تعمیر اور صنعتی فنون وغیرہ کی ترقی میں حصہ لینے کے علاوہ موسیقی کی بھی خدمت کی۔

(۹۲۳ھ/ ۱۵۱۶ء) ترکان عثمانی نے شام کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا جس کے بعد ملک کی موسیقی ترکی قالب میں ڈھل گئی۔ عثمانی دور میں میخائیل بن جرجیس مشاقہ (م ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۸ء) نے رسالہ الشہابیہ فی الصناعۃ الموسیقیہ لکھی۔ اس کتاب میں شام کے پچانوے راگ راگنیوں کا ذکر ہے' لیکن آزادی کے بعد شام اور لبنان میں موسیقی کی تعلیم کے لیے مدارس بھی قائم ہو گئے ہیں۔ عملی موسیقی کے متعلق آجکل جو درسی کتاب مروج ہے اس کا نام تعلیم الفنون ہے۔

المغرب کی موسیقی: المغرب میں طرابلس سے لیکر مراکش تک کے ممالک شامل ہیں۔ عربوں نے اپنے نامور سپہ سالار موسیٰ بن نصیر کے ماتحت ۸۹ھ/۷۰۸ء میں المغرب کو فتح کرنا شروع کیا۔ اموی عاملوں کے عہد میں طرابلس' مہدیہ' تونس' فاس اور الجزائر گانے اور ساز بجانے والوں کے مرکز بن گئے تھے۔ قیروان میں زیاد اللہ کے دربار میں مشہور و معروف مغنی زریاب کی ۲۰۶ھ/۸۲۱ء میں پذیرائی ہوئی اور اسی زمانے میں المغرب کو پہلی مرتبہ بغداد کی موسیقی سے محظوظ ہونے کا موقع ملا۔

اندلسی موسیقی نے اپنے عروج کے زمانے میں بقول ابن خلدون المغرب پر اپنا گہرا اثر ڈالا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ المغرب نے اندلس سے آلات موسیقی' مثلاً گٹار اور طنبورہ وغیرہ درآمد کیے۔ اندلس سے عربوں کے اخراج کے بعد جب یہ مہاجرین المغرب میں آباد ہوئے تو وہ موسیقی کو اس سطح پر لے آئے جس پر یہ اندلس میں تھی۔ جب ترک المغرب کے مشرقی حصے پر قابض ہو گئے تو ترکی موسیقی بھی المغرب کی موسیقی پر اثر انداز ہونے لگی۔ عام طور پر استعمال ہونے والے آلات عود اور دوتارہ رباب تھے۔ الجزائر میں آج کل پکے راگ اور مقبول عام گانے گائے جاتے ہیں۔ جنہیں الجزائر والوں کی اصطلاح میں ""کلام الجر" اور کلام "المغرل" کہہ سکتے ہیں۔ مراکش میں قدیم کلاسیکی موسیقی کا احیا ہوا ہے۔ وہاں ۱۹۲۸ء میں تین روز کے لیے جشن موسیقی منایا گیا تھا۔ تونس المغرب کا ثقافتی مرکز ہے۔ وہاں کے لوگوں نے اب تک اندلسی روایات کو قائم رکھنے کی کوشش کی ہے' اگرچہ یہ ملک ترکی اور مصری خیالات سے زیادہ اثر پذیر ہوا ہے۔

مصری موسیقی: مصر شروع سے تہذیب و تمدن کا مرکز رہا ہے۔ اسلامی فتح سے پہلے مصر میں گانے بجانے کا عام رواج تھا۔ اس زمانے میں' بانسری' الفنون اور مختلف قسم کے ڈھول اور نقارے بھی رائج تھے۔ جب اسلامی عساکر نے ۲۰ھ/۶۴۱ء میں مصر کو فتح کر لیا تو وہاں کے عامل بھی دمشق اور بغداد کے خلفا کی طرح خود بھی موسیقی کے دلدادہ بن گئے۔ جس کی اساس حجاز کی عملی موسیقی پر قائم تھی۔ لولوئی اور اخشیدی حکمرانوں کے زمانے میں ہر طرف موسیقی کا چرچا ہوا۔ فاطمی خلفا بھی موسیقی کے شائق اور قدردان تھے۔ آلات موسیقی میں عود' طنبور' چنگ' قانون' زمرہ' نائی اور تار بھی ایرانی رباب کی طرح اس زمانے میں اپنے اوج کمال پر تھے۔ ان دنوں مشہور ماہرین موسیقی

ابن الہیثم (م ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۹ء) اور المسیحی (م ۴۲۰ھ/ ۱۰۳۰ء) زندہ تھے۔

ایوبی سلاطین کے عہد (۵۶۷ھ/ ۱۱۷۱ء) میں ابن سناء الملک نے گیتوں کا ایک مجموعہ دارالطراز کے نام سے لکھا تھا، جس سے مصر میں موشح مقبول ہوا۔ مملوک سلاطین (۶۸۴ھ/۱۲۵۰ء تا ۹۲۲ھ/ ۱۵۱۷ء) اپنی قومی موسیقی کے شائق تھے ان کے عہد میں پرانی قسم کی موسیقی اور ترکی کی موسیقی میں اختلاط کی وجہ سے مصری موسیقی ترقی پذیر ہوئی۔ اسی زمانے میں فوجی بینڈ خاص طور پر پسند کیا جانے لگا۔ صلیبی جنگوں کے زمانے میں فرنگیوں نے نہ صرف عربوں کے آلات موسیقی اپنا لیے، بلکہ ان کے بعض گانے بھی اختیار کر لیے اگرچہ امام ابن تیمیہ سماع اور رقص کے مخالف تھے، لیکن اس زمانے کے بعض متصرفین موسیقی کے روحانی فوائد کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا کہ سماع سے اللہ تعالیٰ کے جمال حقیقی کو دیکھنے کا ذوق و شوق پیدا ہوتا ہے۔ مملوک عہد میں موسیقی پر لکھی جانے والی کتابوں میں عود، چنگ عجمی، چنگ مصری، سنتیر، رباب، کمانچہ، شبانہ، دف اور غربال جیسے آلات موسیقی کا ذکر ملتا ہے۔

عثمانی ترکوں کے تسلط کے زمانے (۹۲۲ھ/۱۵۱۷ء) میں بھی ملک کا نظم و نسق مملوک حکام کے ہاتھ رہا۔ اگرچہ اس زمانے میں موسیقی پر قدامت پسندی کا غلبہ رہا، لیکن پاشاؤں کے محلات میں آناطولی اور روم ایلی کی موسیقی زیادہ مقبول ہو گئی۔ مصر کے پہلے خدیو محمد علی پاشا کے عہد (۱۲۲۰ھ/۱۸۰۵ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) میں مصری تمدن پر یورپی اثرات کار فرما ہونے لگے اور مغربی فن موسیقی میں زیادہ دلچسپی لی جانے لگی۔ اس کے نتیجہ میں موسیقی کے مدارس فرانسیسی اور جرمن استادوں کی نگرانی میں کھولے گئے۔ خدیوی عہد میں موجودہ موسیقاروں کے خاندانوں کے بہت سے بانی پیدا ہوئے اور مغربی فن موسیقی میں مصری فن کا پیوند لگایا گیا۔

شاہ فؤاد اول کے آغاز عہد سے مصری موسیقی کا زریں دور شروع ہوا۔ شاہ فؤاد کے ذوق موسیقی اور سرپرستی کی بدولت اس فن میں بڑی ترقی ہوئی۔ ۱۹۲۹ء میں بادشاہ نے معہد الموسیقی الشرق کا افتتاح کیا جبکہ ۱۹۳۵ء میں عورتوں کے لیے ادارہ موسیقی قائم ہوا۔ گذشتہ ساٹھ برس میں اس فن کے ہر شعبے کی ترقی کے لیے بڑی بڑی کوششیں کی گئی ہیں۔ مشہور گانے والوں میں ام کلثوم اور عبدالوہاب کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن کے گانے سارے عالم عرب میں بڑے ذوق و شوق سے سنے جاتے ہیں۔

عراقی موسیقی: سقوط بغداد (۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) کے بعد عربی موسیقی کا کلاسیکی دور ختم ہو گیا۔ جوینی خاندان کی سرپرستی میں دوبارہ اس فن کو عراق میں ترقی حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں ایرانی طرز کی موسیقی رائج تھی جس میں تورانی رنگ بھی شامل ہو گیا تھا۔ اب "مکمل سرگم" کی جگہ ہلکی پھلکی آٹھ سری سرگم نے لے لی تھی، جسے اس زمانے میں برسراقتدار تورانی اور مغل زیادہ پسند کرتے تھے۔ بعض نامور موسیقاروں نے عربی (غربی) اور مغل (شرقی) کو ملا کر ایک کر دیا۔ نویں صدی ہجری میں ایک موسیقار عبدالقادر بن غیبی (م ۸۳۸ھ /۱۴۳۵ء) نے بڑا نام پیدا کیا اور وہ اسلامی دنیا کا بہت بڑا موسیقار مانا جاتا تھا۔ وہ اپنے فن کی بدولت تیمور کے قہر و غضب سے بچ گیا تھا۔ عراق میں ایرانی اور تورانی موسیقی کے میل ملاپ سے بہت سے نغمے اور طرح طرح کے گانے وضع ہوئے۔ ان میں زجل، موال اور کان کان عراقی عوام کے دل پسند گانے تھے۔

دسویں اور گیارہویں صدی ہجری میں عراق پہلے ایران اور بعد میں ترکوں نے فتح کر لیا اور ۱۹۱۸ء تک عراق ترکوں کے زیر نگین رہا۔ اسوقت سے عراقی موسیقی ترکی طرز پر آ گئی اور یہ ناچ گانے کی محفلوں میں آج تک رائج ہے۔ ۱۹۱۸ء میں ترکوں کے انخلا پر جب قومی حکومت قائم ہوئی تو اس ملک نے تیزی کے ساتھ سماجی، سیاسی اور ثقافتی ترقی کی۔ آجکل بغداد میں بچوں کے مکتبوں اور ابتدائی مدارس میں گانا سکھایا جاتا ہے۔ بغداد ریڈیو سے یورپی اور عراقی طرز کے گانے نشر کیے جاتے ہیں۔

ایرانی موسیقی: ایران میں قدیم زمانے سے فن موسیقی کا چرچا رہا ہے۔ ساسانی عہد میں کسی بھی تقریب کو گانے بجانے کے بغیر نامکمل سمجھا جاتا تھا۔ محافل رقص و سرود کے لیے چنگ، وین، بربط، رباب اور طنبور کے ساتھ قثار، مستک، نائی اور تنبک بجائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ رزم و بزم کی محفلوں میں قرنائی، بوق" جیرہ اور کوس استعمال ہوتے تھے۔ اس زمانے میں باربد ایک باکمال موسیقار تھا جس کا مقبول ساز بربط تھا اس نے تین سو ساٹھ راگ اور راگنیاں وضع کی تھیں۔ صبح اسلام طلوع ہونے پر ساری دنیا میں جو تمدنی انقلاب رونما ہوا، اس سے ایران بطور خاص متاثر ہوا۔ ساسانی

حکمرانوں کے زیر حکومت (۲۶۱ھ/۸۷۴ء تا ۳۸۹ھ/۸۹۹ء) میں علم موسیقی اور علم ادب میں بڑی ترقی ہوئی۔

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں گانے بجانے والی لڑکیاں (قینات) دربار خلافت میں اپنے ملک کا ساز طنبور بجاتی تھیں اور وہ راگنیاں بجاتی تھیں جو باربد کے نام سے موسوم ہیں۔ بہت سے ایرانی امرا موسیقی سے نسبت رکھتے تھے اور خود بھی اچھے موسیقار تھے۔ خوارزم شاہیوں کے عہد (۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء تا ۶۲۸ھ/۱۲۳۱ء) میں راگ رنگ عام ہو گیا۔ اگرچہ مغول نے مغربی اسلامی دنیا کو تباہ و برباد کر دیا تھا، لیکن قبول اسلام کے بعد وہ رقیق القلب اور مہذب انسان بن گئے اور ان کے حکمرانوں نے نغمات اور مغنیوں کی سرپرستی میں بڑی فراخ دلی کا ثبوت دیا۔ اس زمانے میں علم موسیقی پر متعدد کتابیں لکھی گئیں۔ کتب دانشمندی میں علم موسیقی کا بھی ایک باب ہوتا تھا۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ عود، رباب اور مغنی موسیقی کا بھی ایک باب ہوتا تھا۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ عود، رباب اور مغنی ایران میں نہایت مقبول ساز تھے۔ علاوہ ازیں چنگ، قانون، خمار غیستک، پیشہ اور نائی سیاہ بھی استعمال ہوتے تھے۔ سرتال کے لیے اب بھی دائرہ استعمال ہوتا تھا۔

الغرض تاریخ کے مختلف ادوار میں اسی طرح موسیقی اور موسیقاروں کی سرپرستی جاری رہی (رک بہ آآآ بذیل مادہ)۔

پاک و ہند کی موسیقی: اگرچہ سنسکرت ادب مذہبی موسیقی (صوتی و آلاتی) کے تذکرے سے بھرا پڑا ہے، لیکن مسلمانوں کی آمد سے قبل ہندوستان کی غیر مذہبی موسیقی کے بارے میں کسی قسم کی معلومات نہیں ملتیں۔ مسلمانوں کے چار بڑے فقہی مذاہب موسیقی کو ناپسندیدہ چیز سمجھتے تھے، لیکن اس کے ساتھ صوفیوں اور درویشوں کے بعض سلسلے روحانی سرور کے حصول کی خاطر موسیقی اور رقص دونوں سے کام لیتے تھے۔ صوفیوں کا چشتی سلسلہ، جس کی بنیاد حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ (۶۳۳ھ/۱۲۳۹ء) نے رکھی تھی، اس کے قوالوں کے گیت تمام ملک میں پھیل گئے اور ان گیتوں میں بعض ہندی میں گائے جاتے تھے۔

غلام اور خلجی سلاطین نہایت فیاضی سے موسیقی کی سرپرستی کرتے تھے، خراسانی گویے اور ہندوستانی مغنی شاہی درباروں کی زینت تھے۔ اس زمانے میں موسیقی کی تمام اصطلاحوں پر ایرانی تخیلات کا اثر تھے۔ اس دور سے امیر خسرو تعلق رکھتے تھے، جو موسیقی اور شاعری دونوں میں مہارت رکھتے تھے۔ انہوں نے فارسی اور پاک و ہند کی موسیقی کے امتزاج کو انجام دیا۔ فیروز شاہ تغلق کے حکم سے سنسکرت کی بعض کتابوں کا فارسی میں ترجمہ ہوا جس میں ایک راگ درپا بھی تھا۔ لودھیوں کے زمانے تک جو آلات موسیقی مروج تھے، ان میں ایک چنگ، دوسرا قانون، تیسرا طنبور اور چوتھا بین تھا۔

دکن میں بہمنی خاندان موسیقی سے بہت شغف رکھتا تھا۔ ان کے زوال پر احمد نگر کے عادل شاہی اور گولکنڈہ کے قطب شاہی سلاطین فنون لطیفہ کی سرپرستی کرتے رہے۔ ان میں سے بعض سلاطین خود بھی گانے بجانے کے شائق تھے۔ فن موسیقی کے ماہروں میں گوالیار کا دبستان بڑی شہرت رکھتا تھا۔ اس دبستان کا بہترین تلمیذ تان سین تھا۔ مغل سلطنت میں فن موسیقی کو جس قدر عظمت و شوکت اور مقبولیت حاصل ہوئی، اس کے سامنے فن موسیقی کی سابقہ ترقیاں ماند پڑ گئیں۔

شہنشاہ اکبر (م ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) مغلیہ خاندان کا گل سرسبد تھا۔ اس کے دربار کی موسیقی گذشتہ سلاطین کے شغف پر سبقت لے گئی۔ اس زمانے کے مطربوں میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے، اگرچہ ان میں سے بیشتر موسیقار دنیائے اسلام کے مختلف حصوں سے آئے تھے۔ ابو الفضل کا بیان ہے کہ اکبر اس فن میں پیشہ ور موسیقاروں سے زیادہ مہارت رکھتا تھا اور اس نے دو سو لحن یا راگنیاں بنائی تھیں۔ شہنشاہ جہانگیر بھی موسیقی کا دلدادہ تھا۔ وہ ہندی اور فارسی کی راگنیاں بڑے شوق سے سنتا تھا۔ اس زمانے میں نظری اور عملی اعتبار سے ایرانی موسیقی کا عمل جاری رہا۔ البتہ اس عہد میں دکن، گوالیار اور کشمیر کے غنائی دبستانوں کا گہرا اثر محسوس ہونے لگا۔

اگرچہ اورنگ زیب عالمگیر موسیقی کا دلدادہ نہ تھا، لیکن اس کے جانشینوں شاہ عالم، بہادر شاہ اول، فرخ سیر اور محمد شاہ نے تلافی مافات کر دی اور موسیقی درباروں اور گھروں میں دوبارہ مقبول ہونے لگی اور مطرب اور رقاص ترقی کر کے صاحبان منصب بن گئے۔ برطانوی عہد میں بعض دیسی ریاستوں کی سرپرستی میں تمام فنون میں عموماً اور فن موسیقی میں خصوصاً از سرنو جان پڑ گئی۔

پاکستان میں: دھرپد سے خیال اور ٹھمری تک، برصغیر کی موسیقی کے ارتقا میں مسلمان موسیقاروں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا

ہے- موسیقی کے جن گھرانوں نے اس فن کے مختلف اسالیب کو بنایا ان میں کرانا، پٹیالہ اور شام چوراسی کے گھرانے خصوصیت سے قابل ذکر ہیں- حصول آزادی (۱۹۴۷ء) کے بعد اکثر مسلمان موسیقار بھارت سے پاکستان چلے آئے ہیں- آجکل مشرقی اور مغربی موسیقی کے امتزاج سے نئی نئی دھنیں بنانے کے تجربات ہو رہے ہیں- قدیم مشرقی سازوں کے ساتھ جدید ترین یورپی آلات موسیقی بھی استعمال ہو رہے ہیں- اس ضمن میں فلم، ریڈیو اور ٹیلی ویژن اہم حصہ لے رہے ہیں- عسکری موسیقی پر خصوصی توجہ دی جا رہی ہے، چنانچہ پاکستان آرمی اور پنجاب پولیس کے بینڈ متعدد قومی اور بین الاقوامی مظاہروں میں داد و تحسین پا چکے ہیں۔

۳- مصوری (فن تصویر): اسلام میں شبیہ سازی اور مجسمہ سازی کی حرمت یا ناپسندیدگی ہمیشہ سے چلی آ رہی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد بت پرستی سے باز رکھنے اور خدا کی شان خالقیت سے مشابہت اختیار نہ کرنے پر قائم ہے- اس کے بجائے مسلمانوں کے کمال فن کا ظہور فن تعمیر، عمارتوں کی آرائش و زیبائش، تحائف و ہدایا پر نباتات کی تصویریں بنانے، خطاطی، تذہیب (طلع کاری) اور میناکاری میں ہوا۔

جب مسلمانوں نے شام و عراق کو فتح کیا تو انہیں یونانی اور بوزنطی اور ساسانی فن کے آثار نے متاثر کیا- اسلامی فن کے اولین نمونے، ان چھوٹے محلات میں ملتے ہیں جو صحراء کے کنارے اموی فرماں رواؤں نے تعمیر کرائے تھے- ان میں سے دو یعنی قصیر عمرہ اور خربۃ المفجر کی آرائش قابل دید ہے- ان میں استرکاری پر آبی رنگوں سے تمام کمروں اور دالانوں میں تصویریں بنائی گئی ہیں- غسل اور جسمانی ورزشوں کے مناظر ان تصویروں کے موضوعات ہیں- عباسیوں کے دارالخلافہ سامرا میں، جس کی کھدائی ۱۹۰۷ء میں ہوئی تھی، دیواری نقوش جاذب نظر ہیں- اس کی دیواروں پر خوبصورت بیل بوٹے کھدے نظر آتے ہیں- جن میں مختلف رنگ استعمال کیے گئے ہیں۔

جہاں تک میناشوری (Minatures)، یعنی کتابی تصاویر یا مرقع نگاری کا تعلق ہے، اس میں کلیلۂ و دمنہ اور الحریری کے خوبصورت قلمی باتصویر نسخے قابل ذکر ہیں، جو مشرق و مغرب کے بہت سے کتاب خانوں کی زینت ہیں- ان میں کتاب الاغانی کی مجلدات اور البیرونی کی آثار الباقیہ اور کتاب السند کے انتہائی دیدہ زیب مخطوطات بھی شامل کیے جا سکتے ہیں۔

ایرانی مصوری: زمانۂ قبل اسلام میں ایرانی مصوری کا تعلق بنیادی طور پر ہمیشہ ہی سے کتابی مصوری سے رہا ہے- معتبر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ساسانیوں کے عہد (۲۲۶ تا ۶۵۱ء) میں مصور کتابیں موجود تھیں۔

عربوں کی فتح سے مغلوں کے عہد تک: اس دور کے ایک دو قلمی اور مصور نسخے بہت جاذب نظر ہیں۔

عہد مغول: جب مغول اسلام لانے کے بعد ایران میں آباد ہو گئے تو ان کے عہد میں نقاشی کا جو اسلوب زیر عمل تھا وہ سراپا چینی طرز کا تھا- اس کا مظہر جامع التواریخ کلیلہ و دمنہ ، معراج نامہ اور شاہنامہ کے نظرافروز مصور مخطوطات ہیں- ان تصاویر کے خطوط زیادہ لچکدار اور رنگ زیادہ گہرے اور شوخ ہیں- تیموری اور ابتدائی صفوی دربار کے بڑے بڑے شاہکار مخطوطے موزۂ بریطانیہ میں پائے جاتے ہیں- ان میں خواجو کرمانی کی مثنویاں قابل ذکر ہیں- شاہ نامہ (مخطوط استانبول) کی نفاست و نزاکت بھی بے مثال ہے۔

تیموری سلطنت میں سلطان بالسنقر میرزا (م ۹۳۶ھ) کے عہد میں ہرات بہترین خطاطوں، مصوروں اور نقاشوں کا مرکز بن گیا- ایرانی مصوروں میں عظیم ترین شخصیت بہزاد کی ہے- اس کی جدت طرازی کا میلان عموماً فطرت پسندی کی طرف تھا- اس نے درباری فن اسلوب میں روح پھونک دی- بہزاد کے بعد صفوی دربار کی سرپرستی میں فن مصوری نے زیادہ وسعت اختیار کر لی- اس دور کی ایرانی مصوری کے عمدہ نمونے شاہ نامہ اور خمسۂ نظامی کے مصور نسخے ہیں، مابعد کے دور میں شیراز کا ترکمان اسلوب، بخارا کا شیبانی اسلوب اور صفویوں کا مقامی اسلوب قابل ذکر ہے- اسی زمانے کا ایک اور مصور رضائے عباسی (گیارہویں صدی ہجری) ہے، جس نے رنگ بندی میں انقلاب پیدا کر دیا اور پرانے خاص سرخ اور پیلے رنگوں کے بجائے بنفشی، زرد اور بھورے رنگ عام کر دیے- اس کا زیادہ تر کام مرقعوں کی تصاویر اور خاکوں پر مشتمل ہے۔

قاچاری عہد میں پرانے غیر شفاف اور میناکاری کے سے رنگ ترک کر کے رکیک تر کر آبی رنگ اختیار کر لیے گئے اور مناظر قدرت مختلف طریقوں سے رد و بدل کر کے بنائے جانے لگے- زمانہ حاضر میں بھی مصوری کا عمل جاری ہے، لیکن قدیم مصوروں کی سی

دلفریب ہنرمندی نہیں دکھائی دیتی۔

پاکستان و ہند میں مسلمانوں کا فن تصویر: مذکورہ بالا فن کا آغاز غزنی کے یمینی سلاطین کے عہد (از ۹۷۶ء) سے ہوتا ہے۔ تغلق عہد کی بعض مصور قلمی کتابوں کے جو اوراق دستیاب ہوے ہیں، وہ وسط ایشیا کے ترکی اسلوب کے حامل ہیں۔ زمانہ مابعد کے مرقعوں میں عہد عباسیہ کی تصاویر کا اثر نمایاں ہے، چنانچہ درختوں کی تصویریں بڑے رسمی انداز میں بنائی گئی ہیں۔ سولھویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کے تقریباً تمام مسلمان بادشاہوں کے درباروں میں سلاطین تیموریہ کے عہد کے اسلوب (دبستان ہرات) کو قبول عام حاصل ہوگیا تھا۔ بعض مخطوطات کی تصاویر میں مسلمان بادشاہوں، درباریوں اور سپاہیوں کے پورے پورے مناظر پیش کیے گئے ہیں۔

شہنشاہ اکبر کے دربار کے ایرانی استادوں عبدالصمد اور میر سید علی کے تربیت یافتہ ہندو اور ہندی مسلمان مصوّروں کی بدولت، نیز مظاہر فطرت اور یورپ کی مسیحی تصویروں کے گہرے مطالعے سے ایک ایرانی، ہندی سے منتخب یورپی، انتخاب اسلوب نمو پذیر ہوا۔ بایں ہمہ دبستان طہماسپ کا صفوی مذاق سب پر غالب رہا۔ شاہی مغل اسلوب عہد جہانگیری اور اوائل عہد شاہجہانی میں اپنے نقطۂ عروج تک پہنچ گیا۔ اس دور کی تصویروں کے موضوع اکثر درباری شہزادے اور امرا ہیں۔ ان کے علاوہ گھریلو خدمت گاروں کا گروہ یا شکار کا منظر بھی پیش کیا جاتا ہے۔

محمدؐ شاہ (۱۷۱۸ء تا ۱۷۴۸ء) کے عہد میں مغل مصوری پر رومانیت اور نسائیت کا غلبہ ہوگیا۔ چنانچہ حرم سرا کے مناظر کے علاوہ میلے ٹھیلے، معاشقے، ہندی راگوں کی تمثیلات اور ریاضیات و عبادات وغیرہ تصاویر کے موضوعات بن گئے۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد مصوّر دہلی سے نکل کر مختلف صوبوں کے نوابوں اور ہندو راجاؤں کے درباروں میں پناہ ڈھونڈنے لگے۔ ان میں سے اودھ میں فیض آباد اور لکھنؤ، بنگال میں مرشد آباد، بہار میں پٹنہ، دکن میں حیدر آباد اور پنجاب میں لاہور قابل ذکر ہیں۔ تاریخی مناظر کے علاوہ ان کے ہاں خصوصیت سے حرم سرا اور راگ مالا کی تصاویر نمایاں ہیں۔ ان کے خط و خال روشن اور خم دار ہیں، صورتوں میں بڑی توانائی پائی جاتی ہے۔ رنگ شوخ ہیں، مگر ان میں ہم آہنگی ہے اور قدرتی مناظر رومانی رنگ کے حامل ہیں۔ پنجاب اور دہلی کے بعد راجپوت درباروں، بالخصوص جے پور اور بیکانیر میں مغل اثرات کا سیلاب سا آگیا۔ متاخر مغلیہ عہد کی مصوری توانائی سے محروم نظر آتی ہے۔ اس کے چہرے بے جان اور رنگ دھندلے اور موضوع بے حد جذباتی ہیں۔

پاکستانی مصور حیاتیاتی نباتاتی، جماداتی غرض ہر عالم کو حسین دیکھتا اور اپنی فنی تخلیقات کو بھی حسین بنا کر پیش کرتا ہے۔ ان میں ایک طبقہ زندگی کی ہو بہو عکاسی اس کی ساری تلخ حقیقتوں کے ساتھ کرتا ہے۔ کلاسیکی دبستان کے سربرآوردہ مصور عبدالرحمان چغتائی، لیفی رحمان اور استاد اللہ بخش ہیں۔ جدید طرز کے گروہ میں صادقین، زبیدہ آغا ملک اور ناگی شامل ہیں۔ قیام پاکستان کے بعد حکومت کی سرپرستی سے فن لطیف (Fine Art) اور کاروباری فن (Commercial Art) دونوں کو بہت فروغ حاصل ہوا ہے۔ یونیورسٹیوں میں فنون لطیفہ کے شعبے موجود ہیں۔ مصوری کی ترقی کے لیے نئے نئے شہروں میں آرٹس کونسلیں قائم ہیں۔ علاوہ بریں لاہور میں پاکستان کا قدیم ترین فنی تربیت کا ادارہ نیشنل کالج آف آرٹس، (National College of Arts) کراچی میں انسٹیٹیوٹ آف آرٹ اینڈ ڈیزائن (INSTITUTE OF ARTAND DESIGN) اور اسلام آباد میں آرٹس اکیڈمی اس فن کے نشوونما میں قابل قدر کردار ادا کر رہے ہیں۔

(ج) مینا توری (Muniture Painting): کتابی مصوری کی ترقی میں بہت سے عناصر کارفرما رہے ہیں جن کی مختصر وضاحت ضروری ہے۔ ایران میں اسلام کی آمد سے پہلے مانی مذہب کے بہت سے مصور اور خوش نویس موجود تھے، جو مانی مذہب کے صحیفے تیار کرتے تھے۔ مانی مرقعات کو فارسی ادب میں "ارژنگ" سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ مانی مصور مسلمان ہو کر بھی کتابت اور نقاشی کرتے رہے۔ اس کے بعد چینی عصر اسلامی عہد میں مصوری پر اثر انداز ہوا۔ چین کے ساتھ عربوں کے دیرینہ تعلقات تھے۔ یہ سلسلہ تیسری صدی ہجری تک برابر جاری رہا۔ جب اسلام کا ظہور ہوا تو چینی روایات کے مطابق کاغذ سمرقند میں بننے لگا۔ اس کے بعد بہت سی فنی و تاریخی اور ادبی کتابیں چینی روایات کے مطابق باتصویر لکھی جانے لگیں، مثلاً مقامات حریری، کلیلہ و دمنہ، جامع التواریخ اور طب کی متعدد کتابیں۔

مغول حملہ آوروں (۱۲۵۶ء) کے ساتھ چینی مصور اور کاتب

بھی تھے' پھر شہزادگان تیموری کے تعلقات چین سے براہ راست تھے۔ امیر تیمور کے بعد عراق عجم اور توران میں تمام ماحول مصور اور خوش نویسی سے سرشار نظر آتا ہے۔ بہزاد نے اس فن کو انتہائے کمال تک پہنچا دیا جس کا مظہر اس کے شاہکار ہیں۔

(الف) ابتدائی عہد: عرب میں ظہور اسلام کے وقت شہروں کی ایک قلیل سی تعداد معمولی سے مکانوں میں رہتی تھی جبکہ بدوی اونٹ کے کمل سے بنے ہوئے خیموں میں سکونت رکھتے تھے۔ مکہ معظمہ میں بیت اللہ کی عمارت ان گھڑ پتھروں سے چن کر بنائی گئی تھی' جس کے ارد گرد مکہ کے مکانات تھے۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ میں فروکش ہوئے تو انہوں نے ازواج مطہرت کے لیے چھوٹے چھوٹ حجرے کھجور کی شاخوں اور گارے سے بنوائے اور کھجور کے تنے بھی ستونوں کا کام دیتے تھے۔ یہ حجرے کھجور کی شاخوں کی اوٹ لگا کے الگ کیے گئے تھے۔ ان کے دروازوں پر سیاہ کمل کے پردے لٹکے رہتے تھے۔

(۲) خلافت راشدہ و بنو امیّہ: جب عرب فوجیں تسخیر عالم پر روانہ ہوئیں تو انہیں یونانی اور ایرانی ثقافتوں سے واسطہ پڑا۔ ملک شام میں بہترین قسم کے چونے کا پتھر ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ دیوار کی لکڑی بھی بے اندازہ موجود تھی۔ عمارتوں میں سنگ مرمر کے ستونوں پر بنے ہوئے دالان ہوتے تھے اور دیودار کی لکڑی کی کوہانی چھتیں ہوتی تھیں اور رنگین شیشوں کی پچی کاری عجیب نظارہ دیتی تھی۔ دوسری طرف ایران میں خشتی عمارتیں نظر آتیں ہیں جن کی چھتیں ڈاٹ دار ہوتی تھیں۔ بنو امیّہ کے دور میں بصرہ' کوفہ' دمشق' مدینہ منورہ' بیت المقدس' حلب اور فسطاط میں بہت سی مساجد تعمیر ہوئیں۔ کوفہ اور فسطاط میں پہلے بنائی جانے والی مسجدیں سیدھی سادی تھیں اور کھجور کے تنوں پر کھجور ہی کی شاخوں سے بنائی گئی تھیں' جیسے مدینے میں حجرہ نبوی تھا۔

بیت المقدس کا قبّۃ صخرہ' جو آج مسلم فن تعمیر کی قدیم ترین یادگار ہے' خلیفہ عبدالملک نے تعمیر کرایا تھا۔ ایک چوبی گنبد ایک بڑے ڈھولے کے اوپر قائم کیا گیا ہے۔ یہ چار پیل پاؤں اور بارہ ستونوں پر قائم ہے۔ بالائی حصے اور اندرونی دالانوں میں شیشے کی پچی کاری کی گئی ہے۔ الولید کی تعمیر کردہ جامع مسجد دمشق یا جامع امویہ اسلام میں چوتھی مقدس اور متبرک مسجد ہے۔ اس کی نگینہ کاری عجیب بہار دکھاتی ہے۔ خلفائے بنو امیہ نے قلعہ نما محلات بھی بنوائے تھے جن پر ابھی تحقیق جاری ہے۔ ان میں قصر مشتا بنو امیہ کے محلات میں سب سے بڑا ہے "جس کی دیواروں پر انگوروں کے بیل بوٹے اور خوشے بنائے گئے ہیں۔ اموی فن تعمیر کی خصوصیات نیم قوسی' نعل نما اور نکیلی ڈاٹیں' کیلی کے پھنسے ہوئے پتھر' لداؤ چھتیں' چوبی اور سنگین گنبد اور مربع مینار ہیں۔ ایک امتیازی خصوصیت شیشے کی پچی کاری ہے۔ دمشق کے بعد حلب اور حماۃ کی جامع مسجد سرکاری عمارتیں اور سرائیں قابل ذکر ہیں جن کے نقش و نگار آج بھی سیاحوں کی آنکھوں کو خیرہ کرتے ہیں۔ بعد میں شامی فن کے اثرات اندلس تک پہنچے۔

(۳) خلافت بنو عباس: بغداد خلافت عباسیہ کا پایہ تخت تھا۔ جس کی بنیاد ۷۶۲ء میں خلیفہ المنصور نے رکھی تھی۔ المنصور کا بنوایا ہوا محل اور مسجد دونوں معدوم ہو چکے ہیں۔ اس زمانے کا ایک محل الاخویفر محفوظ ہے۔ اس کے عمارتی مسالے میں چونے کے پتھر کی ان گھڑی سلیں کھریا مٹی سے لگائی گئی ہیں۔ اس میں پانچ محرابوں کا کمانچہ چار گول پہل پایوں پر قائم تھا اور لداؤ کی چھت تھی۔ ۲۲۱ھ/۸۳۶ء میں قصر سامرا کی بنیاد رکھی گئی۔ اس محل کے بعض حصے آج بھی بچے ہوئے ہیں' جن کے نقش و نگار گچ سے بنائے گئے ہیں۔ حریم (زنان خانہ) کی دیواروں کا بالائی حصہ دیواری تصاویر سے مزین تھا' جن میں جان داروں اور پھول پتوں کی تصویریں شامل تھیں۔

۲۱۲ھ/۸۲۷ء میں عبداللہ بن طاہر کے حکم سے فسطاط میں جامع عمرو کی توسیع کی گئی اور مسجد کا رقبہ دگنا کر دیا گیا۔ مسجد ابن طولون (قاہرہ) ۲۶۳ھ میں احمد بن طولون نے ایک چٹان پر مسجد بنوائی اس کے کنگورے قابل داد ہیں۔ مسجد کے احاطے پر بہت سخت قسم کی گچ کاری کی گئی ہے' جس پر آرائشی نقوش کندہ کیے گئے ہیں۔ قیروان کی جامع مسجد ایک اور مشہور مسجد ہے' جو اسلامی عہد کے اوائل میں بنائی گئی' مسجد کی دیواریں پتھر کی تھیں' جنہیں جا بجا پشتیبانوں سے مستحکم کیا گیا تھا محراب قبلہ کے اندر نہایت خوبصورت نقش و نگار کے مرمریں چوکے لگائے گئے تھے۔ عباسی دور کے فن تعمیر کی خصوصیات شاہی دیوانوں میں نظر آتی ہیں جو عام طور پر گنبد دار ہوتے تھے اور ان پر لداؤ کی چھت ہوتی تھی اس عہد میں سب سے پہلے روغنی چوکوں کا عام رواج ہوا اور کتبوں کی پٹیاں عام طور پر نیلی

تہ زمین پر بنا کر نمایاں کی جاتی تھیں۔

اسلامی فن تعمیر مصر میں: (۱)فاطمیون کا دور (۳۵۸ تا ۵۶۷ھ): اس دور کا آغاز فاطمی سپہ سالار جوہر کی فتح مصر (۳۵۸ھ) سے ہوتا ہے، جس نے شہر قاہرہ کی داغ بیل خالی زمین پر ڈالی۔ یہ وسیع و عریض مستحکم احاطہ تھا، جس کی دیواریں بہت بڑی بڑی کچی اینٹوں سے اٹھائی گئی تھیں۔ اس کے اندر خلیفہ کا محل، حکومت کے دفاتر، قلعہ نشین فوج کے سکونتی مکانات، خزانہ، ٹکسال اور اسلحہ خانہ وغیرہ کی عمارتیں تعمیر کی گئیں۔ جوہر نے ایک مسجد (جامع الازہر) بھی تعمیر کرائی۔ اس کی دیواریں پختہ اینٹوں کی تھیں اور سنگ مرمر کے ستون تھے۔ زمانہ مابعد میں مسجد کے رقبے اور تعمیری ساخت میں بہت سے اضافے ہوتے رہے، جس کی خصوصیت وسطی دالان ہے۔

قاہرہ کو فاطمی خلیفہ کے وزیر بدر الجمالی نے دوبارہ مستحکم اور قلعہ بند کیا اور اسکی حدود بہت وسیع کر دی گئیں۔ جامع الاقمر اس دور کی سب سے بڑی مسجد ہے جس کی روکار بڑی محنت سے آراستہ کی گئیں۔ فاطمی دور صنعت کاری اور فن تعمیر کا نہایت سیر حاصل دور تھا، خصوصاً تزئین و آرائش کا کمال زیادہ نمایاں تھا۔ یہ آرائش کوفی خط میں عمدہ تحریروں اور اعلیٰ درجے کے گل بوٹوں پر مشتمل ہے، جو بعض اوقات آراستہ قطعات کی صورت میں نظر آتی ہیں۔

دور ایوبی (۵۶۷ تا ۶۴۸ھ) سلطان صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ کی فصیلوں کو وسیع کیا اور شہر کا بالا حصار بھی بنایا۔ چند برس بعد سلطان الکامل نے امام شافعی (م ۸۲۰ء) کا مقبرہ تعمیر کرایا، جو مصر کے حسین مقبروں میں شمار ہوتا ہے۔ عمارت میں داخل ہونے پر سیاح اندرونی حصے کی وسعت اور اسکی کثرت آرائش کی سحرکاری سے مسحور ہو جاتا ہے۔ اس دور میں بہت سے مدرسے تعمیر ہوئے، جو قاہرہ کے مکانات کے بڑے کمروں کی نقل ہوتے تھے۔ صحن کے دونوں پہلوؤں میں طلبہ کے لیے حجرے بھی بنائے جاتے تھے۔

بحری مملوکوں کا دور (۶۴۸ تا ۷۹۲ھ) : اس دور کی پہلی اہم عمارت جامع مسجد تھی، جو سلطان بیبرس نے قاہرہ کے شمال میں بنوائی تھی۔ اس صدی کے اواخر میں سلطان قلاوون نے ایک لمبی چوڑی عمارت تعمیر کرائی جو ایک مارستان (شفا خانہ)، ایک شاہی مقبرے اور ایک مدرسہ پر مشتمل تھی۔ شاہی مقبروں کی دیواروں پر مرمر کی تختیوں اور ایک مزین حاشیے سے نفیس آرائش کی گئی ہے اور محرابیں گچ کی استرکاری سے آراستہ ہیں۔

اس دور میں دو مختلف عناصر مصر کے فن تعمیر پر اثر انداز ہوئے: (۱)اندلس سے مسلمانوں کا انخلا اور (۲)مغول کے ہاتھوں اسلام کے مشرقی علاقوں کی تباہی۔ ان دونوں علاقوں سے ہجرت کرکے بے شمار کاریگر اور فنکار مصر چلے آئے۔ اندلسی کاریگروں نے مصر میں جو تعمیری خصوصیات رائج کیں، وہ یہ تھیں: (۱)مقاطع چھجے دار چھتے؛ (۲)نعل نما ڈاٹ؛ (۳)دوہرے نعل نما ڈاٹوں کے دریچے۔ عراق اور شام سے آنے والے کاریگروں نے گنبد کی اندرونی آرائش، قوسی سروں اور ڈاٹ کے تکونے بالش نما پتھروں کی تعمیر میں ہنر مندی دکھائی، بحری ملوکوں کے دور کا نصف آخر سلطان حسن کے مدرسہ و مقبرہ کی وجہ سے ممتاز ہے، جو مصر میں اسلامی فن تعمیر کی عظیم الشان یادگاروں میں ہے۔

چرکسی مغلوں کا دور (۷۸۴ تا ۹۲۲ھ): اس دور میں سب سے پہلی بنائی جانے والی عمارتوں میں وہ لمبی چوڑی عمارت بالخصوص قابل ذکر ہے جس میں سلطان برقوق اور اس کے بیٹے سلطان فرج کے مقبرے، ایک مسجد، صوفیوں کی ایک خانقاہ، ایک سبیل اور ایک منشی خانہ ایک ہی عمارت میں چابک دستی سے جمع کیے گئے ہیں۔ دونوں مقبروں کے مینار اور گنبد خوبصورت ہیں۔ اس عہد کے گنبد، جو ہمیشہ پتھر کے ہوتے تھے، اپنے ہلکے پن، حسن صورت اور تزئین کے تکلف کے اعتبار سے بالکل بے مثال تھے۔ مقبرہ قایت بائی اور مقبرہ خیربای کے گنبد حقیقت میں شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔ لوگوں کے رہنے سہنے کے مکانات شاذو نادر ہی دو منزلوں سے زیادہ کے ہوتے تھے، زیریں حصے میں مردانہ اور بالائی منزل میں زنان خانہ ہوتا تھا۔

دور ترکان عثمانی: بوزنطی عثمانی طرز کے زیر اثر ایک ایسی مسقف مسجد وجود میں آئی جس پر ایک بڑا گنبد تھا۔ اس دور کی عظیم الشان عمارتوں میں قلعہ شہر کے اندر جامع سیری ساریا، بولاق میں جامع سنان پاشا اور مسجد ملکہ صفیہ قابل ذکر ہیں۔ الازہر کے بالمقابل محمد بے ابو ذہب کی مسجد بھی ایک کامیاب تعمیری نمونہ ہے۔ اس کے بعد استانبولی اسلوب کا دور دورہ ہو گیا اور بالآخر انیسویں صدی کے وسط میں اس کی جگہ ایمپائر(EMPIRE) نے لے لی۔

شمالی افریقہ کا اسلامی فن تعمیر: شمالی افریقہ کا وسیع رقبہ جو طرابلس (لیبیا) سے بحرظلمات تک اور بحیرہ روم سے صحرائے اعظم

تک پھیلا ہوا ہے، دنیائے اسلام کا اہم خطہ ہے۔ اس خطے میں تونس، الجزائر اور مراکش کے ممالک شامل ہیں، جو کم از کم چار صدیوں تک علمی، تمدنی اور فنون جمیلہ کے اعتبار سے اندلس کے زیر اثر رہے ہیں۔

شمالی افریقہ میں عرب فاتحین کی قدیم یادگاریں قیروان (تونس) میں ملتی ہیں۔ یہاں عقبہؓ بن نافع نے ایک مسجد تعمیر کرائی۔ دور مابعد میں اس کی تجدید و مرمت ہوتی رہی۔ یہی وہ مسجد ہے، جس سے اسلام کا نور سارے شمالی افریقہ میں پھیلا۔ اس مسجد کی وسعت، کشادگی اور پر جلال ہم آہنگی قابل داد ہے۔ تونس کی جامع مسجد (زتونہ) جو ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں مکمل ہوئی، قیروان کی مسجد سے مشابہت رکھتی ہے۔ سوسی کی جامع مسجد ایک اور ہی طرز کی ہے۔ اس کا فیض وسطی افریقہ تک محیط ہے۔ ان مساجد کے علاوہ مناستر اور سوس کی رباطین بھی قابل ذکر ہیں، جو بیک وقت خانقاہ اور چھاؤنی کا کام دیتی تھیں۔ ان کے ایک کونے پر ایک بلند برج پایا جاتا تھا، جہاں سے ساحل کی نگہبانی ہوتی تھی۔ ان عمارتوں کی آرائشی گل کاری قابل دید ہے۔

تیسری صدی ہجری کے آخر/دسویں صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں فاطمی خلفا نمودار ہوے۔ ان کے افریقہ میں دو پائے تخت تھے: (۱) مہدیہ جو تونس کے ساحل پر ایک چھوٹے سے جزیرہ نما میں قلعہ بند شہر تھا؛ (۲) "صبرہ منصوریہ" جو قیروان کے دروازے پر تھا۔ ان شہروں کی کھدائی سے فاطمی خلفا کے محلات کے کھنڈر برآمد ہوے ہیں۔ فاطمیوں کے بعد صنہاجی برسراقتدار آئے۔ انھوں نے قیروان کی جامع مسجد میں قابل ذکر آرائش و زیبائش کی۔ صنہاجی بربروں میں المرابطون کا خاندان پیدا ہوا۔ اس نے شہر مراکش آباد کیا اور اندلس کے فنون جمیلہ کو سارے شمالی افریقہ میں رواج بھی دیا۔ انھوں نے شہر الجزائر اور تلمسان میں خوبصورت مسجدیں بنوائیں۔ مرابطون کے بعد موحدون نے ظہور کیا۔ شہر مراکش ان کا پایہ تخت تھا۔ ان کے عہد کی یادگار جامع کتبیہ ہے۔ یہ دور "اندلسی مراکشی" دور قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس دور کے نقشوں کی زیب و زینت، عمارتوں کی کشادگی اور ان کے استحکام سے پیدا شدہ دلربائی مسلمانوں کے فن تعمیر میں ایک نئی چیز ہے۔

تونس کے بنو حفص، تلمسان کے بنو عبدالواد اور فاس کے بنو مرین فن کاری کا ذوق رکھتے تھے۔ ان حکمرانوں نے مسجدیں اور مدرسے تعمیر کرائے، جو اپنے زمانے کے شاندار اور نازک فن لطیف کا نمونہ ہیں۔ تصوف کے پھیلنے سے زاویئے (خانقاہیں) بننے لگے جو رباط کی ترقی یافتہ صورت ہیں۔ ان میں سے بعض زاویوں کے کھنڈر آج بھی پائے جاتے ہیں۔ جب الجزائر اور تونس ترکان عثمانی کے زیر تسلط آ گئے تو وہ فن جمیل کے لحاظ سے بھی ترکی قلمرو میں شامل ہو گئے۔ اس کے علاوہ اٹلی کے فن تعمیر نے المغرب کے ذوق تعمیر کو متاثر کیا۔ یہاں کی مساجد و جوامع چوکور ایوان ہیں، جن کے اوپر بڑے بڑے گنبد بنے ہوے ہیں، جو ایشیائے کوچک کے نمونوں کی نقل ہیں۔ شہروں اور دیہاتیوں کے مکانات چبوتروں سے گھرے ہوے ہیں اور اطالوی سنگ مرمر، نیز اٹلی، اندلس، یا ہالینڈ سے درآمد شدہ کاشی کاری نے مل کر مکانات کے اندرونی حصوں کو خوبصورت بنا دیا ہے۔

مسلم تعمیرات آناطولی (ترکیہ میں): جب گیارھویں صدی عیسوی میں سلجوقی ترک آناطولی میں داخل ہوے تو یہ ملک تقریباً ایک ہزار سال سے رومی بوزنطی سلطنت کا ایک حصہ تھا اور "مریم" کہلاتا تھا۔ مسلم عہد کی ابتدا میں مساجد کے معمار اور کاریگر ارمن، یونانی، شامی اور ایرانی ہوتے تھے۔ جب ایران کو مغلوں نے تباہ و برباد کر دیا تو وہاں کے بہت سے کاریگر بھاگ کر آناطولی آ گئے اور انھیں سلاطین قونیہ نے اپنے ہاں ملازم رکھ لیا۔ بیرونی کاریگروں اور عمارتی روایات کے اس امتزاج سے "ترکی سلجوقی" تعمیر پیدا ہوا۔ جس نے اسلامی فن تعمیر کو مالا مال کر دیا۔ ارتقیہ خاندان نے میافارقین، ماردین، دیار بکر، ارحا اور و یغسر میں کئی جامع مسجدیں تعمیر کرائیں۔

مسجد کے علاوہ مدرسہ بھی اسلامی تعمیرات میں نہایت عمارت سمجھا جاتا تھا۔ مدرسہ کی تعمیر کے لیے دو نمونے اختیار کیے گئے ایک ایوان مدرسہ اور دوسرا قبے دار مدرسہ۔ ان مدرسوں میں طلبہ کے دالان کے علاوہ حوض اور بانی مدرسہ کا مقبرہ بھی ہوتا تھا۔ بعض مدرسوں کے بیرونی پھاٹک پر نازک سے مینار بنائے جاتے تھے اور بعض اوقات چینی کی کاشی کاری بھی ہوتی تھی۔ مدرسوں کے ساتھ شفا خانے بھی ہوتے تھے۔ مسجدوں اور مدرسوں کے دروازے اپنی بے نظیر اور دلفریب آرائش کے اعتبار سے یادگار ہیں۔ قونیہ میں انجی منارہ لی اور لارندہ مسجد کے دروازوں پر پیچ در پیچ گندھی ہوئی دھاریوں کی اشکال ان کی چنت داڑ پوریان، مروڑے ہوے حروفی پیتے،

کھجور کے پودوں کی متنوع اشکال اور بلند و پشت ابھرواں نقوش صناعی کے شاہکار ہیں۔ اس دور کی کاروان سرائیں بھی عمارتی حسن کے لحاظ سے قابل ذکر ہیں۔

جب سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ کو فتح کر لیا (۱۴۵۳ء) تو تعمیرات کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اس دور کی تعمیر شدہ مساجد میں مسجد فاتح، جامع سلطان سلیمان اور جامع سلطان سلیم وغیرہ ہیں۔ استانبول کی پہاڑیوں پر سلطانی مساجد کے ساتھ جو مینار نیزہ بردار پہرے داروں کی طرح کھڑے ہیں، وہ شہر کو ایک خصوصی امتیاز و شان بخشتے ہیں۔ ملک میں سرد ہوا کی مضرتوں سے بچنے کے لیے روغنی اینٹیں لگائی جاتی تھیں۔ ملک میں چینی کاری کی بھٹیاں موجود تھیں جو سبزہ فیروزی، گہرے نیلے اور سفید ٹائل تیار کرتی تھیں۔

اس دور کی کاشی کاری میں گل بوٹوں کا نیا انداز نظر آتا ہے، جس میں لالہ، گلاب، سنبل اور گلنار جیسے پھولوں کی شاخیں اور ثمردار درختوں کے شگوفوں سے لدی ہوئی ڈالیاں عجیب بہار دکھاتی ہیں۔

مساجد اور مدارس اور مقابر کے علاوہ ترکی فوارے بھی قابل ذکر ہیں، جو اپنی دلکش رنگا رنگی اور پھولوں اور پودوں کی خوش نما آراستگی سے علاقے کے حسن و جمال اور فرحت انگیزی میں اضافہ کرتے ہیں۔ ان میں بعض سنگ مرمر کے ابھرواں نقوش سے آراستہ ہیں۔ فوارہ کی ایک قابل ذکر انواع سبیل کہلاتی ہے۔ یہ بازاروں کے نکڑوں پر قائم ہیں اور اپنی جمالیاتی دلفریبی کے اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ ایک قسم کے فوارے فسقیہ کہلاتے ہیں، جو حوض کے وسط میں ہوتے ہیں اور ان میں پانی اچھل کر گرتا ہے۔ یہ فوارے عام طور پر امرا کے مکانوں میں حماموں میں پائے جاتے ہیں۔ بھاپ کے حمام ترکی حمام کہلاتے ہیں۔ ان حماموں میں گرم و سرد پانی کے فوارے لگائے جاتے تھے اور فن تعمیر کی رو سے کمروں کی ترتیب درجہ حرارت کے تنوع کے مطابق ہوتی تھی۔

رہائشی مکانات کے عمارتی سامان میں لکڑی کو پتھر پر ترجیح دی جاتی تھی۔ مکانات دو حصوں زنانہ اور مردانہ میں منقسم تھے اور اگر یہ مکان دو منزلہ ہوتے تو اوپر کی منزل میں افراد خاندان کی سکونت ہوتی اور نیچے کی منزل میں نوکر چاکر رہتے۔ مکانوں کے فرش پر قالین بچھائے جاتے، جن کے نقشے اور رنگ باصرہ اور روح دونوں کے لیے باعث فرحت ہوتے۔ دیواروں پر چھوٹے چھوٹے طاقچوں میں خوش رنگ گلدان سجائے جاتے۔ چھتوں کی نقاشی اور تزئین میں ہندسی اشکال خاص احتیاط سے کھینچی جاتیں۔ دولت مند لوگوں کے گرمائی بنگلوں میں نشست گاہوں کے اندر حوضوں میں فوارے چھوٹتے اور ہوا کو سرد کر دیتے۔

ایرانی اسلامی فن تعمیر: اسلامی فن تعمیر کا سب سے بھرپور اور مؤثر اظہار ایران میں ہوا۔ ظہور اسلام سے امن و آئین قائم ہوا۔ آمدورفت کے نئے نئے راستے کھلے، تجارت کو ترقی ہوئی اور نئی نئی تعمیرات کے لیے سرمایہ مہیا ہونے لگا۔ نئے اور وسیع شہر بنائے گئے، جن کے گرد مضبوط فصیل ہوتی تھی۔ محلات اکثر قلعہ بند ہوتے تھے اور بلند چوٹیوں پر ناقابل تسخیر قلعے بنائے جاتے تھے۔ علاوہ ازیں نئی کارواں سرائیں، پل، مساجد، شفاخانے، حمام بنائے گئے، نہریں کھودی گئیں اور شاندار باغات قائم کیے گئے۔ عباسی عہد میں وسیع و عریض محلات کے علاوہ عظیم الشان مساجد تعمیر ہوئیں۔

اگرچہ اوائل عہد اسلام میں پتھر سے اول درجے کا کام کیا جاتا تھا اور چوبی عمارتیں بھی تیار ہوئی تھیں، لیکن پورے عہد اسلامی میں اینٹوں کو بہترین مسالہ تصور کیا جاتا تھا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں عیسوی میں مقبرہ غازان خان، مسجد علی شاہ تبریز، مقبرہ الجائتو اور سلطانیہ وغیرہ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں خشتی تعمیر کے بہترین نمونے ہیں۔ پتھر کے مقابلے میں اینٹ زیادہ دیرپا اور کم قیمت تھی۔ اصفہان میں مسجد شاہ کے گنبد (۱۰۲۵ء) اور گنبد قابوس (۳۸۷ھ) کی شان و شوکت دلربائی میں کسی عمارت سے کم نہیں۔ ان میں نہایت حسین و جمیل رنگین نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ مسجدوں کے صحن کھلے ہوتے تھے اور صحن کے چاروں طرف محرابی دالان ہوتے تھے اور صدر دالان پر گنبد ہوتا تھا۔ بعض مساجد میں پیش دروازے کی محراب جمالیاتی اعتبار سے مرعوب کن ہوتی تھی۔ ایران میں چوکور (مربع اور مستطیل) عمارت کا نقشہ بہت مقبول تھا، چنانچہ بہت سے شہر چوکور یا مربع شکل میں بنائے گئے تھے۔ اس دور میں تعمیر ہونے والا اسمٰعیل سامانی کا مقبرہ ۹۰۷ھ بھی قابل ذکر ہے۔ اُس کی عمارتی ساخت اسلامی فن تعمیر میں ایک سنگ میل کا درجہ رکھتی ہے۔

غزنوی فن تعمیر: سلطان محمود غزنویؒ تعمیرات کا بے حد مشتاق تھا۔ اس نے غزنہ میں ایک شاندار مسجد سنگ مرمر اور عمارتی پتھر سے

بنوائی تھی۔ محمود غزنوی کے بیٹے مسعود نے گوشہ مسعودی بنوایا تھا جو بہت سی عمارتوں کا مجموعہ تھا۔ اس عہد کی عمارتوں میں پر تکلف آرائش کی جاتی تھی، مثلاً ہندسی اشکال کی پٹیاں، جلی حروف میں لکھے ہوے کتبوں کی گوٹیں، گچ کی رنگا رنگ استرکاری پر کھدی ہوئی اشکال وغیرہ۔

وسط ایشیا آل بویہ کے عہد میں کثرت سے عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ ان کی بدولت شیراز اور اصفہان میں ایک نئی طرز کا فن تعمیر ظہور میں آیا۔ اس دور کی فنی یادگاروں میں اصفہان کی جامع مسجد اور یزد میں دروازہ امام کی درگاہ ہے۔ ان میں چونے گچ کی استرکاری پر بیل بوٹے بنے ہوے ہیں۔ سلطان سنجر، جو آل سلجوق کا آخری جلیل القدر بادشاہ تھا کے مقبرے کا بلند و بالا گنبد اس عہد کی عماراتی سرگرمیوں کا نمائندہ ہے۔

مغلوں کے حملوں میں شہر کے صفحہ ہستی سے مٹا دیئے گئے اور ہزاروں یادگاریں تباہ و برباد ہو گئیں۔ ہلاکو کے ایک جانشین غازان خان (۶۹۴ھ/۱۲۹۴ء تا ۷۰۳ھ/۱۳۰۲ء) نے اسلام قبول کر لیا تو نئی تعمیرات کا شوق پھر پیدا ہونے لگا۔ اس نے اپنی مملکت میں خانقاہیں، مدرسے، اور مسجدیں تعمیر کرائیں۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں ایران اور توران میں متعدد اور بہت سے مقابر تعمیر ہوے۔ ان میں اندر کی پوری سطح بادامی رنگ کی مٹی کے گہرے نقش و نگار پر روغن کر کے تیار کی جاتی تھی اور دیواروں، محرابوں اور چھت پر گل بوٹے بنائے جاتے تھے۔ اس طرز کی قدیم ترین مثال مقبرہ قثم بن عباس (۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء) میں ملتی ہے، جو سمرقند میں واقع ہے۔ یہاں انگور کی بیلوں والے نقش و نگار نہایت دیدہ زیب ہیں۔ اسی دور میں کوفی خط کی جملہ انواع نے ترقی و ارتقا کی منازل طے کیں۔

چودھویں صدی عیسوی میں آرائش فنون کی ترقی کا ظہور مختلف صورتوں میں ہوا، مثلاً میناکاری کی اینٹیں، پچی کاری کے رنگین روغنی خزف، نقاشی اور منبت کاری اور سونے کے پانی کا کام وغیرہ۔ تعمیر کے عہد میں سمرقند ایک بار پھر شان و شوکت کا مرکز بن گیا۔ اس نے تمام ممالک، مثلاً فارس، عراق، دمشق، بغداد اور ہندوستان تک سے باکمال مہندس اور قابل معمار جمع کیے۔ تیموری عہد کی مشہور اور اثر انگیز بی بی خانم کی مسجد تھی۔ اس کا شمار یقیناً دنیا کے انتہائی

پر شوکت کھنڈروں میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تیمور نے کثیر تعداد میں محلات، مساجد، مدارس اور مقابر تعمیر کرائیں۔ ان میں اس کا اپنا مقبرہ گور امیر بھی شامل ہے۔ تیمور کے بیٹے شاہ رخ (۱۳۷۷ تا ۱۴۴۷ء) عمارت سازی سے شغف رکھنے والا بادشاہ تھا۔ اس نے مسجد گوہر شاد تعمیر کرائی جو اسلامی فن تعمیر کا ایک قابل فخر نمونہ ہے۔ خواجہ عبداللہ انصاریؒ کا مقبرہ بھی اسی زمانے میں از سر نو تعمیر ہوا۔

دور صفویہ کا فن تعمیر: صفوی خاندان کا ممتاز ترین حکمران شاہ عباس تھا۔ اس کی غیر معمولی دلچسپی اور حسن شناسی کی بدولت ایرانی فن تعمیر کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اس عہد کی عماراتی سرگرمیوں کا ظہور مسجد شاہ اور مسجد لطف اللہ کی تعمیر میں ہوا۔ شاہ عباس نے مساجد کے علاوہ بہت سے محلات اور پل بھی بنوائے تھے۔ مشہد میں امام علی رضا کی درگاہ بہت سی عمارتوں پر مشتمل ہے۔ ان عمارتوں میں مساجد، مدارس، جماعت خانے اور کاروان سرائیں اور ایک بازار شامل ہے، درگاہ کا مطلا گنبد، دو مطلا مینار، وسیع چوک اور مسقف دروازے نظر افروز ہیں۔

ایرانی فن تعمیر کی بڑی بڑی خصوصیات حسب ذیل ہیں: لداو اور گنبد کی تعمیر میں جدت طرازی، تناسب اجزا اور ہم آہنگی، ترقی پذیر احساس اور متعدد صورتوں کی آرائش میں اعلیٰ درجے کا سلیقہ، صناعانہ کمال، لطافت اور نفاست میں روز افزوں اضافہ اور رنگوں کا ہم آہنگ استعمال، مسجدوں اور مقبروں کی عمارتوں کو دیکھنے سے فرحت اور مسرت اور دینی ذوق و شوق پیدا ہوتا ہے۔

پاکستان و ہند میں اسلامی فن تعمیر: مسلمانوں نے تقریباً چھ سو برس تک ہندوستان پر حکومت کی۔ ابتدا میں عباسیوں کا عربی فن سندھ، بالخصوص منصورہ میں کارفرما رہا۔ سلطنت دہلی کی پہلی یادگار عمارت مسجد قوۃ الاسلام ہے۔ اس کے پاس ہی قطب مینار ہے، جس کی منزلوں کی شکل گاؤ دم اور خیمہ نما ہے۔ زمانہ مابعد کے مملوک سلاطین کی تعمیر کردہ عمارتوں میں ملتان میں حضرت شیخ بہاؤالدینؒ (۱۲۶۲ء) اور حضرت شمس الدین تبریزیؒ کے مقابر ہیں۔ غیاث الدین تغلق نے تغلق آباد کے قلعہ محل میں ڈھلوان فصیلیں فوجی طرز کی تعمیر کرائیں۔ فیروز شاہ تغلق نے دہلی میں متعدد درگاہیں تعمیر کیں، مثلاً مہرولی میں حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ (۱۲۳۵ء) کی درگاہ، نظام الدین میں حضرت نظام المشائخؒ کا مقبرہ، سیری میں حضرت روشن

چراغ دہلی کی درگاہ (۱۳۷۴ء) اور پہاڑ گنج میں ایک چھوٹی سی زیارت گاہ قدم شریف وغیرہ۔

لودی خاندان (۱۴۵۱ تا ۱۵۲۶ء) کی بنا کردہ عمارتیں کاشی کاری کی اینٹوں' طاقچوں اور عجیب و غریب وضع کے کنگروں سے مزین ہیں۔ یہ عمارتیں دہلی کے علاوہ سرہند' آگرہ' بیانہ اور دھول پور وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہیں۔ شیر شاہ سوری (۱۵۴۰ تا ۱۵۴۵ء) نے بہت سے شہر اور قلعے مثلاً پٹنہ' قنوج' شیر گڑھ اور روہتاس (پنجاب) کے علاوہ مونگیر' پٹنہ' سسرام راج گڑھ اور میرٹھ میں نفیس عمارتیں تعمیر کیں۔ ان میں مشہور ترین دہلی کا پرانا قلعہ بھی ہے' جسے شاہی قلعہ کہتے ہیں۔ پھر بہار میں بمقام سسرام اس کا اپنا مقبرہ ایک مہیب گنبد ہے' جو ایک وسیع جھیل کے وسط میں ہے۔

شمالی ہند کی صوبائی سلطنتوں کی فنکاری: امیر تیمور کے حملے کے بعد جونپور' مالوہ اور گجرات میں خود مختار حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ جونپور کی مشرقی سلطنت (۱۳۹۴ تا ۱۴۷۹ء) میں دہلی اور بنگال کے درمیان گنگا کے میدان تھے۔ اس دور کی یادگاروں میں جونپور کا مستحکم قلعہ' اٹالہ مسجد (۱۳۷۶ تا ۱۴۰۸ء) عظیم الشان جامع مسجد (۱۴۳۸ تا ۱۴۴۸ء) اور ملکہ بی بی راجی کی تعمیر کردہ لال دروازے کی مسجد (۱۴۵۷ء) شامل ہیں۔ احمد آباد (گجرات) میں محمود بیگڑا (۱۴۵۸ تا ۱۵۱۱ء) اور نظیر ثانی (۱۵۱۱ تا ۱۵۲۶ء) نے محمد آباد' بڑودہ اور مصطفیٰ آباد (جونا گڑھ) کی بنا رکھی۔ سلاطین کے دور حکومت میں متعدد مسجدیں' مقبرے' تالاب اور زینے دار باؤلیاں تعمیر کی گئیں۔ ان میں احمد آباد کی جامع مسجد اور سر کھیج میں شیخ احمد کھتو اور شیخ برہان الدین کے مقبرے قابل ذکر ہیں۔ مالوے میں اسلامی فن تعمیر کے بڑے بڑے مراکز دھار' مانڈو اور چندیری تھے۔ مانڈو میں ہوشنگ (۱۴۰۶ تا ۱۴۳۵ء) کی تعمیر کردہ عمارتوں میں پرانا محل' جامع مسجد اور ہنڈالا محل قابل ذکر ہیں' چندیری میں دہلی دروازہ اور جامع مسجد اور محمود ثانی کی پر تکلف عمارتوں میں مانڈو میں لال محل' چین محل اور باز بہادر اور روپ متی کے محلات اور مختلف مسجدیں شامل ہیں۔

سلطنت بنگالہ (۷۳۹ھ/۱۳۳۸ء تا ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء) کا پہلا دارالحکومت گور اور دوسرا پانڈوا تھا۔ گور کی یادگار عمارتوں میں چھوٹی سونا مسجد' بڑی سونا مسجد اور اخی سراج الدین کا مقبرہ قابل ذکر ہیں۔ پانڈوا میں علاء الحق کا مقبرہ' ست گاؤں کی مسجد اور باگر گھاٹ میں ساٹھ گنبد کی مسجد فن تعمیر کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔ ان عمارتوں میں ضرورت سے زیادہ باریکی کا اہتمام اور چمکتے دمکتے رنگوں سے کام لیا گیا ہے۔

کشمیر میں اسلامی فن تعمیر کا مظہر شاہ ہمدان کی زیارت گاہ' سلطان زین العابدین (۱۴۱۷ تا ۱۴۶۷ء) کا مقبرہ اور سری نگر کی جامع مسجد ہے۔ ان عمارتوں میں اینٹوں کے علاوہ لکڑی سے بھی کام لیا گیا ہے۔

دکنی سلطنتوں کا فن: دکن کے بہمنی سلاطین تعمیرات کے بہت شائق تھے۔ انہوں نے ملک پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے لیے مستحکم قلعوں کا جال بچھا دیا۔ ان کے عہد میں فن تعمیر پر ایرانی ذوق غالب رہا۔ احمد اول (۱۴۲۲ تا ۱۴۳۶ء) اور احمد ثانی (۱۴۳۶ تا ۱۴۵۸ء) اور محمد ثالث (۱۴۶۲ تا ۱۴۸۳ء) نے بہت سی مساجد' محلات' مینار اور مقابر تعمیر کرائے جو بہمنی فن تعمیر کا اوج کمال پیش کرتے ہیں۔ ان سلاطین کے مشہور ترین وزیر محمود گاواں (۱۴۲۶ تا ۱۴۸۱ء) نے خالص ایرانی طرز کا ایک عالی شان مدرسہ تعمیر کرایا تھا۔ محمود بہمنی کی وفات کے بعد سلطنت بہمنی پارہ پارہ ہو کر بیدر' برار' احمد نگر' بیجا پور' گولکنڈہ' اور خاندیش کی سلطنتوں میں بٹ گئی۔

خاندیش کے فاروقی خوانین کا سب سے مستحکم مقام اسیر گڑھ کا پہاڑی قلعہ اور دارالحکومت برہان پور تھا۔ برہان پور میں راجا علی خان کی تعمیر کردہ جامع مسجد کے علاوہ بی بی کی مسجد اور نادر شاہ (۱۳۹۹ تا ۱۴۵۷ء) کے مقبرے تھے۔ احمد نگر کے نظام شاہیوں (۱۴۹۰ تا ۱۶۳۳ء) کے زمانے کی بہترین عمارتوں میں دمڑی مسجد' قلعے کے باہر صلابت خان کا مقبرہ اور خاریا (بیرۃ) باغ ہیں۔ بیدر کے برید شاہیوں (۱۴۹۲ تا ۱۵۲۸ء) کے دور میں بہت سے گنبد دار مقبرے بنائے گئے۔ عادل شاہی حکمرانوں نے بیجا پور میں متعدد محلات اور مساجد بنوائیں۔ ان میں شہر میں جامع مسجد اور ملکہ چاند بی بی کی چاند باوری آج بھی سیاحوں کو دعوت نظارہ دے رہی ہے۔

دکن کے مشرق میں گولکنڈے کی سلطنت قطب شاہی بھی اسلامی فن تعمیر کی سرپرست رہی ہے۔ محمد قلی (۱۵۸۰ تا ۱۶۱۲ء) اور ابوالحسن تانا شاہ (۱۶۷۲ تا ۱۶۸۷ء) کے ادوار حکومت گولکنڈے کے فن تعمیر کے عہد زریں کو پیش کرتے ہیں۔ ان کے عہد میں ۱۵۸۹ء میں شہر حیدر آباد کی بنا ڈالی گئی۔ اس کا ۱۸۶ فٹ اونچا چار مینار کا عالی

شان دروازہ' جامع مسجد' صالحہ بی بی کی مسجد' بادشاہی عاشورہ خانہ اور گوشہ محل مع باغ' بھاگ نگر (جو گولکنڈے اور حیدر آباد کے درمیان واقع ہے) میں بھاگ متی کی مسجد اور تاری کا محل مع باغ اور چتواڑہ میں شہزادی حسینہ بیگم کی مسجد اور مقبرہ یادگار عمارتیں ہیں۔

مغل طرز تعمیر: ہندوستان کے ابتدائی اسلامی عہد میں تیموری' صفوی اور ایرانی طرز تعمیر کا غلبہ رہا۔ پہلے دو بادشاہ ہمایوں اور بابر نہایت شائستہ' فن شناس اور صاحب تصنیف فرماں روا تھے۔ ان کے عہد میں بعض مغل سرداروں کے مقبرے' آگرہ میں ایک چھوٹی سی مسجد اور ہندی طرز پر آرام باغ تیار ہوئے۔ اکبر کے عہد (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) میں مائی حلیمہ کا باغ' مقبرہ ہمایوں کا وسیع باغ' مدرسہ خیر المنازل اور آتکہ خان کا چھوٹا سا' لیکن نہایت خوبصورت مقبرہ تعمیر ہوا۔ ان عمارتوں کے علاوہ اکبر نے آگرہ' الٰہ آباد اور لاہور کے محل نما قلعے' گوالیار' اور فتح پور سیکری میں عمارتوں میں شیخ محمد غوث اور شیخ سلیم چشتی کے مقابر تعمیر کرائے۔کاشی کاری کے چوکون کی جگہ جزوی یا کلی طور پر رنگا رنگ کے پتھروں کے ٹکڑوں یا پٹیوں کی ہندوستانی پچی کاری کام میں لائی جانے لگی۔

خالص مغل طرز تعمیر نے (جو اصلی سلطانی طرز ہے) جہان گیر کے عہد کے آخری حصے' بلکہ زیادہ تر شاہجہان کے عہد (۱۶۲۸ تا ۱۶۵۸ء) میں نشوونما پائی۔ یہ جدید سلطانی طرز تعمیر کئی منتخب اجزا سے مرکب تھا۔ صفوی ایرانی طرز کے ستون' چھجے' چھتریاں' نوکیلی محرابیں اور لداؤ کی چھتیں تھیں۔ بعد میں کنول کے گچھے والے ستون' چوکور پائے' کنول نما گنبد' دیواری نقش و نگار اور نگینہ کاری بھی رواج پا گئیں۔ اس طرز تعمیر کا نمایاں پہلو اعلیٰ چمکدار سفید سنگ مرمر اور اس میں نگینہ کاری تھی۔ اس طرز کی ابتدائی عمارتوں میں نظام الدین دہلی کے چونسٹھ کھمبے' لاہور کے قریب شاہدرہ میں جہانگیر و نور جہاں اور آگرے میں نورجہاں کے باپ غیاث بیگ اعتماد الدولہ کے مقبرے شامل ہیں۔

شاہجہان تعمیرات کا بے حد دلدادہ تھا۔اس کے عہد میں مغل فن تعمیر کا پوری طرح ظہور ہوا۔ اس نے آگرے کے قلعہ نما محل میں مینا بازار' موتی مسجد' دیوان عام' دیوان خاص' خاص محل اور مثمن برج تعمیر کرائے۔ دہلی میں ایک نیا شہر شاہجہان آباد (جو اب پرانی دہلی کہلاتا ہے) مع مشہور و معروف لال قلعے کے تعمیر کیا۔ دہلی اور آگرے کے قلعوں کے باہر شاہی مسجدیں واقع ہیں۔ دہلی کی جامع مسجد ایک بہت اونچی کرسی پر بنائی گئی ہے اور دنیائے اسلام کی مشہور ترین مساجد میں شمار ہوتی ہے۔ ان عمارتوں میں مشہور ترین تاج محل ہے یہ قیمتی پتھروں سے مرصع عمارت اپنے سنگ مرمر کی خاموش اور ساکت کیفیت کے باعث ہندی' اسلامی فن تعمیر کا شاہکار ہے اور اس کا دنیا کے سات عجائبات میں شمار ہوتا ہے۔

اورنگ زیب کے عہد (۱۶۵۸ تا ۱۷۰۷ء) میں بھی تعمیراتی سرگرمیاں جاری رہیں' چنانچہ دہلی میں حیات بخش کی بارہ دریاں اور چھوٹی سی جامع مسجد' لاہور میں نہایت وسیع بادشاہی مسجد اور حضوری باغ' اورنگ آباد میں ملکہ درانی کا مقبرہ اور کئی شہروں میں عظیم الشان مساجد اس عہد کی عمارتی یادگاریں ہیں۔ اورنگ زیب کے جانشینوں کی تعمیر کردہ عمارتوں میں مہرولی کی چھوٹی سی موتی مسجد' دہلی کی زینت المساجد' قلعہ دہلی کا ظفر محل اور ہیرا محل قابل ذکر ہیں۔ آخری مغلیہ دور کے امرا کی بنا کردہ عمارتوں میں اجمیری دروازے کے باہر غازی الدین کا مدرسہ' چاندنی چوک میں روشن الدولہ کی چھوٹی سی سنہری مسجد' فخرالمساجد اور قدسیہ بیگم کی سنہری مسجد شامل ہیں۔

مغلیہ سلطنت کے زوال پر بہت سی صوبائی حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ پنجاب میں زکریا خان کے زمانے (۱۷۱۷ تا ۱۷۳۸ء) میں بیگم پورہ کی جامع مسجد اور سرو والا مقبرہ تعمیر ہوا۔ اودھ میں شجاع الدّولہ (۱۷۵۳ تا ۱۷۷۵ء) نے فیض آباد اور آصف الدولہ (۱۷۵۳ تا ۱۷۷۵ء) نے لکھنؤ کو پایہ تخت بنایا۔ لکھنؤ میں دولت خانہ' بڑا امام باڑہ' خورشید منزل' عیش باغ' شاہ نجف' قیصرباغ کے مقابر اور حسین آباد اور حضرت گنج کے امام باڑے تعمیر ہوئے۔

بنگال کے نوابوں کی تعمیر کردہ عمارتوں میں مرشد آباد میں کٹرہ' موتی جھیل کا محل' مانی بیگ کی چوک کی مسجد' نیز پٹنے میں نواب ہیبت خان کا مقبرہ مغل طرز تعمیر کی نمائندہ عمارتیں ہیں۔ بھوپال میں قلعہ فتح گڑھ' جامع مسجد اور عیش باغ' نیز بڑا محل اور نواب شاہجہان بیگم کی تعمیر کردہ عظیم الشان تاج المساجد قابل ذکر ہیں۔ حیدر آباد کے نظاموں کی عمارات میں سے گولکنڈے کے موتی محل اور حیدر آباد کی مسجد افضل گنج' نواب تیغ جنگ کی بارہ دری اور جہاں نما محل مشہور ہیں۔ میسور کے سلاطین حیدر علی اور ٹیپو نے بنگلور میں قلعہ نما محل اور لال باغ بنوائے تھے۔ ان کے شاہی مقبرے اب تک صحیح سالم ہیں۔

ارکاٹ میں ٹیپو اولیا کی درگاہ اور ویلور میں ٹیپو خاندان کے جلاوطن افراد کے مقبرے ہیں۔ آخر میں ہندو والیان ریاست نے بھی مغل تعمیر کو اپنا لیا۔ یہ طرز تعمیر الور، جے پور، جودھ پور، اودے پور اور پنجاب کی سکھ ریاستوں میں نظر آتا ہے، نیز دکن میں پونا، اندور، گوالیار اور اجین میں مرہٹوں نے اپنا لیا۔ ان میں ہر طرف نقاشی کے نمونے نظر آتے تھے، جو زیادہ تر مختلف پھولوں، بڑے بڑے گلدستوں، تصویری مناظر اور گچ کے بنے ہوئے خود رو پھولوں پر مشتمل تھے۔ انگریزی دور میں طرز تعمیر میں مغل اور یورپی بلکہ چینی اوضاع مل کر ایک عجیب و غریب مجموعہ بن گئی ہیں۔

۷۔ نسیفسا (پچی کاری): نسیفسا موتیوں کو پیس کر رنگ تیار کرنا اور انھیں باہم ملا کر ان سے عمارتوں کی اندرونی دیواروں پر نقش و نگار کرنا۔ اس فن کے اولین مظاہر مشرق میں یروشلم (بیت المقدس) کا قبۃ الصخرہ اور جامع اموی دمشق ہیں۔ اندلس میں دیواری نقش و نگار جامع مسجد قرطبہ میں نظر آتے ہیں۔ قبۃ الصخرہ کا اندرونی حصہ تمام تر پچی کاری سے مزین ہے۔ ان پر درختوں یا انگور کے پتے بنے ہوئے ہیں۔ دمشق کی جامع اموی کے قابل ذکر وہ بیل بوٹے جو مسجد کے صحن کی محرابوں پر ہیں۔ نقش و نگار کے یہ مظاہر آج بھی جامع قرطبہ کی محراب، اس کے اردگرد کے دروازوں اور محراب کے سامنے کے گنبد پر دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں سنگ مرمر، سنگ سیاہ اور سرخ یا گلابی پتھر کی مکعب اینٹیں لگی دکھائی دیتی ہیں۔ دمشق کی جامع مسجد میں ۸۵ فی صد اینٹیں بلوری ہیں۔

بیت المقدس میں الظاہر فاطمی، صلاح الدین ایوبی اور بعض مملوک سلاطین کی مساجد اور دمشق میں بیبرس کی سرپرستی میں بننے والی عمارتوں میں پچی کاری کے نمونے ملتے ہیں۔ قاہرہ میں شجرۃ الدر (۶۴۸ھ/۱۱۵۰ء) کے مقبرے کے زیریں حصے میں نیلے، سبز، سرخ اور سنہری شیشے جڑے ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ سیپ کے ٹکڑے بھی لگے ہوئے ہیں۔ اسی قسم کی آرائش جامع ابن طولون (قاہرہ) کا محراب مزین ہے۔

۸۔ فن فخار (ظروف سازی و کوزہ گری): ظروف سازی اسلامی فن کے حسن و جمال کا ایک مظہر ہے اور یہ صنعت دنیائے اسلام کے ہر ملک میں پائی جاتی ہے۔ کسی گلی ظروف کو جب خشک کر کے بھٹی میں پکایا جائے تو سیال سیسے کا پانی پھیر کر اسے چمکدار بنایا جا سکتا ہے، ایک قسم کی ظرف کی آرائش زرد رنگ کی مٹی کو پسی ہوئی چاندی یا تانبے میں ملا کر کی جاتی تھی۔ ایران میں ان ظروف کی آرائش قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے۔

عہد اسلام میں ایران میں گلی ظروف کا سب سے بڑا مرکز رے کا شہر تھا، جو طہران کے قریب ہے۔ اس شہر میں ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی تک اس صنعت کی خوب گرم بازاری رہی۔ اس زمانے میں ظروف کی بیرونی سطح پر چمکتے ہوئے سنہری، بادامی اور زیتونی رنگوں کی تہیں جمائی جاتی تھیں۔ بعض ظروف پر ہندسی نقش و نگار کے علاوہ جانوروں کی شکلیں بنائی جاتی تھیں۔ رے کے بعد کوزہ گری کی تاریخ میں نیشاپور کو اہمیت حاصل تھی۔ ان میں سے بعض ظروف نہایت اعلیٰ اور خوبصورت تھے۔ صنعت ظروف سازی کا تیسرا مرکز کاشان تھا۔ جہاں پر شوکت چمکیلے روغن کی محرابیں اور چھوٹے ظروف تیار کیے جاتے تھے۔ اس دور میں ظروف پر گھنے بیل بوٹے اور کوفی خط کے کتبات کے ساتھ جانوروں اور انسانوں کی ابھرواں شکلیں بنائی گئی ہیں۔ مشہد بھی کوزہ گری کا بڑا مرکز تھا۔ مشہد کی چھوٹی سی مسجد شاہ کی محراب قبلہ پر نارنجی زمین میں تراشیدہ کوفی حروف کا چوڑا حاشیہ میں بے مثل ہے۔

۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں بورسہ کو سلطنت عثمانیہ کا دارالخلافہ بنا لیا گیا تو فن فخار کو عروج حاصل ہوا۔ بایں ہمہ اس صنعت کا حقیقی مرکز ازنیق کا قصبہ تھا۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ازنیق کے رنگ برنگے ظروف باعتبار صنعت اوج کمال پر پہنچ گئے۔ ان کے نقش و نگار مٹی کی تہ پر بنے ہوتے تھے۔ مستطیل چوکوں سے بنائے ہوئے چوکھٹوں کی آرائش تمامتر بیل بوٹوں کے نمونے پر مبنی ہے۔

مصر میں قدیم زمانے سے بھٹیوں اور کٹھالیوں کے کام میں مہارت چلی آ رہی تھی۔ خوبصورت ظروفوں کی صنعت نے پانچویں، چھٹی صدی ہجری/گیارھویں بارھویں صدی عیسوی میں فاطمیون کے عہد حکومت میں حیرت انگیز ترقی کی۔ اس کا مظہر خوبصورت قابیں، شمع دان اور چھوٹی چھوٹی مورتیں ہیں۔ ان ظروف پر چوپائے جانور، مچھلیاں، پرندے، مچھلیاں اور انسانی اشکال شامل ہیں۔

شمالی افریقہ، بالخصوص بربر کے مشرقی علاقوں میں فخار کی صنعت کا ظہور چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ قلعہ بنو

حماد اور قیروان کے گلی ظروف پر کندہ کاری یا ٹھپے کے نقوش ہوتے تھے۔ ان پر انسانوں اور حیوانوں کی تصویریں بھی ہوتی تھیں۔

اندلس میں بہت نفیس ظروف تیار ہوتے تھے۔ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی کے اوائل سے اندلس اور مغرب اقصیٰ میں فخاری کو عمارتی آرائش و زیبائش میں ایک اہم مقام حاصل ہوگیا۔ روغنی چوکے، اب میناروں اور کمروں کے دروازوں کی آرائش کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ مالقہ کے ظروف بالخصوص مرتبان اور سنہری قابیں سارے شمالی افریقہ میں مشہور تھیں۔

۵۔ فن فلز کاری: ایران کی ابتدائی اسلامی فلزکاری ساسانی اسلوب کا تسلسل ہے۔ جانوروں اور پرندوں کی تصویروں کے نقرئی ظروف ساسانی دور اور عہد مابعد کی فنی یادگاریں ہیں۔ ساسانی عہد کے بعد کے اکثر نقرئی ظروف میں کندہ کاری کا کام ابھروان نقوش کے مقابلے میں زیادہ نظر آتا ہے۔ برنجی ظروف میں صراحیاں اور آب خورے بھی قابل ذکر ہیں جو جانوروں اور پرندوں کی شکل کے بنائے جاتے تھے۔ اور نفیس مرصع کاری کے پس منظر پر خط کوفی کے کتبے منقش تھے۔

چاندی اور تانبے کی کوفت گری کے برنجی ظروف: سلجوق فن کاروں نے برنج اور پیتل کی اشیا میں دوسری دھاتوں مثلاً تانبے اور چاندی کی کوفت گری کے فن کو ترقی دے کر کمال کو پہنچایا۔ ایران کے مختلف شہروں کے علاوہ ہرات میں بھی کوفت گری کا کام ہوتا تھا۔ کاریگری کے اعتبار سے موصل کے دبستان نے کوفت گری کے فن میں نمایاں ترقی کی۔

ممالیک مصر کے زمانے میں قاہرہ اور دمشق میں فلز کاری کی صنعت بڑی نفاست سے جاری رہی، پرانے نقش و نگار اور بیل بوٹوں میں پھول پتوں کا اضافہ ہوگیا۔

عربوں کی فلزکاری، اندلس اور شمالی افریقہ میں: اندلس میں عربی طرز کے بہترین طلائی زیورات تیار ہوتے تھے جن پر بعض اوقات مینا کاری بھی ہوتی تھی۔ کانسی کے برتنوں میں قصر الحمراء کی مسجد کا ایک چراغ میڈرڈ کے عجائب میں موجود ہے اور عربی طرز کے نقش و نگاری سے مزین ہے۔

۶۔ فن قالین بافی: قالی یا قالین ایک قسم کے فرش کا نام ہے، بالخصوص وہ جس پر پھندے رواں ہو تمام طور پر ان کی تین قسمیں ہیں (۱)دربار شاہی اور امرا کے لیے؛ (۲)اعلیٰ عہدے داروں، امیر تاجروں کے استعمال اور برآمد کے لیے؛ (۳)شہر اور قصبات کے سادہ زندگی بسر کرنے والوں کے لیے۔

سب سے پہلے ارمینیا میں تیار ہونے والے قالینوں نے عالم اسلام میں قبول عام حاصل کیا۔ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ مصور قالین مشرقی ایشیاے کوچک یا قفقاز میں تیار کیے جاتے تھے۔ ان میں جانوروں کی تصویریں ملتی ہیں۔ اولاً پرندے پھر چوپاے اور بالآخر چھوٹے چھوٹے میدانوں میں جانوروں کے جھنڈ جو ٹائلوں کے نمونے پر بنائے گئے ہیں۔ ایک اہم قسم وہ ہے جس میں شوخ رنگوں بالخصوص سرخ، ہلکے اور سیاہی مائل نیلے رنگ کے بڑے بڑے جانوروں یا تختوں کی قطاریں ہوتی تھیں اس نوع میں ایرانی اثر نمایاں ہے۔

ایران: النرشخی کے بیان کے مطابق دسویں صدی میں بخارا میں قالین بافی کے کارخانے تھے۔ نویں صدی سے صوبہ مازندران اور آمل کے علاوہ خوزستان، کاشان، کرمان اور سیستان قالین بافی کے مرکز تھے۔ صفوی خاندان کے عروج کے ساتھ ہی صنعت قالین بافی بھی اپنے منتہاے عروج کو پہنچ گئی۔ ان قالینوں پر پورے کے پورے باغ، جنگل، شکار گاہیں اور مختلف قسم کے جانوروں کی تصویریں منقش ہیں۔ ان کے علاوہ ذرا چھوٹے قالین، جن پر آمنے سامنے نماز کے لیے دو محرابیں بنی ہوتی تھیں، بھی تیار کیے جاتے تھے۔

ہندوستان: اکبر نے متعدد شہروں، بالخصوص آگرے، فتح پور اور لاہور میں قالین بافی کے کارخانے قائم کیے۔ ان پر پھولوں کے نقش و نگار کے علاوہ شکار کے مناظر، عمارات اور ممتاز شخصیتوں کی تصویر کشی ہوتی تھیں۔

اندلس: مشہور جغرافیہ نویس یاقوت نے لکھا ہے کہ اندلس کے شہر آلش میں قالین تیار ہوتے تھے، جن پر زیبائشی نقش و نگار ہوتے تھے۔ ان میں ایک قسم بہت لمبے قالینوں کی ہے، جنکی سطح پر بڑے بڑے خاندانی نشانات منقش ہوتے تھے۔

۷۔ فن، طراز: لفظ طراز (فارسی) زبان سے ماخوذ ہے، جس کے اصلی معنی سوزن کاری، کار چوبی یا زر دوزی کے ہیں۔ بعد ازاں اس کے معنی اس لباس کے ہو گئے، جس پر بڑی محنت سے سوزن کاری سے آرائش کی گئی ہو، خصوصاً ایسا لباس جسے کشید کاری کی خوبصورت پٹیوں سے آراستہ کیا گیا ہو، جن میں کچھ تحریر بھی ہو اور جسے بادشاہ یا

کوئی صاحب مرتبہ شخص پہنتا ہو' یہ تحریر کپڑے کی بناوٹ میں سونے کے تاگے یا شوخ رنگ کے سوت سے اس طرح لکھ دی جاتی تھی کہ کپڑے کی سطح پر نمایاں نظر آئے۔ ان کپڑوں پر بادشاہ کے نام اور عام القاب کے علاوہ دعائیہ کلمات بھی بنے ہوتے تھے۔ بعض اوقات ان پر بیلوں کی باریک شاخیں اور کنول کے پھول بھی ہوتے تھے۔

ایران میں گازروں کپڑے کی صنعت کا بڑا مرکز تھا۔ تستر میں نفیس ریشمی پارچات' کمخواب کے علاوہ مخمل' پشمینے کی لنگیاں' پودے اور موٹے ریشمی کپڑے بھی تیار ہوتے تھے۔ ممالک عربیہ میں کتاب کی بافندگی کا کام زیادہ تر زیریں مصر میں ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ سیس تونہ' دمیاط' شطا اور اسکندریہ اس صنعت کے بڑے بڑے مرکز تھے۔ خانہ کعبہ پر غلاف چڑھانا بھی مصری حکام کے فرائض میں شامل تھا۔ یہ غلاف عام طور پر مصر میں تیار ہوتے تھے جو کسوہ کہلاتے تھے۔ سیاہ ریشم سے بنائے جاتے تھے اور ان پر سفید رنگ یا زرد رنگ کی عبارت ہوتی تھی' جو سونے سے "مطلّا" کی جاتی تھی۔ اندلس میں مریہ' اشبیلیہ اور غرناطہ ریشمی کپڑے کی صنعت کے بڑے مرکز تھے۔ مالقہ میں زربفت کا ایک کارخانہ تھا۔

یہ کارخانے ایک افسر کی نگرانی میں ہوتے تھے جو صاحب الطراز کہلاتا تھا اور عالی مرتبہ اور قابل اعتماد ہوتا تھا۔ اس کے فرائض منصبی میں یہ بات داخل تھی کہ وہ کاری گروں کی نگرانی کرے' مشینوں اور بافندوں کی دیکھ بھال کرے' ان کی اجرت کی ادائی کا انتظام کرے اور دیکھے کہ کام ٹھیک سے چل رہا ہے یا نہیں۔ اندلس کے اموی خلیفہ اور ان کے جانشینوں' یعنی ملک کے مملوک سلطانوں اور مشرق میں ان کے معاصر ایرانی بادشاہوں کے بھی یہ دستور تھے۔

۸۔ فن' خطاطی: خطاطی' خط سے مشتق ہے' اسی سے خطی' مخطوطہ خطاط اور خطاطی جیسے الفاظ وضع ہوئے۔ خطاطی کتابت کی خاص جمالیاتی نوع ہے' جس میں مسلمانوں نے کمال حاصل کیا اور اسے ایک برتر فن کے مقام تک لے گئے۔ یہ فن اس لحاظ سے بھی مقدس ہے کہ خطاطی (خط کی مصوری) کا سب سے زیادہ خوبصورت استعمال قرآن مجید کی کتابت میں ہوا' جس میں مسلمان خوش نویسوں نے اپنی بھرپور صلاحیتیں صرف کیں اور جب اس کے ساتھ تذہیب' گل کاری' نقاشی اور رنگ کاری بھی شامل ہو گئی تو اس سے لکھے ہوئے الفاظ (اور صفحات) پیکر جمال بن کر سامنے آئے۔

قرآن مجید کے علاوہ یہ فن شعر و ادب اور افسانہ و حکایات کی کتابوں میں بھی بروئے کار آیا۔ مسلمانوں کا عام رسم الخط بھی اپنی عملی خوبیوں' مثلاً" اختصار و کفایت کے علاوہ اپنے جمالیاتی خصائص کی وجہ سے امتیاز رکھتا ہے' چنانچہ یہ بچوں کی تعلیم کے لیے بھی کشش کا درجہ رکھتا ہے۔

فن خطاطی اور خطاطوں کی تاریخ لکھنے والوں نے خطاطی کے اصول و ضوابط لکھنے کے علاوہ خود خطاط کے کردار کا بھی ذکر بھی کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ فن کار (خطاط) کے لیے طہارت نفس اور پاکیزگی کردار ضروری ہے۔ بعض کتابوں میں سیاہی اور قلم بنانے کے طریقوں اور خط قلم کی قسموں کا بھی بیان ہے۔

اسلامی دور میں سب سے پہلے عربی خط نے کوفی خط کی شکل میں ظہور کیا۔ اس خط سے خط کی بہت سی قسمیں نکلیں بعد میں خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۵ھ/۶۸۵ء تا ۸۶ھ/۷۰۵ء) کی خلافت میں حجاج بن یوسف نے کوفی رسم الخط کی اصلاح کی اور اعراب و اعجام اور نقاط کا اضافہ کیا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی سے قرآن مجید کی کتابت کے لیے خط کوفی کا استعمال کم ہو گیا اور اس کی جگہ خط نسخ نے لے لی' جس کا موجد ایک نامور خطاط (ابن مقلہ م ۳۲۸ھ) ہے۔ اس نے کوفی خط میں بہت سی تبدیلیاں کیں۔ ابوالفضل نے لکھا ہے کہ ابن مقلہ نے آٹھ خط ستلی و کوفی سے اختراع کیے تھے۔ ابن مقلہ کے بعد ابن البوّاب نے خط نسخ میں مزید صفائی اور رعنائی پیدا کی' جسے یاقوت المستعصمی نے درجہ کمال تک پہنچا دیا۔ اب قرآن مجید کی علاوہ عام کتابوں کی آرائش کے لیے بیل بوٹے بنائے جاتے تھے اور حاشیوں پر سنہری گل کاری کی جاتی تھی۔ عام طور پر یہ نسخے طلائی روشنائی سے لکھے جاتے تھے۔

افغانستان اور ایران میں بہت سے خطاطوں نے خطاطی کو بام عروج پر پہنچایا اور اس میں ناقابل بیان نزاکت اور حسن پیدا کر دیا۔ ان میں سلطان علی مشہدی' سلطان محمد نور' میر عماد قزوینی' میر علی ہروی اور میر فتح علی شیرازی وغیرہ شامل ہیں۔

خط نسخ و نستعلیق پاکستان و ہند میں: محمد بن قاسم کی فتح کے بعد میں عربی رسم الخط کا اجرا ہو گیا تھا اور رفتہ رفتہ اس خط میں قرآن مجید کی کتابت ہونے لگی۔ مسلم سلاطین میں سلطان ناصرالدین محمود اور شہنشاہ بابر قرآن مجید کی خود کتابت کرتے تھے۔ ہمایوں جب ایران

سے واپس آیا تو اپنے ساتھ بہت سے ماہر خطاطوں اور مصوروں کو بھی لے آیا۔ شہنشاہ اکبر نے خطاطوں کی بہت حوصلہ افزائی کی اور انہیں جاگیریں دیں۔ جہاں گیر کے عہد میں خط نستعلیق کا آغاز میر علی تبریزی سے ہوا اور خاتمہ عبدالرشید پر۔ شہنشاہ اورنگ زیب کو نسخ اور نستعلیق دونوں پر قدرت حاصل تھی۔ آخری تاجدار ابو ظفر بہادر شاہ ثانی فن خطاطی میں بڑی مہارت رکھتا تھا۔

پاکستان میں موجودہ دور کے بعض نمائندے اور نامور خطاط عبدالمجید پروین رقم، تاج الدین زرین رقم، محمد صدیق الماس رقم، حافظ محمد یوسف اور سید انور حسین نفیس رقم وغیرہ ہیں، جنہوں نے فن نستعلیق میں قابل ستائش اضافے کیے ہیں۔ حال ہی میں مشہور مصوّر صادقین نے خط نسخ میں قرآنی آیات کو ایک منفرد انداز میں پیش کیا ہے۔

۹۔ فن، متفرقات: سنگ تراشی و گچ کاری: قدیم اسلامی عہد کی سنگ تراشی و گچ کاری کے نمونے خلفاے بنی امیہ اور بنی عباس کے محلات، مکانات اور مساجد میں ملتے ہیں۔ عہد بنی امیہ کے عمارتی آثار میں دارالمشتیٰ کے محل کا نام قابل ذکر ہے۔ عباسی عہد کے فن تعمیر کا نقطہ عروج سامرا اور بغداد کے شاہی محلات تھے۔ سنگ تراشی اور گچ کاری کے طرز آرائش انگوروں کے پتوں، صنوبر کے پھلوں، کھجور کے پتوں اور اقلیدس کے ہندسوں پر مشتمل ہوتے تھے۔ عہد سلاجقہ میں مقبروں اور مسجدوں کے محرابوں پر عربی طرز کے نقوش خط کوفی اور خط نسخ میں لکھے ہوئے کتبات ہوتے تھے۔ مصر اور شام میں فاطمی اور ایوبی دور میں تعمیر شدہ عمارتوں پر یہی طرز آرائش نظر آتا ہے۔

اندلس و المغرب: امیر عبدالرحمان نے قرطبہ میں جامع مسجد تعمیر کرائی امیر عبدالرحمان ثالث (۹۱۲ تا ۹۶۱ء) نے قرطبہ کے نزدیک مدینۃ الزہرا کے نام سے ایک عظیم الشان محل تعمیر کرایا۔ اس میں اقلیدسی شکلوں کے بیل بوٹے اندلسی عربوں کی سنگ تراشی کے شاہکار ہیں۔ غرناطہ کا قصر الحمراء بنو نصر کی زندۂ و جاوید یادگار اور اسلامی فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔

ہندوستان: مسلمانوں کے عہد میں لاہور، دہلی، آگرہ، جونپور، احمد آباد اور لکھنؤ میں بہت سی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ قدیم ترین عمارتوں میں دہلی کی قطب مسجد اور قطب مینار قابل ذکر ہیں۔ زمانہ مابعد میں مساجد کے علاوہ سلاطین اور اولیا کے مقابر اور شاہی باغات بھی پر تکلف گل کاری اور سنگ تراشی سے مزیّن ہیں۔ شاہجہان کے عہد میں فن تعمیر میں نفاست اور نزاکت منتہاے کمال کو پہنچ گئی۔ لاہور میں مسجد وزیر خان گچ کاری کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ قلعہ آگرہ کی موتی مسجد کا شمار دنیا کی نفیس ترین تعمیری حسن کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ آگرے کے روضہ تاج محل کی تعمیری خوبصورتی، تناسب اجزاء، نفاست اور نزاکت کا حال بیان سے باہر ہے۔ عالم گیری دور کی بہترین اور زندہ جاوید یادگار لاہور کی بادشاہی مسجد ہے۔ شہر لکھنؤ کی بیشتر عمارتیں گچ کاری کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔

۱۰۔ لکڑی کی کندہ کاری: اسلامی عہد کے اوائل میں چوبی کندہ کاریٔ کے یونانی اور ساسانی اسالیب کے امتزاج سے ایک نیا اسلوب پیدا ہوا۔ بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ اور قبۃ الصخرہ میں لکڑی کے چوبی تختوں میں شوکت الیسود اور انگور کی بیل کے پتے اکٹھے نظر آتے ہیں۔ ایوبی عہد کے مصر و شام میں عربی طرز کے نقش و نگار زیادہ خوبصورت ہو گئے اور کتبوں میں خط کوفی کی جگہ نسخ نے لے لی۔ اس عہد کی عمدہ کندہ کاری کی عمدہ مثال امام شافعیؒ کا مقبرہ ہے۔

مسلمانوں کی چوبی کندہ کاری کی تاریخ میں سلطان محمود غزنوی (۹۹۸ تا ۱۰۳۰ء) کے مقبرے کا وہ دروازہ جو اب آگرے کے عجائب گھر میں ہے، خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی آرائش ستاروں کی سات قطاروں اور عربی طرز کی اقلیدسی شکلوں کے نقش و نگار سے ہوئی ہے۔ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں ایرانی کندہ کاری نہایت اعلیٰ درجے پر پہنچ گئی۔ اندلسی کاریگروں کی چوبی کندہ کاری کے اعلیٰ نمونے اب بھی جامع تلمسان (مراکش) کی چھت اور فاس کی جامع قرویین کے منبر پر نظر آتے ہیں۔ سری نگر (کشمیر) کی جامع مسجد شاہ ہمدان تمام تر لکڑی کی بنی ہوئی ہے اور ہندوستان میں مسلم طرز آرائش کا بہترین نمونہ ہے۔

۱۱۔ ہاتھی دانت اور ہڈی کا کام: مسلمان کندہ کاری اور نقاشی میں ہاتھی دانت سے بھی کام لے کر ایک نئی شان پیدا کر دیتے تھے۔ مصر میں فاطمی عہد میں صندوقوں پر ہاتھی دانت کا کام کیا جاتا تھا۔ ہاتھی دانت کو لوحوں پر موسیقاروں، رقاصوں، شکاریوں اور بعض حیوانوں کی شکلیں بہت خوبصورتی سے کندہ کی جاتی تھیں۔ اندلس میں بھی یہ صنعت بہت عروج پر تھی۔ سقلیہ کے اسلامی دور میں

ہاتھی دانت کے کام سے مزین صندوقچیوں اور صندوقچے بنائے جاتے تھے۔

ہندوستان میں ہاتھی دانت کا کام قلمدانوں' گلدانوں' صندوقچوں اور کھلونوں پر بھی ہوتا تھا۔ مزید براں سیپیں' بٹن اور سرمے دانیاں ہاتھی دانت اور ہڈی سے بنائی جاتی تھیں۔ اس صنعت کے مشہور مراکز دہلی' لکھنؤ' مرشد آباد اور سری نگر تھے۔

۱۲۔ شیشے اور بلور کے ظروف: شام اور مصر میں قدیم زمانے سے شیشے کی صراحیاں' گلدان اور پیالے بنائے جاتے تھے۔ ایران میں رے' گورگان اور نیشاپور صنعت شیشہ گری کے بڑے مراکز تھے۔ عہد اسلام بالخصوص فاطمی دور میں مصر اور شام میں شیشہ گری کمال کے اعلیٰ درجے تک پہنچ گئی۔ مصر میں فسطاط اور اسکندریہ اور شام میں حلب اور دمشق شیشہ سازی کے بڑے مرکز بن گئے۔ شیشے کے یہ ظروف پرندوں کی شکلوں اور بیل بوٹوں سے مزین ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ وہ شمعیں' فانوس اور چراغ بھی قابل ذکر ہیں جو سلاطین اور امرا کی فرمائش پر قاہرہ اور دمشق کی مشہور مساجد اور شاہی محلات کے لیے بنائے جاتے تھے۔

اندلس کے عربوں نے شیشہ سازی کی صنعت کو خاص ترقی دی۔ ان کا کمال فن بوتلوں' گلدانوں' صراحیوں اور بلوری فانوس میں نظر آتا ہے۔ ایران میں شاہ عباس اعظم (۱۵۸۷ء تا ۱۶۲۸ء) کے زمانے میں شیشہ سازی کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ شیشے کے آئینے' صراحیاں' لوٹے اور مختلف وضع کے گلدان شیراز اور اصفہان میں بنتے تھے' جن کا رنگ سفید' سبز یا نیلگوں ہوتا تھا۔ ان شہروں میں اب بھی جام' صراحیاں' پیالے اور گلدان بنائے جاتے ہیں۔

ہندوستان کے بعض شہروں میں بھی بلوری ظروف بنائے جاتے تھے جن پر اکثر بیل بوٹوں' پھول پتوں اور جانوروں کی تصویر ہوتی تھی۔ شیشے کے ٹکڑوں سے امرا کے مکانات' شاہی محلات اور مساجد کی دیواریں' چھتیں اور محراب مزین کی جاتی تھیں۔ ہندوستان کے بعض شہروں میں کانچ کے زیورات بھی بنائے جاتے تھے۔ فیروز آباد (آگرہ) کی کانچ کی چوڑیاں ہندوستان بھر میں مشہور ہیں۔

۱۳۔ مسکوکات: مسکوکات (ع) کے معنی سکہ بنانے کا ٹھپہ یا سکہ ڈھالنے کا سانچہ ہے۔ مسکوکات سے مراد سونے' چاندی اور تانبے کے سرکاری چھاپ کے سکے ہیں۔ عرب میں اسلام سے پہلے قیصرو کسریٰ کے سکے مروج تھے: چاندی کے سکے کا نام درہم اور سونے کے سکے کا نام دینار تھا۔ عہد رسالت و خلافت راشدہ میں بھی ان سکوں کا چلن رہا۔ سونے کے ایک دینار کی قیمت بیس درہم چاندی تھی۔

خلیفہ عبدالملک نے حجاج بن یوسف کو شاہی ٹکسال قائم کرنے کا حکم دیا یہ ٹکسال الواسط میں قائم کی گئی' چنانچہ موقد شکل کے درہم و دینار بنائے گئے جن پر حمد و صلوٰۃ کے کلمات ہوتے تھے۔ اسکے بعد ایرانی بوزنطی سکے متروک قرار پائے۔ افریقہ اور اندلس کے سکے قیروان میں ضرب ہوتے تھے جبکہ ایران کے والی نیشاپور اور اصطخر میں اپنے نام کے سکے ڈھلوا کر چلاتے تھے۔

خلفائے عباسیہ (۱۳۲ تا ۶۵۶ھ) کے زمانے میں آدھا دینار' تہائی دینار اور چوتھائی دینار بھی ضرب ہونے لگے۔ عید اور خوشی کی تقریبات میں بڑے بڑے دینار ڈھالے جانے لگے' جو دینار اللہ کہلاتے تھے اور خلیفہ کے وزیروں اور درباریوں کو دیے جاتے تھے۔ اس کے بعد سکوں پر لفظ امام کے علاوہ سنہ اور دارالضرب کا نام بھی لکھا جانے لگا۔ بنو بویہ اور سلاجقہ کے سکوں پر عباسی خلیفہ کا نام بھی ہوتا تھا۔

مغلوں کے اسلام لانے کے بعد خالص چاندی اور سونے کے درہم و دینار ضرب کرائے گئے' ان پر کلمہ طیبہ اور مقام ٹکسال کے علاوہ خلفائے راشدین کے اسمائے گرامی مرقوم ہوتے تھے۔ امیر تیمور اور اس کے جانشینوں کے ضرب کیے ہوے سکے عراق اور شام میں بھی چلتے رہے۔

عثمانی عہد: سلطنت عثمانیہ میں پہلی دفعہ سلطان محمدؒ فاتح کے زمانے میں دینار ضرب ہوے (۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء)' جو فلوری کہلاتے تھے' سلطان سلیم اول کے زمانے میں سکوں کی قیمت میں تغیر و تبدل ہوا اور ایک دینار کا وزن ایک درہم' ایک قیراط اور دو حبے قرار پایا۔ اس عہد میں طلائی سکے کا نام سلطانی پڑ گیا' جو قاہرہ کے علاوہ طرابلس الغرب' تونس اور یمن میں بھی ضرب ہوتا تھا۔ چاندی کا دوسرا سکہ محمدی کہلاتا تھا۔ بارھویں صدی کے اوائل میں قرش نے رواج پایا' جو مصر اور شام میں غرش کے نام سے معروف تھا۔ سلطان عبدالمجید نے ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں جو طلائی سکے ڈھلوائے' وہ مجیدی یا آلتون مجیدیہ کہلائے۔

افریقیہ و اندلس: بنو امیہ کے دور حکومت میں افریقیہ اور اندلس

کے لیے سکے اسکندریہ اور قیروان میں ضرب ہوتے تھے۔ عہد بنی فاطمہ (۲۶۲ تا ۵۶۷ھ) فاطمیون کے دارالضرب قوص اور علاقان میں تھے۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے ۵۶۹ء میں مصر فتح کیا تو اس نے مصری دینار اور درہم ضرب کرائے۔ یہ درہم جو درہم ناصری کہلاتے تھے، چاندی اور سکے کی ساری مقدار کے تھے۔ مملوک سلاطین نے جو سکے ضرب کرائے ان پر ایک طرف کلمہ طیبہ اور سلطان کا نام کندہ ہوتا تھا۔ ان سکوں کا چلن شام، حجاز اور حبشہ تک تھا تاآنکہ سلطان سلیم نے ۹۶۳ھ/۱۵۱۷ء میں مصر پر قبضہ کر لیا۔

ایران و ترکستان: جب عربوں نے ایران فتح کیا تو اس وقت ساسانی فرمانرواؤں کے سکے ایران میں رائج تھے، جن پر پہلوی زبان کے نقوش تھے۔ بنو امیہ کے عاملین نے نئے سکے ضرب کرائے، جن پر کوفی خط میں بسم اللہ اور کلمہ شہادت کے علاوہ پہلوی خط میں بھی عبارت ہوتی تھی۔ عباسیوں کے زمانہ خلافت میں ان کے والی اور سپہ سالار اپنے اپنے نام کے سکے ہمدان، رے، مرو، نیشاپور کی ٹکسالوں سے ضرب کراتے تھے۔ مغول نے ایران کی فتح کے بعد جو سکے ضرب کرائے ان پر ان کے سلطان کا نام عربی یا مغولی خط میں ہوتا تھا۔

صفوی عہد: صفوی سلاطین کے سکے چاندی اور سونے دونوں کے ہوتے تھے۔ طلائی سکے کا نام دینار عباسی تھا، جو قیمت میں شرعی دینار کے برابر تھا۔ نقرئی سکہ شاہی کہلاتا تھا اور قیمت میں چوتھائی دینار کے برابر تھا۔ قاجاری عہد کے سکوں کے ایک رخ پر شیر و خورشید کا نام ہوتا تھا۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد کا سکہ دینار پہلوی تھا جو دس تومان کے برابر تھا اور ایک تومان دس ریال کے برابر تھا۔

ہندوستان: ہندوستان میں اسلامی حکومت کی آمد سے قبل سونے اور مصون کے چھوٹے چھوٹے سکے ہوتے تھے۔ طلائی سکوں کے ایک طرف لچھمی دیوی کی تصویر اور دوسرے رخ پر راجا کا نام ہوتا تھا۔ مسلمانوں نے سب سے پہلے تانبے کے سکوں کا اضافہ کیا اور ان پر عربی عبارت درج کی۔ کچھ عرصے کے بعد عربی عبارت کے ساتھ ناگری خط میں بادشاہ کا نام مرقوم ہوتا تھا۔ جو غیاث الدین تغلق کے عہد حکومت کے بعد متروک ہو گیا۔

خلجی اور تغلق سلاطین کے طلائی سکوں پر ایک طرف سلطان کا نام مع القاب اور حاشیہ پر دارالضرب کا نام ہوتا۔ سلطان محمد تغلق (۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء) نے طلائی سکے کے بجائے تانبے کی کرنسی جاری کر دی۔ لودی سلاطین کے طلائی، نقرئی اور تانبے کے سکے مختلف اوزان کے ہوتے تھے۔ ان پر کلمہ طیبہ کے علاوہ سلطان کے القاب اور دارالضرب کا نام بھی ہوتا تھا۔ شیر شاہ سوری کے مدور سکوں میں خط ثلث اور ناگری میں بادشاہ کا نام مع لقب مرقوم ہوتا تھا اور دوسری طرف کلمۂ طیبہ و خلفائے راشدین کے اسمائے گرامی مرقوم ہوتے تھے۔

اکبر کے سکے مُدور اور مربّع شکل کے تھے اور خط ثلث، طغرا اور نستعلیق میں تھے۔ اس وقت لاہور، دہلی اور آگرے میں ٹکسالیں تھیں۔ جہانگیر نے مختلف اوزان کے سکے ضرب کرائے اور وزن کی کم بیشی کے اعتبار سے ان کے علیحدہ علیحدہ نام رکھے۔ اورنگ زیب عالم گیر کے سکوں کے رخ اول پر عالم گیر بادشاہ غازی اور رخ دوم پر سن جلوس اور ضرب دارالخلافہ شاہجہان آباد کے علاوہ کوئی شعر بھی ہوتا تھا۔ مغلوں کے آخری تاجدار ابوظفر بہادر شاہ تک اسی وضع کے سکے ضرب ہوتے رہے۔

حیدر علی اور ٹیپو سلطان کے دور حکومت میں طلائی سکہ بھی ضرب ہوتا تھا، جو بہادری اور سلطانی ہن کہلاتا تھا۔

ہندوستانی ریاستوں میں مختلف حکمرانوں اور مختلف ناموں کے سکے چلتے تھے، اودھ میں شاہ عالم کا سکہ غازی الدین حیدر (۱۲۳۵ھ) کے زمانے تک چلتا رہا۔ سکے پر شیروں کے علاوہ مچھلی کی تصویر ہوتی تھی۔ اودھ کا شاہی پیسہ موٹے پیسے کے نام سے معروف تھا۔ حیدر آباد (دکن) میں شاہان مغلیہ کے نام پر سکہ ضرب کیا جاتا تھا۔ نواب محبوب علی خان نے مشین کا بنا ہوا خوبصورت مُدور سکہ جاری کیا تھا، جس پر ایک طرف چار مینار کا نقشہ اور نظام کے نام کا پہلا حرف لکھا جاتا تھا۔ اس سکے کا وزن گیارہ ماشے تھا۔ عثمان علی خان کا سکہ سقوط حیدر آباد (۱۹۴۸ء) تک رائج تھا۔ بعض دیگر مسلمان ریاستوں، مثلاً بھوپال، ٹونک، بہاول پور اور جاورہ کے اپنے سکے تھے جو ۱۸۹۷ء تک چلتے رہے۔

انگریزی دور حکومت میں روپے، اٹھنی، چونی اور تانبے کے سکوں کے علاوہ کاغذی سکوں کا چلن ہوا۔ ان پر ایک طرف فرمان روائے انگلستان کی تصویر اور دوسری طرف خط نستعلیق میں سکے کی قیمت مرقوم ہوتی تھی۔

۱۹۴۷ء میں پاکستان نے اپنے سکے ضرب کرائے' جو انگریزی دور کے سکوں کے مماثل ہیں' لیکن اب انگریز حکمرانوں کی تصویر کی جگہ قائد اعظم کی تصویر' ہلال اور ستارے کے نشان نے لے لی ہے۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ (فن' در آآآ' بذیل مادہ).

○

فَیْءٌ : (ع) لغوی معنی ہیں پلٹنا' واپس آنا' لوٹنا۔ اس لفظ سے مسلم علما بالعموم وہ تمام اشیا مراد لیتے ہیں' جو کفار سے "بغیر لڑائی کے" حاصل کی گئی ہوں۔ اس کے علاوہ بسا اوقات اس سے مفتوحہ ممالک کی اراضی مراد لی جاتی ہیں۔ یحیٰی بن آدم (کتاب الخراج' ص ۱۸)' ابو یوسف (کتاب الخراج' ص ۲۳) اور الماوردی (الاحکام السلطانیہ' ص ۱۲۲) ایسے قدیم ماہرین مالیات نے لفظ فی کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے غنیمت' جزیہ اور خراج کو بھی فی کے مفہوم میں شامل کر لیا ہے۔ لفظ فی کی تشریح قرآن مجید کی ایک مخصوص عبارت سے کی جاتی ہے۔ جو سورۃ الحشر کی چھٹی نیز ساتویں آیت میں آئی ہے: اور جو مال اللہ نے اپنے رسولؐ کو دلوایا ہے(۵۹ [الحشر]: ۶)' چنانچہ غیر مسلموں کے مملوکات جو جنگ کے زمانے میں بغیر لڑے ہاتھ لگیں' فی کہلاتے ہیں.

قرآن مجید میں سورۃ الحشر کی چھٹی آٹھویں اور دسویں آیت کا نزول آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر اس وقت ہوا جب آپؐ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ بنو نضیر کے' جنہیں ملک بدر کر دیا گیا تھا' کھیت اور باغ ان مسلمانوں میں بطور غنیمت تقسیم نہ کیے جائیں جنہوں نے محاصرے میں شرکت کی تھی' بلکہ انہیں مخصوص طور پر صرف مہاجرین کو دے دیا جائے۔ یہ چیزیں لڑ کر حاصل نہیں کی گئی تھیں' بلکہ پرامن طریق پر دشمن کے ہتھیار رکھ دینے پر ملی تھیں.

خیبر اور فدک کی فتح کے بعد وہاں کے یہود کی اراضی بھی لشکر میں بطور مال غنیمت تقسیم نہیں کی گئیں' بلکہ ان کا ایک حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فیصلے پر چھوڑ دیا گیا۔ غالباً اسی موقع پر سورۃ الحشر کی ساتویں آیت کا نزول ہوا.

جس چیز کو صحیح معنوں میں مال غنیمت نہ کہا جا سکے' اس کا اہتمام نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے متعلق ہے اور وہ شی سرکاری ملک شمار ہو گی اور اس کے محاصل کو' نیز غنیمت [رک باں] کے خمس (۱/۶) کو رفاہ عام کی مد میں شامل کیا جائے گا.

اس کے بعد حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے صحابہ کے اتفاق رائے سے یہ رائے قائم کی کہ اس قاعدے کی رعایت جدید مفتوحہ علاقوں میں بھی کی جائے' چنانچہ انہوں نے حکم دیا کہ صرف املاک منقولہ' جو مال غنیمت کے طور پر حاصل ہوں' عرب فاتحوں میں تقسیم کی جائیں' لیکن اراضی کو تقسیم نہ کیا جائے۔ یہ زمینیں مال غنیمت کی طرح فقط موجودہ نسل ہی کی منفعت کے لیے نہیں' بلکہ یہ فی میں شمار ہوں گی جن کی مالک ہمیشہ ساری امت ہو گی اور اس سے تمام آئندہ نسلیں نفع حاصل کریں گی۔ اس وقت یہ خطرہ بھی تھا کہ اگر عرب زراعت میں لگ گئے تو وہ اپنے جنگی اوصاف کھو بیٹھیں گے' لہٰذا یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ مقامی آبادی زمین کو کاشت کرے اور پیداوار کا ایک معیّن حصہ بطور خراج حکومت کے بیت المال میں داخل کر دیا کرے۔' یہ لگان (خراج) زمین کے دائمی قبضے کے ساتھ وابستہ تھا۔ بنابریں فیصلہ کر دیا گیا کہ جو لوگ فیٔ کی جاگیر کاشت کریں گے وہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی خراج ہی ادا کرتے رہیں گے' چونکہ خراج کی ادائی کو محکومی کی علامت خیال کیا جاتا تھا' اس لیے عرب شروع میں فیٔ کی (خراجی) جاگیر کی زمینوں پر قبضہ حاصل کرنے سے اجتناب کرتے رہے' کیونکہ اس صورت میں وہ خود خراج ادا کرنے والوں کے زمرے میں آ جاتے تھے۔ اس ضابطے سے فقط وہ اضلاع مستثنٰی رہے جن کے باشندوں نے عرب فوج کے پہنچتے ہی برضا و رغبت اطاعت کر لی تھی' اس شرط پر کہ ان کی اراضی پر ان کا قبضہ بحال رکھا جائے گا۔ ان اضلاع کی' جو دارالصّلح کہلائے' اراضی فیٔ شمار نہیں کی گئی۔ پہلی صدی کے دوران میں جب مفتوحہ ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا تو باوجود مسلم حکام کی تدابیر کے انھوں نے خراج دینے سے پہلو تہی کرنا شروع کر دیا اور عرب مسلمانوں کی طرح اپنی زمینوں کی پیداوار سے محض زکوٰۃ دینے لگے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ان ممالک کی زمینوں کو فی شمار کرنا موقوف ہو گیا.

بعد کے مسلم فقہا کے خیالات و آرا اس بارے میں مختلف ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک نئے تسخیر شدہ صوبوں کی اراضی اور جاگیریں سب کی سب فاتحین میں بطور مال غنیمت تقسیم کی جانی چاہئیں' اس کے برعکس مالکی فقہا کا یہ خیال ہے کہ انہیں فی یعنی سب مسلمانوں کی مقبوضہ سمجھنا چاہیے' جبکہ حنفیوں کا قول یہ ہے کہ ان پر امام کا اختیار ہے اور وہ چاہے تو مسلمانوں کے عام فائدے کے لیے ان کا

انتظام بطور فی اپنے ہاتھ میں رکھے یا بطور مال غنیمت فوجیوں میں تقسیم کر دے، یعنی اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے جو مناسب سمجھے وہ کرے۔

زمین کے علاوہ، مالگزاری، جزیہ اور تمام دوسری قسم کے خراج، جو غیر مسلموں کو ادا کرنے پڑتے تھے، مثلاً چنگی کا وہ محصول جو غیر مسلموں کو اسلامی ممالک میں تجارت کرنے کے لیے اپنے تجارتی اموال پر ادا کرنا پڑتا تھا، فی میں شامل ہیں۔ امام الشافعیؒ کے نزدیک فیٔ کا پانچواں حصہ وجوباً الگ کر کے اس کے پھر پانچ حصے کیے جائیں اور وہ انہیں پانچ مقاصد کے لیے صرف کیے جائیں جو مال غنیمت کے خمس کے لیے مقرر ہیں۔ باقی چار حصے اسی مذہب کے مطابق باقاعدہ افواج کی تنخواہوں میں، مساجد کی دیکھ بھال میں، سڑکوں اور پلوں کی تعمیر اور مرمت میں اور مسلمانوں کے دوسرے مفاد عامہ میں خرچ کیے جائیں۔ اس کے مقابلے میں باقی تمام مذاہب فقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امام الملاک فی کو کلیہ حالات و مقتضیات وقت کے مطابق امت مسلمہ کے مفاد عامہ کے لیے استعمال کرے گا۔

مآخذ: فقہ کی کتابوں میں جہاد کے باب کے علاوہ (۱) ابو یوسف: کتاب الخراج؛ (۲) ابو عبید القاسم: کتاب الاموال؛ (۳) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج؛ (۴) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النظم المالیہ؛ (۵) صبحی الصالح: النظم الاسلامیہ؛ (۶) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع M. Enger، بون ۱۸۵۳ء، ص ۲۱۷ بعد، ۲۳۷ بعد، ۲۹۳ بعد؛ (۷) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۱۵۱ بعد۔

○

فیض: (ع) سیلان، صدور۔ نوافلاطونی عربی روایات میں یہ لفظ لاہوت سے باتدریج اور بالاستقرار عالم کے فطری اور خلقی ارتقا اور اس کے قیام کے لیے بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ اللہ کی ہستی اور اس کے فعل فطرت و خلق کی کوئی تعریف بیان نہیں کی جا سکتی، لیکن ہم اسے دیگر طریقوں (رسم) سے بیان کر سکتے ہیں، مثلاً یوں کہیں کہ "اللہ وہ اصل ہستی" ہے جس سے تمام عالم کا صدور ہوتا ہے (فیض)۔ فلاسفۂ اسلام کے لیے زیادہ تر وہی الفاظ استعمال کرتے ہیں جو قرآن مجید اور حدیث میں استعمال ہوے ہیں، مثلاً (ابداع خلق وغیرہ) اور پھر ان کی تشریح روحانی یا باطنی معنوں میں کرتے ہیں (تاویل)، تاہم ساتھ ہی وہ یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ ایسی زبان استعمال کریں جس کی اساس نوافلاطونی اصطلاحات پر ہو کیونکہ انہیں معلوم ہے کہ اس کے لیے مجازی پیرایہ بیان کی ضرورت ہے (الفارابی نے مثلاً یہ بات بالصراحہ بیان کی ہے، (*Abhandlungen*، طبع DIETERICI، ص ۳۰).

اس سے پہلے کہ ہم فیض سے متعلق عربی روایات کو مجملاً بیان کریں، یہ ضروری ہے کہ اس عقیدے کا موقف Poltinus: *Enneads* میں سمجھ لیا جائے۔ فلوطینس کے مذہب میں، جیسا کہ اس سے پہلے افلاطون کے مذہب میں تھا دو مقصد، اکثر متضاد، ساتھ ساتھ چلتے ہیں: (۱) فلسفیانہ نظام عالم کی ضرورت: ہستی کے اس سلسلے کی تشریح ضروری ہے جو کامل ترین ہستی (اللہ) سے شروع ہو کر کرہ ہاے افلاک میں سے ہوتا ہوا کم تر کامل عالم مخلوقات پر آ کر ختم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر چیز اللہ ہی سے آتی ہے اور بذات خود اچھی ہے، اگرچہ ایک کم تر حد تک اور اس کا ایک خاص وظیفہ مقرر ہے، مثلاً روح مبدأ تنظیم ہونے کی حیثیت سے اپنے بدن کی تشکیل اور اس کی رہنمائی کرتی ہے؛ (۲) ایک دینی مقصد: عالم کا مرحلہ طے کرتے وقت روح کی کیا حالت ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو روح عالم ملکوت سے نیچے کے درجے میں جا گری ہے اور عالم اجسام میں اپنے آپ کو اس طرح محسوس کرتی ہے گویا کہ وہ کسی غار، کسی قید خانے یا کسی قبر میں ہے اور عالم بالا کے تصور میں محو رہ کر اپنے بدن سے نجات حاصل کرنے کے لیے بے تاب رہتی ہے۔ فلوطینس (Plotinus) کے ہاں ان دونوں نقطہ ہاے نظر کا آپس میں گہرا تعلق ہے، لیکن دوسرا نقطہ غالب ہے اور نظام عالم کے نظرے کی بنیاد فلسفے پر نہیں بلکہ مذہب پر ہے۔

اثولوجیا (*Theology*) میں اللہ تعالیٰ سے عالم کے ارتقائی تصور کو بالعموم خروج یا ظہور کہا گیا ہے، یعنی باطن کا ظاہر میں نمودار ہونا (دیکھیے کتاب مذکور طبع Dieterici، ص ۴۹ بعد، ۱۱۱، ۱۳۶)۔ لفظ فیض یہاں بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اکثر انہیں معنوں میں، اسی طرح انبجاس (ص ۱۳۶) بھی جو عموماً روانی آب کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ اس ضمن میں اب ہمارے سامنے فیض کا لفظ پانی کے چشمے کے تصور کو بمشکل ہی پیش کرتا ہے۔ بہرحال (انسان اول = انسان عقلی یا انسان کامل، ص ۵۱، ۱۵۰ کے نظرے کے سلسلے میں) یہ صاف

ظاہر ہے کہ فیض اور اشراق (سورج کی شعاعوں کا پھیلنا) دونوں ایک ہی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔ مزید برآں یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ فیض کا لفظ فعل خدا، فعل ارواح سافلہ اور فعل انسانی اول سب کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن فعل خدا کے لیے مستعمل ہو تو لا محالہ اس کا بلند ترین مفہوم مراد ہوتا ہے۔

کتاب العلل (Liber de causis) میں فیض کا لفظ کسی حد تک مبہم ہو گیا ہے، یہاں اس کے معنی اثر و نفوذ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ عام طور پر اس کتاب میں بھی وہی نظریہ پیش کیا گیا ہے جو اثولوجیا (Theology) میں ہے، لیکن اس سلسلے میں نور کے معنوں سے بھی بحث کی گئی ہے اور مسائل کو زیادہ سلیقے سے مرتب کیا گیا ہے۔ یہاں فلوطینس (Poltinus) نہیں بلکہ فراکلس (Proclos) بول رہا ہے، اثولوجیا (Theology) میں ابتدا نفس کلیہ (روح کلیہ) سے ہوتی ہے اور Liber de causis میں خدا کو مبدأ عالم قرار دیا گیا ہے، اس لیے نفس کلیہ کا اساطیری تصور پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ نفس کائنات عالم کی ایک مقدار کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ وہ بھی صادرات میں سے ایک ہے جس کا کام عالم اجسام کی تشکیل و ہدایت ہے۔ اثولوجیا (Theology) کی طرح اس میں بھی اللہ کو عالم کی علت اولیٰ کہا گیا ہے، تاہم اس کا فیض نہ صرف علت اولیٰ ہے، بلکہ بار بار منتقل ہونے کے باوجود ہر موجود شے کے لیے قوی ترین اور قریب ترین علت ہے، یعنی اللہ ہم سے دور نہیں ہے۔ ہر چیز کا منبع و مصدر وہی ہے، قطعی طور پر خیر محض، وجود یا ہستی، نیز ہر نوع کمال کا مصدر وہی ہے بالخصوص علم بذریعہ عقل اور حیوۃ بذریعہ نفس منتقل ہوتی ہے۔ یہاں بھی اثولوجیا کی طرح جملہ صدور کو خدا کا عطیہ یا پیغام کہا گیا ہے۔ کتاب العلل (Liber de causis) میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے (طبع BARDENHEWER، فصل ۱۷) کہ خدا کا فعل ابداع (خلق مطلق) ہے اور اس سے نیچے کی عقول کا فعل تصویر و تشکیل کی نوعیت کا ہے، لیکن یہ بات اصل یونانی کتاب میں نہیں پائی جاتی (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

ق

قادریہ : صوفیہ کا ایک سلسلہ، جو شیخ عبدالقادرؒ جیلانی [رک بآں] کی طرف منسوب ہے۔

۱۔ اصل: شیخ عبدالقادرؒ (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) بغداد میں حنبلی فقہ کے ایک مشہور و معروف مدرسے کے صدر مدرس اور ایک رباط کے سربراہ تھے۔ وہ کبھی مدرسے میں اور کبھی رباط میں وعظ فرمایا کرتے تھے (ان کے مواعظ کا مجموعہ الفتح الربانی کے نام سے مرتب ہوا ہے)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں بغداد کی تاخت و تاراج کے وقت ختم ہو گئے۔ غالباً اس وقت تک ان دونوں اداروں کے صدر شیخ عبدالقادرؒ کے خاندان کے لوگ ہی رہے ہوں گے، جو اپنے دور کے سربرآوردہ افراد تھے۔ بغداد کی تباہی کے وقت اس خاندان کے متعدد افراد ہلاک ہوے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ادارے بھی اسی وقت ختم ہو گئے۔

اس زمانے میں رباط اور زاویے میں فرق تھا: "رباط" ایک قسم کی خانقاہ یا تکیہ ہوتا تھا اور "زاویہ" اس جگہ کو کہتے تھے جہاں سالک گوشہ نشین ہوا کرتے تھے (السہروردی: عوارف المعارف بر حاشیہ احیاء، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱: ۲۱۷)۔ سلوک کے وہ ضوابط و قواعد جنھیں شیخ عبدالقادرؒ نے معین فرمایا تھا ایک علیحدہ سلسلے کی بنیاد بننے کے لیے کافی تھے (بہجہ، ص ۱۰۱)۔ بہجہ میں ان لوگوں کی ایک طویل فہرست موجود ہے جنھوں نے شیخ عبدالقادرؒ سے خرقہ حاصل کر کے سلوک کے مختلف مدارج طے کیے۔ یہ لوگ شیخ عبدالقادرؒ کے سلسلہ طریقت سے نسبت کے مدعی تھے۔ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ جب وہ کسی شخص کو خرقہ عنایت کرتے ہیں تو یہ ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ خود شیخ علیہ الرحمۃ نے عطا کیا ہو۔ خرقہ دیتے وقت یہ معاہدہ ہوتا تھا کہ مرید شیخ عبدالقادرؒ کو اپنا شیخ اور رہنماے کل مانے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی ہی میں متعدد اشخاص نے ان کے سلسلے کی عوام میں اشاعت شروع کر دی تھی، چنانچہ علی بن حداد نے یمن میں اور محمد البطائحی نے، جو بعلبک ہی کا باشندہ تھا، شام میں بیعت لی۔ تقی الدین محمد الیونینی، جو بعلبک ہی کا باشندہ تھا، اس سلسلے کا مشہور مبلغ تھا۔ عوام میں مشہور تھا کہ جو شخص شیخ عبدالقادرؒ سے نسبت رکھتا ہے، وہ جنتی ہو گا۔ اس لیے قیاس غالب ہے کہ یہ سلسلہ بہت مقبول ہوتا چلا گیا۔

غالب گمان یہ بھی ہے کہ شیخ کی اولاد نے اس سلسلے کی نشرواشاعت میں اہم کردار ادا کیا ہو گا۔ LE CHATELLER نے اپنی کتاب Confreries Muslamans due Hedjaz (ص ۳۵) میں ذکر کیا ہے کہ اس سلسلے کی اشاعت مراکش، مصر، عرب، ترکستان اور ہندوستان میں ہو چکی تھی، لیکن بہجہ اور خصوصی توجہ اور دھیان سے مزن الاسرار سے اس بات کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ E. MERCEIR نے Historie del Afrique Septentrionale (۲: ۱۴) کا بیان ہے کہ قادریہ سلسلہ بارھویں صدی عیسوی میں بربرستان کے علاقے میں موجود تھا اور اس کا فاطمیون (جن کی حکومت ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں ختم ہوئی) سے گہرا تعلق تھا، لیکن ان بیانات کے لیے اس نے کوئی سند پیش نہیں کی۔

یہ امر واقعہ ہے کہ مختلف ملکوں میں قادری سلسلوں کے اذکار و اشغال میں بڑا فرق نظر آتا ہے۔

۲۔ نشوونما: معلوم ہوتا ہے کہ قادری سلسلے کی نشوونما شروع زمانے ہی سے مختلف خطوط پر ہوتی رہی۔ اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ بعض کے نزدیک شیخ عبدالقادرؒ سلوک کے ایک خاص طریقے کے بانی تھے، جس میں چند مخصوص رسوم و ریاضات مقرر ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ صاحب کشف و کرامات تھے اور ان سے خرق عادت امور ظاہر ہوے۔ وہ انتہا پسند لوگوں کا عقیدہ اس بارے میں یہاں تک پہنچا ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے بعد شیخ مطلقاً اور کلیۃً ہمیشہ کے لیے

مالک کائنات ہیں، لیکن اعتدال پسند کہتے تھے کہ وہ فقط اپنے زمانے کے لیے تھے (بغیۃ المرتاد، محل مذکور).

ان عقیدوں پر ابن تیمیہؒ اور ابراہیم الشاطبیؒ (الاعتصام، ۲: ۳۴۸ بعد) وغیرہ نے سخت تنقید کی ہے۔ قادریہ سلسلہ بعض لحاظ سے دوسرے سلسلوں سے بلاشبہ مختلف ہے اور یہ اختلاف زیادہ تر اشغال اور اوراد کی بنا پر ہے۔ قادریہ سلسلے میں بہت زیادہ رواداری پائی جاتی ہے اور یہ اختلاف زیادہ تر اشغال اور اوراد میں ہے اور اس کے قواعد میں کسی قسم کی انتہا پسندانہ شدت موجود نہیں، یہ زیادہ تر ان حالات کا نتیجہ ہے جن کے زیر اثر اس سلسلے کا آغاز ہوا۔ اس کے برعکس اکثر سلسلے ایسے ہیں کہ ان کے پیروؤں کے خیال میں نجات اور فلاح کا دروازہ صرف اس شخص پر کھلا ہے جو اس سلسلے میں سبقت رکھتا ہے۔ یہ سختی قادریہ سلسلے میں نہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ اس سلسلے کے بانی حنبلی تھے، لیکن اس کا دائرہ حنبلیوں تک محدود نہیں۔ یہ سلسلہ عملی لحاظ سے بڑا روادارانہ ہے (نیز رک بہ آآآ۔ بذیل مادہ).

مآخذ: مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ: (۱) علی بن یوسف الشطنوفی: بہجۃ الاسرار، قاہرہ ۱۳۰۴ھ؛ (۲) الفتح الربانی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (۳) صالح بن مہدی: العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الاباء و المشائخ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) کشف اسرار المشائخ، لکھنؤ ۱۸۸۱ء؛ (۵) خافی خان: منتخب اللباب، BIBL.IND ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۴ء؛ (۶) بغیۃ المرتاد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ.

○

قارون: عرب مفسرین کے مطابق یہ عجمی نام ہے۔ قارون حضرت موسیٰؑ کا ابن عم یا چچا تھا۔ حسن صورت کی وجہ سے اسے منور کہا جاتا تھا (الکشاف، ۳: ۴۲۹؛ فتح البیان، ۷: ۱۲۱)۔ قارون کا ذکر قرآن مجید (۲۸ [القصص]: ۷۶ و ۷۹؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۳۹؛ ۴۰ [المومن]: ۲۴) میں بھی آتا ہے۔ العنکبوت اور المومن میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون، ھامان اور قارون کی طرف مبعوث ہوئے، گویا قارون، ھامان کے ساتھ فرعون کا ایک کافر وزیر تھا، جو اسرائیلیوں پر ظلم کرنے میں اس کا آلہ کار تھا۔ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے متکبرانہ برتاؤ کیا اور انھیں ساحر و کذاب کہا۔ قرآن مجید (القصص) کا قارون وہی ہے جسے تورات (العدد، باب ۱۶) میں قورح کہا گیا ہے، فرق یہ ہے کہ تورات کی رو سے خروج مصر کے بعد قورح اور اس کے گھرانے کو زمین نے نگل لیا۔ قرآن مجید میں ہے کہ قارون حضرت موسیٰؑ کی قوم سے تھا اور بنی اسرائیل کے ساتھ معاندانہ برتاؤ کیا کرتا تھا قارون کی بددماغی کا سبب اس کی وہ بے شمار دولت تھی جس کی بابت اس کا خیال تھا کہ اس نے اپنے علم کے باعث حاصل کی ہے (۲۸ [القصص]: ۷۸)، وہ اپنے مال و دولت کا مظاہرہ لوگوں کے سامنے کرتا اور اس پر اتراتا پھرتا تھا، آخر کار اپنے محل (دار) سمیت زمین میں دھنس گیا (۲۸ [القصص]: ۸۰)۔ ان حالات کی وجہ سے وہ ان لوگوں کا نمونہ ہے جو اس دنیا کی عارضی دولت جمع کرنے میں لگے رہتے ہیں اور اسے نیک کاموں سے خرچ کر کے آخرت کی اس پائیدار دولت کو حاصل نہیں کرتے جو اللہ کی طرف سے ان باتوں کا صلہ ہے۔ قارون کے ذکر میں مفسرین قرآن اور مؤلفین قصص الانبیاء نے ایک طویل اور الجھے ہوئے ایسے واقعات کا اضافہ کر دیا ہے جو سارے کا سارا یا جزوی طور پر یہودی ربانیوں کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ اس کے لیے یہودی تصانیف میں سے دیکھیے The Jewish Encyclopaedia، ۷: ۵۵۶ بعد اور مسلمانوں کی تصانیف کے حوالوں کے لیے سورۃ القصص کی عربی، اردو اور فارسی تفاسیر کے علاوہ دیکھیے سیل SALE کے ترجمۂ قرآن کے حواشی، نیز الثعلبی: قصص، قاہرہ ۱۳۱۴ھ، ص ۱۲۰ بعد۔ قارون کے بارے میں کہا گیا ہے: (۱) چونکہ وہ اپنے علم خاص کی وجہ سے دولت مند ہوا (۲۸ [القصص]: ۷۸) اس لیے بعض علما اس طرف گئے ہیں کہ وہ علم کیمیا کے مؤسسوں میں سے ایک ہے (دیکھیے تفاسیر قرآن مجید)۔ الفہرست میں کیمیا پر تمہیدی بیان (ص ۳۵۲ س ۱) اور المسعودی: مروج الذہب (۸: ۱۷۷) میں بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر، ۲۰: ۶۲ بعد؛ (۲) وہی مصنف: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۲۲۹؛ (۳) الرازی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۶: ۴۲۱ بعد؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۱: ۸۷ بعد؛ (۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۵۰۴.

○

قاضی: (عربی)، وہ منصف (جج) جسے شریعت اسلامی کے نظریے کے مطابق ان تمام مقدمات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے جن پر دیوانی یا فوجداری قانون کا اطلاق ہوتا ہو، تاہم عملی طور پر تمام مشرقی اسلامی ممالک میں زمانۂ قدیم سے قانونی نظم و نسق کے دو طریقے چلے

آتے ہیں جو کسی حد تک بجا طور پر "دینی" اور "دنیوی" کے نام سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ فقط وہ امور جن کے متعلق عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا دین سے گہرا تعلق ہے (مثلاً ازدواجی تعلقات یا وراثت سے متعلق مقدمات یا خیرات و میراث و اوقاف سے متعلق قانونی مسائل، وغیرہ)، قاضی کے پاس قانون شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے لائے جاتے ہیں۔ باقی تمام معاملات، مشرق میں مقبول عام رائے کے مطابق حکام کے انتظامی حلقہ اختیار میں آتے ہیں۔

قاضی کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ ایک بے لوث اور صاحب کردار عالم ہو جو اسلامی قانون کی جزیات سے مکمل طور پر واقف ہو۔ شروع میں اکثر مذاہب کے اصول اس بات کے متقاضی تھے کہ قاضی ایسا شخص ہونا چاہیے جو اپنے اجتہاد کی بنا پر مسئلہ زیر بحث کے فیصلے کے لیے قرآن و سنت سے صحیح استخراج کر سکے، یعنی مجتہد ہو (رکّ بہ اجتہاد)، لیکن بعد میں یہ خیال عام ہو گیا کہ اجتہاد کی صلاحیت والے اہل علم باقی نہیں رہے جو استخراج کی اہلیت رکھتے ہوں، اس لیے عموماً اسلاف کے نظائر پر انحصار ہونے لگا۔

ملت اسلامیہ میں انصاف کرنا ایک مذہبی فریضہ سمجھا جاتا ہے، اس لیے سلطان کا فرض ہے کہ ہر علاقے میں کسی مناسب آدمی کو قاضی مقرر کرے۔ اگر قانوناً قاضی بننے کا اہل صرف ایک ہی شخص ہو تو اس کا فرض ہے کہ وہ اس عہدے کو پیش کیے جانے پر قبول کرے۔

قاضی کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنی عدالت کو کاملاً شرع اسلامی کے ضوابط کے مطابق چلائے، مدعی اور مدعی علیہ دونوں ہر لحاظ سے مساویانہ سلوک کے حق دار ہیں۔ اگر مدعی علیہ اقرار کرے کہ مدعی حق پر ہے کہ تو پھر مدعی کو اپنے دعوے کے لیے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس اگر مدعی علیہ مدعی کے دعوے کی تردید میں معقول وجہ نہیں بتاتا تو مدعی کو اپنے دعوے کا ثبوت دینا پڑے گا (البینۃ علی المدعی)۔

قاضی کی آزادی رائے کو ملحوظ رکھنے کے لیے قاضی کو قانوناً مقدمے سے متعلق افراد سے کوئی تحفہ یا نذرانہ قبول کرنے کی ممانعت ہے۔ قاضی کو حکم ہے کہ وہ تجارت کرنے سے بھی گریز کرے، خواہ یہ تجارت بذات خود ہو، خواہ اپنے وکیلوں کے ذریعے سے، کیوں کہ اس صورت میں لوگ قاضی کو اپنے طرف مائل کرنے کے لیے اس بعض تجارتی مراعات دینے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابتدائی خلفا بذات خود حکم کی حیثیت سے مقدمات کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اسی طرح مختلف صوبوں میں ان کے والی، عمال اور حکام شرطہ (پولس) بھی یہ فرض انجام دے لیتے تھے۔ اسلامی ممالک میں بہت حد تک مقامی حکام بالخصوص شرطہ کے حکام عدل و انصاف قائم رکھتے تھے لیکن ان لوگوں کا تعلق طے شدہ قوانین کے نفاذ سے تھا۔ اسے بعض اوقات "نظر فی المظالم" کا نام دیا گیا ہے (الماوردی، طبع Enger، ص ۱۲۸ ببعد)

مزید براں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور ان کے جانشینوں نے خاص خاص آدمیوں کو بطور قاضی مقرر کر رکھا تھا۔ یہ قاضی زمرۂ فقہا میں سے ہوتے تھے، اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے بعض اوقات، اگلے ادوار میں ان کی خود مختارانہ حیثیت بھی مجروح ہو جاتی رہی۔ بعض اوقات وہ اتنے عارضی ہوتے کہ تقرر کے فوراً بعد معزول کر دیے جاتے اور کبھی بادشاہ کی تلون مزاجی کا شکار رہتے تھے تاہم متدین قاضی ان مشکل حالات میں بھی دیانت و توازن کا دامن تھامے رکھتے تھے۔

قاضیوں کا کام صرف فصل خصومات نہ تھا، بلکہ انھیں اوقاف، یتیموں، معذوروں اور دیگر لوگوں کی جائدادوں کا انتظام بھی کرنا پڑتا تھا اور جب کسی عورت کا کوئی مرد رشتے دار نہ ہو تو اس کی طرف سے ولی بن کر نکاح کروانا بھی اس کا کام ہوتا تھا۔ دارالخلافہ میں قاضی القضاۃ بڑے عہدے داروں میں سے ایک ہوتا تھا (المقریزی: الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۱: ۴۰۳)۔ یہ نام قاضی القضاۃ مشرقی ممالک میں رائج تھا لیکن مغرب میں اس کا لقب قاضی الجماعہ تھا Dozy: Suppl. aux Arab Dict.، ۲: ۳۷۸-ب)، بعد کے زمانے میں قاضی العسکر بھی ایک اعلیٰ حاکم ہوتا تھا (دیکھیے القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۴: ۳۶، ۲: ۳۷۸ ببعد)۔ بعض قاضی فوجی قائد بھی ہوتے تھے۔

بڑے شہروں میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے تھے ہر مذہب والوں کے لیے بشرط ضرورت ایک الگ قاضی مقرر ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر ایک زمانے میں قاہرہ میں چار قاضی تھے۔ قاضیوں کے آداب، اوصاف، شرائط ملازمت، قضا کے بنیادی اصولوں کے بارے میں بڑی تعداد میں کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان کی منزلت کا مثالی

تصور یہ تھا کہ خود امیر یا حاکم وقت بھی ان کے حضور پیش ہونے پر مجبور تھا اور اس قسم کی مثالوں سے تاریخ اسلام خالی نہیں۔ شرع (قانون) کی نظر میں سب برابر تھے اور اس کی زد سے کوئی بھی مستثنیٰ نہ تھا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ذیل ہیں۔

○

قانون شریعت : شریعت، جمع: شرائع، بمعنی مشرب (پانی پینے کی جگہ یا گھاٹ) کی طرف راہ، پیروی کے لیے سیدھی اور صاف راہ، وہ راہ جس پر مومن کو چلنا چاہیے، مذہب اسلام بطور اصطلاحی نام کے، اسلام کا عام مذہبی قانون، احکام العدلیہ کا مجموعہ، کسی منفرد حکم کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہو جاتا ہے، شِرْعَۃ بھی (جو رسم و رواج کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد میں متروک ہو گیا) اس کا مترادف ہے۔ لفظ شارع رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے بطور اصطلاحی لفظ کے استعمال ہوتا ہے، لیکن زیادہ کثرت کے ساتھ اللہ کے لیے بمعنی قانون بنانے والے کے مستعمل ہے۔ مشروع وہ چیز ہے جو شریعت میں مقرر کر دی گئی ہو۔ ہر وہ چیز جو مذہبی قانون سے متعلق ہو، شریعت کے مطابق ہو یا قانوناً جائز ہو، شرعی کہلاتی ہے۔ لسان العرب میں ہے کہ اہل عرب صرف اس پانی کو شریعت کا نام دیتے تھے جو کھلے چشمے کی صورت میں ہو اور جو منقطع نہ ہو اور جہاں سیرابی بغیر کسی ڈول یا رسی کے میسر آسکے۔ لسان میں یہ بھی ہے کہ دین، ملت، منہاج، راستہ، مثال، نمونہ اور مذہب کو بھی شریعت کہتے ہیں۔

اس کا اصطلاحی استعمال قرآن مجید کی بعض آیات کی جانب راجع ہے:

۴۵ الجاثیہ: ۱۸ میں ہے: "ہم نے تمہیں شریعت یعنی دین ایک واضح راہ پر (قائم) کر دیا، پس اسی کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو نہیں جانتے" اور دیکھیے سورۃ المائدہ میں ہے: "ہم نے مقرر کر دی ہے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور راستہ" (۵: ۴۸)۔

بقول الطبری شریعہ اور شرع سے مراد اللہ تعالیٰ کے وہ تمام احکام ہیں جو انسانی اعمال اختیاریہ سے متعلق ہیں۔ ان میں سے ان احکام کو جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے ایک علیحدہ صنف قرار دے کر آداب کہتے ہیں (رک بہ ادب، اخلاق)۔ فقہ (رک باں)، مع تفسیر و حدیث اور متعلقہ علوم کے علم شریعت یا شرائع کہلاتا ہے۔ بعض اوقات یہ اس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے، چنانچہ اصول فقہ کو اصول شرع بھی کہتے ہیں۔ قدیم عقیدے کے متبعین کے نزدیک شریعت انسانی اعمال کی اچھائی برائی کی بنیاد و اساس ہے، اور اس لیے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آسکتی ہے، لیکن معتزلہ [رک باں] کے نزدیک شریعت عقل کے فیصلے کی تصدیق کرتی ہے۔

اسلامی شریعت کی بنیاد و اساس وحی الٰہی پر ہے۔ اسی وجہ سے یہ شریعت ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہے۔ اسی طرح قانون شریعت بھی ہر لحاظ سے افضل و احسن اور کامل و مکمل ہے۔ اسلامی شریعت میں انفرادی مصالح اور مفادات کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہے۔ انسانوں کے وضع کردہ قوانین ہنگامی حالات اور وقتی ضروریات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اس لیے حالات میں تبدیلی آنے سے ان میں خامیاں اور نقائص نمودار ہو جاتے ہیں۔

قانون شریعت میں "ضرورت" کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی انسان کو کسی ایسے خطرے یا شدید مشقت کی صورت پیش آ جائے جس سے اس کے جان و مال یا کسی حصہ جسم کو سخت نقصان پہنچنے کا خدشہ ہو، یا کسی ایسے حادثے یا صدمے کا ڈر ہو جس سے اس کی عقلی و ذہنی قوتوں اور استعدادوں کو نقصان یا ضرر پہنچے (تفصیلات کے لیے دیکھیے وہبۃ الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ، دمشق ۱۹۶۹ء، نیز رک بہ ضرورۃ)۔

قانون اسلامی کا سرچشمہ قرآن مجید ہے، جس میں اجمالی احکام و قوانین اور قواعد و ضوابط مذکور ہیں اور اس اجمال کی تفصیلات آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رسالت کا حصہ ہیں۔ آپؐ نے اپنی سنت اور اپنے عمل و احکام سے ان تفاصیل کو واضح فرما دیا ہے۔ جزئیات کی تفاصیل کتب حدیث میں موجود ہیں۔ بعد ازاں اجماع و قیاس نے ہنگامی اور مقامی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے راہ ہموار کر دی۔ اس کی مزید تشریح و توضیح اور تدوین شروح حدیث اور کتب فقہ میں تفصیلی طور پر ملتی ہے۔ قرآن مجید میں مندرجہ ذیل احکام کلیہ کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے:

(۱) احکام العقائد، یعنی علم کلام و توحید۔

(۲) احکام العبادات، یعنی نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ۔

(۳) احکام الاخلاق، یعنی علم الاجتماع۔

(۴) احکام الزواج و الطلاق، یعنی نکاح و طلاق و نان نفقہ وغیرہ، (احوال شخصیہ، یعنی شخصی اور عائلی قانون)= Personal Law 'Family Law'.

(۵) احکام البیع والتجارۃ، الشرکۃ یعنی احکام خرید و فروخت، ٹھیکا اور تجارت و شرکت وغیرہ۔

(۶) احکام القصاص، یعنی قتل وغیرہ کے احکام (= قانون عقوبات و تعزیرات)۔

(۷) احکام الحرب والصلح، یعنی صلح و جنگ وغیرہ کے احکام (= بین الاقوامی قانون)۔

(۸) حقوق و واجبات اور شوریٰ وغیرہ کے بارے میں احکام، یعنی احکام عدل و مساوات (= دستوری قانون)۔

(۹) احکام وراثت، یعنی علم الفرائض (= قانون وارثت)۔

بعض فقہا نے احکام قرآنی کی تقسیم یوں کی ہے: عبادات، کفارات، نذور، مالی معاملات، عائلی قوانین و احکام، احکام جرائم و عقوبات، احکام الدولہ۔ حج وغیرہ کے احکام و مسائل اور ان کی تفاصیل شامل ہیں۔ عبادات کو شریعت میں بڑی اہمیت حاصل ہے اور ان کا اثر اجتماعی زندگی پر، معاشرت پر، حاکم و محکوم کے تعلقات پر اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی روابط پر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سنت و حدیث میں عبادات کی تفصیلات پر خاص توجہ دی گئی ہے۔ کفالت کے سلسلے میں ہم کفارہ صوم، کفارۃ الیمین، اخلاقی، اجتماعی، تہذیبی اور قانونی اہمیت رکھتے ہیں۔ مالی معاملات کے سلسلے میں قرآن و سنت نے حلال اور جائز طریقوں سے حصول روزی کی حلت و اجازت اور حرام اور ناجائز طریقوں سے حصول رزق کی ممانعت اور حرمت بیان کی ہے۔

قانون شریعت میں جرائم اور ان کی عقوبات اور سزائیں بھی خاص طور پر قابل ذکر اور لائق توجہ ہیں۔ اسلام دین فطرت ہے۔ انسانوں کی بہبود و فلاح اور معاشرے میں امن و سلامتی اور عدل و انصاف قائم کرنا قانون شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔ اس لیے جرائم کی روک تھام کے لیے ایسی سزائیں تجویز کی گئی ہیں جو عبرتناک اور سنگین ہیں اور ان سزاؤں کی موجودگی، ان کا نفاذ اور ان پر عملدرآمد کرنے سے معاشرہ جرائم سے بہت جلد پاک ہو جاتا ہے۔ سزا اور عقوبات کے سلسلے میں قانون شریعت کے پیش نظر معاشرے کی فلاح و بہبود ہے اور وہ اسلامی ریاست میں بسنے والے ہر انسان کے لیے انفرادی اور اجتماعی طور پر جان و مال کی حفاظت کی ضمانت دیتا ہے۔ جو قانون عزت و ناموس اور جان و مال کی حفاظت کی ضمانت نہ دے سکے وہ قطعاً" لائق تحسین اور قابل قدر نہیں ہو سکتا۔ قتل، چوری، ڈاکہ (قطع الطریق)، زنا، قذف، شراب نوشی وغیرہ سے متعلق اسلامی قوانین اسی لحاظ سے قابل قدر ہیں کہ ان کا مقصد وحید یہ ہے کہ معاشرے کو جرائم سے پاک اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کر کے انسانی وقار و شرافت اور احترام آدمیت کو برقرار رکھا جائے۔

قانون شریعت میں عدل و انصاف قائم کرنے اور مجرموں کو سزا دینے کے لیے بڑا محتاط طریق کار اختیار کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں قاضی (جج) کا منصب بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کرسی عدالت پر بیٹھ کر حق و انصاف کی نگہداشت کرتا ہے۔ مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ کے دعوے اور جواب دعوے اور پھر شہادتوں کی بنا پر فیصلے صادر کرتا ہے۔ مقدمات فوجداری ہوں یا دیوانی، ان میں شہادت اور گواہی کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ شریعت میں گواہوں کی تعداد، ان کی صداقت شعاری، حقائق سے آگاہی وغیرہ کے بارے میں مکمل قواعد و ضوابط اور شروط موجود ہیں رک بہ قاضی، شاہد، شہادۃ۔

مستشرقین اور دیگر یورپی دانشوروں کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ قانون شریعت اسلامی کسی حد تک رومی قانون یا یہودی شریعت سے متاثر ہوا ہے۔ یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ اسلام نے آ کر اپنے سے پہلے کی تمام شریعتوں اور قوانین کو منسوخ قرار دے دیا، چنانچہ یہودی شریعت بھی منسوخ ٹھہری۔ منسوخ شدہ شریعت سے اثر قبول کرنا بالکل بے معنی بات نظر آتی ہے اور پھر اسلام ایسا مکمل عبادات، نظام معاملات اور نظام عدلیہ وغیرہ پر بجا طور پر فخر ہے، یہ سوویت رومی قانون کی خوشہ چینی کیوں کرے۔

قانون شریعت کی ایک امتیازی خصوصیت اس کا بین الاقوامی قانون (القانون الدولی) ہے۔ جنگ اور امن کے قوانین کی تفصیلات کتب فقہ (مثلاً" السیر الکبیر ایسی کتابوں) میں موجود ہیں۔ اس سلسلے میں چند باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن سے شرف انسانی کی وضاحت ہوتی ہے: غیر مسلم رعایا (= اہل الذمہ [رک باں]) کو پوری شہری آزادی اور تمام شہری حقوق دیے گئے ہیں۔ جنگ کے دوران

میں پرامن شہریوں پر حملے کی ممانعت، عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور معذوروں کو قتل کرنے کی ممانعت، شریعت نے غیر مسلم اہل علم اور مذہبی پیشواؤں کو قتل کرنے کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ اسی طرح شریعت نے مزارعین کو قتل کرنے کی بھی اجازت نہیں دی، کیوں کہ وہ غلہ مہیا کر کے ملک کی غذائی کفالت کرتے ہیں۔ شریعت نے قیدیوں اور زخمیوں کو بھی قتل کرنے سے منع کر دیا ہے اور مثلہ کرنے (یعنی ناک کان وغیرہ کاٹنے اور اذیت دینے) کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ مختصر یہ کہ قانون شریعت نے عدل و انصاف اور مساوات قائم کر کے ایک طرف اخوت دینی کی بنیاد رکھی اور دوسری طرف اخوت انسانی کی۔

قانون شریعت کا ایک قابل ذکر پہلو حسبہ ہے، جس کے ذریعے شہری زندگی میں اخلاق و معاملات کی نگرانی کی جاتی ہے اور محتسب مجرموں کو سزا دینے کا مجاز ہوتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن الاخوۃ: معالم القربہ)۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی استعماری قوتوں کے زیر اثر قانون سازی میں ایک نیا رجحان پیدا ہوا اور بعض مسلمانوں حکمرانوں نے اپنے اپنے ممالک میں قانون کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی کوشش شروع کر دی: ایک اسلامی اور شرعی اور دوسرا دینوی۔ مصر اور ترکیہ نے پہل کی۔ پھر دوسرے ممالک میں بھی تجدّد پسند قانون سازوں نے ان کی پیروی کی۔ سوڈان، شرق اردن، لبنان، شام، عراق وغیرہ میں مجالس قانون ساز کے ذریعے کوشش جاری رہی۔ عثمانیوں کے آنے سے شریعت کا احیا ہو گیا تھا، جس کی مثال ہمیں شیخ الاسلام [رکّ باں] کے عہدے کے قیام کی شکل میں ملتی ہے اور مجلّہ [رکّ باں] کی ترتیب و تدوین میں بھی۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی برطانوی عہد میں مسلمانوں کے بعض مقدمات (مثلاً زتسم وراثت، نکاح و طلاق وغیرہ) میں قانون محمدی (Muha-mmadan Law) کے نام سے قانون شریعت نافذالعمل تھا [رکّ بہ قانون محمدی] گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ملکوں میں قانون شریعت کے نفاذ کی پھر سے کوششیں کسی نہ کسی صورت نظر آ رہی ہیں۔ سعودی عرب میں قانون شریعت کا نفاذ دوسرے اسلامی ممالک کو دعوت فکر و عمل دے رہا ہے۔

کتب فقہ میں سے فتاویٰ کے مجموعے، نیز عادت اور قانون سے متعلق ماخذ معمول بہ مسلک کے معلوم کرنے کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ مسائل پوچھنے والوں کے سوالات سے ہمیں بخوبی پتا چل جاتا ہے کہ قانون کے کس حصے کے ساتھ کسی ملک کے لوگوں کو بہت زیادہ دلچسپی ہے، کون کون سے ملحدانہ و فاجرانہ خیالات کا زبردست غلبہ ہے اور وہ اعمال کیا ہیں جن کی نسبت دیندار عوام کے دلوں میں شوق تجسس اور ذوق جستجو موجود ہے۔ سب سے آخر میں ان تمام دستاویزوں کے اصل متون کو مع ان کی صورتوں اور طریق کار کے مجموعوں (شروط کی کتابیں، رکّ بہ شرط) کے پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کیوں کہ ان سب میں اور چیزوں سے زیادہ معمول بہ طریق کی طرف توجہ دی گئی ہے۔

مآخذ : قرآن مجید، تفاسیر اور کتب حدیث و شروح حدیث کے علاوہ (۱) محمد ابوزہرۃ: مصادر الفقہ الاسلامی، (الکتاب و السنۃ)، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۵۹ بعد (بذیل مادہ الشرع)؛ (۳) وھبۃ الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، دمشق ۹۱۹؛ (۴) Majid Khadduri و Herbert j. Liesson: Law in the Middle East، جلد ۱: Origin and Development of Islamic Law، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۵) J Sehacht: An Introduction to Islamic Law، آکسفورڈ ۱۹۶۴ء؛ (۶) صبحی المحمصانی: فلسفہ شریعت اسلام (اردو ترجمہ از محمود احمد رضوی)، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۷) ابن الاخوۃ: معالم القربہ (طبع لیوی)، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۸) محمد معروف الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقہ، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (نیز دیکھیے ماخذ بذیل مادہ شریعت، حد، سارق، سرقہ، زناء وغیرہ)۔

○

قُبّۃُ الصَّخرۃ : جسے مسجد عمر بھی کہا جاتا ہے، حرم قدسی کے وسیع رقبے کے ایک حصے میں واقع ہے۔ اکثر روایات کے بموجب حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس جگہ ایک مسجد تعمیر کی تھی (ابن البطریق: التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق، ص ۲/۱۷)۔ یہ قبہ ایک چٹان (صخرہ) پر بنایا گیا ہے اور اس کی پیروی میں بعد میں ایسی متعدد قبے دار عمارتیں حدود حرم میں تعمیر کی گئیں۔ صخرہ کے اوپر قبے کی تعمیر کا شرف پانچویں اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کو حاصل ہوا۔ چونکہ قبّے کے ساتھ انبیائے سابقین کی روایات

وابستہ ہیں اور معراج کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر بھی اسی جگہ سے ہوا تھا' اس لیے مسلمان قبۃ الصخرہ کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ وہی جگہ ہے جس پر حضرت مسیحؑ نے لعنت بھیجی تھی۔ یہودیوں کے ہاں یہ جگہ پہلے قابل احترام و تعظیم تھی اور انھوں نے ایک طویل عرصے تک اپنے آپ کو اس کی زیارت سے محروم کیے رکھا' کیوں کہ ان کا عقیدہ ہے کہ یہاں کسی مقام پر ان کی توراۃ مدفون ہے' لیکن اب وہ ہیکل کی تلاش میں یہاں کھدائیوں میں مصروف ہیں (متی: اصحاح ۲۴' عدد ۲۔ لوقا: اصحاح ۱۹' عدد ۴۴) غیر مستند روایات میں اس جگہ کو "ناف زمین" سے تعبیر کرتے ہیں' بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ کسی اور قطعہ زمین کی نسبت یہ جگہ آسمان سے اٹھارہ میل قریب تر ہے۔ مسلمان اسے کعبۃ اللہ (مسجد الحرام) اور مسجد نبوی کے بعد تیسرا سب سے زیادہ مقدس مقام مانتے ہیں اور اسے ثالث الحرمین کہتے ہیں۔

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور حرم قدسی کی زیارت کی تو بیت المقدس کے پادری صفرونیوس سے کہا کہ میں یہاں مسلمانوں کے لیے ایک مسجد بنانا چاہتا ہوں۔ وہ انھیں صخرۃ کے پاس لے آیا۔ وہاں انھوں نے دیکھا کہ یہ جگہ بری طرح نجاست سے اٹی پڑی ہے' چنانچہ وہ خود نجاست اور کوڑا کرکٹ صاف کرنے لگے۔ ان کے رفقا اور فوج کے سپہ سالار بھی صفائی میں شریک ہو گئے' یہاں تک کہ چٹان عیاں ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے چٹان کو خوب صاف کیا اور اسی جگہ مسجد کی تعمیر کا حکم دیا۔ اس جگہ مسجد عمر واقع ہونے کا ذکر سب سے پہلے بوزنطی مورخ تھیوفانوس Theophanos نے کیا ہے (Le Strange: *Palestine under the Moslems*)اکثر روایات کے مطابق خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۶ھ/۶۸۸ء تا ۷۲ھ/۶۹۱ء میں) نے صخرہ پر قبہ تعمیر کیا (نیز دیکھیے: تاریخ الخلفاء المسلمین' ص ۹۲' مخطوطہ کتاب خانہ عیسیٰ اسکندر معلوف' زولہ' لبنان) اس قبے کی تعمیر کے لیے اس نے مصر کی سات سال کی آمدنی مخصوص کر دی اور تعمیر کی نگرانی کا کام پہلی صدی ہجری کے معروف عالم رجاء بن حیوٰۃ کندی اور اپنے آزاد کردہ غلام یزید بن سلام کے سپرد کیا۔ تکمیل کے بعد مخصوص کردہ رقم میں سے ایک لاکھ دینار بچ گئے۔ عبدالملک نے یہ رقم دونوں نگرانوں کو انعام میں دینا چاہی' مگر انھوں نے یہ کہہ کر لینے سے انکار کر دیا کہ ہمیں تو اپنا مال بلکہ اپنی عورتوں کے زیورات بھی اس کام کے لیے پیش کرنے چاہییں' آپ یہ رقم کسی اور پسندیدہ چیز پر صرف کریں۔ عبدالملک نے ان دیناروں کے سنہری پترے بنوا کر قبے اور دروازوں پر چڑھوا دیئے (مجیر الدین: الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل' ۱: ۲۴۲)۔

یہ بات کہ قبۃ الصخرہ کی تعمیر عبدالملک نے کی تھی اس مشہور کتبے سے ظاہر ہوتی ہے جو جنوب مشرقی جانب درمیانے حصے میں بنے ہوئے ستون کی محراب پر زرد اور نیلے کاشی کے ٹکڑوں سے کوفی خط میں لکھی گئی ہے۔ جب عباسی خلیفہ المامون کے زمانے میں قبے کی عمارت کو کچھ نقصان پہنچا تو اس نے ۲۱۶ھ/۸۳۱ء میں اس کی مرمت کروائی۔ کاریگروں نے مامون کی خوشامد میں عبدالملک کے بجائے مامون کا نام کندہ کر دیا۔ ان سے غلطی یہ ہوئی کہ نام تو بدل دیا' مگر سال تعمیر تبدیل کرنا بھول گئے۔ مزید برآں جب عباسی خلیفہ المامون نے ۲۱۶ھ/۸۳۱ء میں اس کی مرمت کرائی اور (اس کے گرد کی) ہشت پہلو دیوار بنوائی تو انھوں نے فسیفساء کے چند ٹکڑے اکھاڑ کر ان کی جگہ دوسرے ٹکڑے لگا دیے' لیکن یہ تصرف بآسانی معلوم ہو جاتا ہے' کیوں کہ یہ نئے ٹکڑے زیادہ گہرے نیلے رنگ کے ہیں اور نئے نام کے حروف بھی پچھلے نام کی بہ نسبت زیادہ باہم پیوست ہیں (اس کے ایک چربے رنگین سنگی طباعت کے لیے دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور' لوح ۲۱)۔

۸۴۶ء میں بڑے زلزلے کی شب کو قبۃ الصخرہ کے محافظوں نے یہ شہادت دی کہ قبہ بیچ میں سے شق ہو گیا' حتیٰ کہ وہ ستارے دیکھ سکتے تھے اور اپنے چہروں پر بارش کے قطرے گرتے محسوس کرسکتے تھے۔ پھر ۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء میں فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ کے عہد میں دوبارہ زلزلہ آیا اور قبہ چٹان پر نیچے گر گیا (ابن الاثیر: الکامل ۹: ۲۰۹)۔ اس کے چھے برس بعد الحاکم کے لڑکے الظاہر نے اسے از سر نو بنوایا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود الحاکم ہی نے اس کی مرمت کرا دی تھی (محمد لبیب البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ' ص ۱۶۳؛ نیز دیکھیے de Vogue: کتاب مذکور' لوح ۳۷)۔ ۱۰۹۹ء میں صلیبی یروشلم میں داخل ہوئے تو انھوں نے مسجد صخرہ کو کلیسا میں تبدیل کر دیا اور صخرہ کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کر دی گئی' جسے وہ Domini Templum (ہیکل السید) کہتے تھے۔ اس کے اندر انھوں نے مختلف مسیحی

بزرگوں کی تصویریں اور مورتیاں سجا دیں۔

۱۱۸۷ء میں سلطان صلاح الدین نے بیت المقدس واگزار کر لیا۔ قبے کے کلس پر سونے کی جو صلیب تھی وہ مسلمانوں کے نعرہ ہاے مسرت کے درمیان گرا دی گئی اور سب نجاست دور کر دی گئیں' مثلاً سنگ مرمر کی وہ پوشش جو صخرہ کے اوپر بنا دی گئی تھی اسے اتار دیا گیا۔ (سلطان کا خیال تھا کہ مصنوعی سنگ مرمر صخرہ کی قدرتی خوبصورتی کو کم کر رہا ہے)۔ فتح بیت المقدس کے بعد پہلا جمعہ مسلمانوں نے سلطان کی معیت میں مسجد صخرہ میں پڑھا۔ جمعے کی نماز قاضی دمشق محی الدین بن الزکی نے پڑھائی (ابن الاثیر' ۱۱: ۳۶۴)۔

سلطان سلیمان قانونی (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) اول کے عہد میں پوری عمارت کی تجدید کی گئی۔

مسجد کی دیواروں پر ایرانی طرز کی مینا کاری کی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ قبۃ الصخرہ کی عمارت میں کاشی کا استعمال سب سے پہلی مرتبہ سلطان سلیمان قانونی نے کیا' ورنہ اس سے پہلے نیسفساء سے زیب و آرائش کی جاتی رہی ہے (لیبان: تمدن عرب' عربی ایڈیشن' ص ۱۷۵)۔ بعد کے عثمانی سلاطین بھی مسجد قبے کی کرسی میں سنہری شیشے کے سولہ روشن دان بنائے گئے (The Dome of the Rock' ص ۲۴)۔ الصخرۃ سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے۔ خاص طور پر سلطان عبدالمجید ثانی کے عہد میں بڑے پیمانے پر تجدید و مرمت کی گئی (The Dome of the Rock' ص ۱۰)۔ سلطان عبدالعزیز بن محمود ثانی کے عہد میں چوبی چھت کا بہت بڑا حصہ نیا بنایا گیا۔ قبے اور مسجد کے بیرونی حصے کو جستی تختیوں سے مستحکم کیا گیا۔ مؤذنوں کے چبوترے کے پاس بڑا فانوس بھی اسی عہد میں آویزاں کیا گیا اور مسجد کے فرش پر سنگ مرمر بچھایا گیا اور شیشے کی کھڑکیاں لگائی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان عبدالمجید (۱۸۵۳ء) اور سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۴ء) کے عہد کی ترمیمات عبدالملک بن مروان کی تعمیر کے بعد مسجد الصخرۃ کی سب سے بڑی ترمیمات ہیں۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے تمام مسجد میں ایرانی قالین بچھوا دیئے' صخرہ کے اوپر ایک خوشنما اور عظیم الشان قندیل معلق کی (جسے ۱۹۵۱ء میں مسجد اقصیٰ میں منتقل کر دیا گیا) اور قبے کے قاعدے کے بیرونی جانب سورۃ اسراء کی ابتدائی آیات نقش کرائیں۔

۱۹۳۶ء میں فلسطین کی اعلیٰ اسلامی کونسل نے الحاج مفتی محمد امین الحسینی کی صدارت میں حرم قدسی کی دیکھ بھال کی ذمے داری لی۔ مصر کے محکمہ آثار عرب کے ناظم محمود احمد پاشا نے اسلامی کونسل کے نمائندے کی حیثیت سے قبے اور مسجد کی عمارات کا جائزہ لے کر ایک رپورٹ مرتب کی' جس میں ان تمام چیزوں کی نشاندہی کر دی گئی جو محتاج تجدید تھیں۔ کونسل نے جزوی طور پر چند ترمیمات کرائیں۔ ایسی ہی جائزہ رپورٹ ۱۹۴۷ء میں عبدالفتاح بک حلمی مدیر آثار عربیہ مصر نے بھی پیش کی اور ایک لاکھ ساٹھ ہزار اسٹرلنگ پونڈ کا تخمینہ تجویز کیا۔

نومبر ۱۹۴۷ء میں تقسیم فلسطین کے اعلان کے بعد عربوں اور یہودیوں کے درمیان جو جنگ ہوئی اس میں حرم قدسی بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ یہودی مسجد کی چھت اور صحن میں گولے پھینکتے رہے۔ ۱۶ جولائی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے حرم شریف پر حملہ کیا اور مقامی وقت کے مطابق شام آٹھ بجکر بیس منٹ پر انھوں نے گولہ باری شروع کی' جو اگلے روز صبح چار بجے تک جاری رہی۔ صحن حرم میں ساٹھ بم گرے' جن میں سے ایک بم قبے کے اوپر گرا اور اسے شدید نقصان پہنچا۔ ایسے ہی گیارہ حملے یہودیوں نے اگست' ستمبر/اکتوبر و نومبر ۱۹۴۸ء کے مہینوں میں حرم شریف پر کیے۔ ان حملوں سے شمال مغربی سمت میں قبے کی جالی دار کھڑکیاں متاثر ہوئیں تاریخی نقوش سے مزین شیشے کی قدیم تختیاں ٹوٹ پھوٹ گئیں۔ طہارت خانے اور باب الموازین کی سیڑھیوں میں شگاف پڑ گئے نمازی شہید ہوئے اور کئی دوسرے حصوں کو نقصان پہنچا۔

۲۵ اپریل ۱۹۵۶ء کو حکومت اردن نے عالم اسلام سے حاصل کردہ عطیات کی مدد سے مرمت کا آغاز کیا اور اس کے اہم حصے درست کر دیئے گئے۔ جون ۱۹۶۷ء سے پورا حرم شریف یہودیوں کے قبضے میں ہے اور اس کی واگزاری کے لیے مسلمان جدوجہد کر رہے ہیں (یہ جملہ تفصیلات بیت المقدس کے رئیس البلدیہ عارف العارف کی کتاب القبۃ المشرفہ والمسجد الاقصیٰ (ص ۹۶ تا ۱۱۸) سے لی گئی ہیں۔

عمارت مثمن الاضلاع شکل میں ہے' جس کا ہر پہلو چھیاسٹھ فٹ طویل ہے۔ اندرونی قطر ۱۹۲ فٹ ہے اور قبے کے قاعدے کا قطر چھیاسٹھ فٹ ہے۔ یہ قبہ ننانوے فٹ بلند اور لکڑی کا بنا ہوا ہے' جس پر باہر کی طرف سیسا چڑھایا گیا ہے اور اندر کی طرف گچ کا استر کیا گیا ہے' جس میں خوبصورت سنہری کام اور پر تکلف آرائش کی گئی ہے۔

عمارت کے بیرونی طرف پہلے سنگ مرمر لگا ہوا تھا' لیکن سلطان سلیمان قانونی نے ۱۵۶۱ء میں بعض حصوں میں اس کی جگہ کاشی کاری کرا دی- واقعہ یہ ہے کہ سولھویں صدی عیسوی میں تمام عمارت نئے سرے سے درست کروا کر اس کی آرائش کی گئی ہے' چنانچہ دیواروں کی بیرونی میناکاری' خوبصورت رنگین شیشوں کی کھڑکیاں اور دوسرا سامان تزئین سب کا سب مخصوص ترکی طرز کا ہے- عمارت کے باہر چاروں طرف ایک حاشیے کی شکل میں آیات قرآنی خط طغرا میں دلفریب انداز سے تحریر کی گئی ہیں رنگوں کا امتزاج بھی نہایت متناسب ہے-

نیچے کے غار میں جانے کے لیے صخرہ سے مشرق میں باب المغارۃ نامی ایک دروازہ ہے- جب اس دروازے میں سے گزرتے وقت زائر عاجزانہ انداز میں گیارہ سیڑھیاں نیچے اترتا ہے تو حضرت سلیمان علیہ السلام کی یہ دعا اس کے ورد زبان ہوتی ہے: "خدایا ان گنہگاروں کی بخشش فرما جو یہاں حاضر ہوئے ہیں اور مصیبت زدہ لوگوں کو نجات دے-" غار کی بلندی اوسطاً چھے فٹ ہے اور اس کی چھت پر ایک نشان بنا ہے- اس کا فرش سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے اور اس کی دیواروں پر سفیدی پھیری ہوئی ہے- کہا جاتا ہے کہ اس میں باسٹھ آدمی سا سکتے ہیں (ابن الفقیہ' در B.G.A' ۱۰۰)- صخرہ کے ایک طرف باہر کو نکلے ہوئے ٹکڑے کو لسان الصخرہ (= صخرہ کی زبان) کہتے ہیں- غار کے اندر دو محرابیں بنی ہوئی ہیں- ان میں سے ہر ایک سنگ مرمر کے دو ستونوں پر استوار ہے- دائیں محراب کے سامنے مقام خضر (علیہ السلام) ہے اور شمالی کونے میں ایک چبوترہ ہے' جسے مقام الخلیل کہا جاتا ہے-

صخرہ کے جنوب مشرق میں ایک زینہ ہے' جو اوپر قبے کی غلام گردش تک جاتا ہے- وہاں سے ہم اس ہلال تک پہنچ سکتے ہیں جو قبّے کے کلس پر لگا ہوا ہے- اس منظر کی دلکشی کی تعریف میں المقدسی (۳۷۴ھ/۹۸۴ء) نے جو کچھ کہا تھا وہ آج بھی صحیح معلوم ہوتا ہے: "فجر کے وقت جب آفتاب کی شعاعیں قبے پر پڑتی ہیں اور اس کا ڈھولنا منور ہو جاتا ہے تو اس عمارت کے منظر میں اتنا حسن و جمال ہوتا ہے کہ تمام عالم اسلام میں مجھے ایسا عجیب و غریب نظارہ کہیں دیکھنے میں نہیں آیا" (PPTS' ۴: ۴۲).

مآخذ : متن مادہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے:

(۱) C.M. Watson: *The story of Jerusalem*؛ (۲) Ferguson: *The Temple of the Jews*' لنڈن ۱۸۷۸ء؛ ( ) Conder: *The High Sanctuary at Jerusalem* (یہ مقالہ Institute of British Architects کے اجلاس میں پڑھا گیا اور اس میں Ferguson کی رائے کی مخالفت کی گئی)؛ (۴) ناصر خسرو: سفر نامہ' طبع Schefer' ص ۸۹ ببعد؛ (۵) محمد البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ' ص ۱۲ ببعد' قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۶) Van Berchem' در CIA' ۳/۵: ۲۶۷' ۲۵۴؛ (۷) ZDPV' ۴۴: ۳۴ ببعد؛ (۸) FNN: 'Stirring Times' ۲: ۲۵۰؛ (۹) Robinson: *Biblical Researches in Palestine*' لنڈن ۱۸۴۱ء' ۱: ۴۴۰ ببعد؛ (۱۰) Conder: *The City of Jerusalem*' ص ۲۳۶ ببعد

○

قبض : (۱) "سکیڑنا' بھینچنا" صوفیہ کی اصطلاح میں ایک حالت ہے جو "بسط" (یعنی کشادہ کرنا' پھیلنا یا پھیلانا) کی ضد ہے تاہم قرآن مجید کی اس آیت میں کہ "اَللّٰہُ یَقْبِضُ وَ یَبْسُطُ" [۲ (البقرۃ): ۲۴۶]' جس کا حوالہ صوفیہ دیتے ہیں' ان الفاظ کا مفہوم زیادہ عام ہے- یہ دونوں حالتیں عارف پر طاری ہوتی ہیں اور مبتدی کے لیے ان کی جگہ جذبات خوف و رجا ہیں' لیکن اس فرق کے ساتھ کہ خوف و رجا کا تعلق مستقبل سے ہے اور قبض و بسط موجودہ روحانی انقباض و انشراح کو ظاہر کرتے ہیں- مغربی تھیوصوفی کی زبان میں یہ لفظ تقریباً CONSOLATIO (تسکین) اور DESOLATIO (روحانی پیوست) کے مترادف کہے جا سکتے ہیں۔

(۲) فقہ میں اس سے مراد ہے کسی چیز کا جائز قبضہ حاصل کرنا' خواہ بذریعہ وراثت ہو یا بواسطہ بیع و شراء- فقہ اسلامی کی کتابوں میں قبض کا ذکر عقد بیع کے ساتھ بیع کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں آتا ہے' مثال کے طور پر ابن قاسم کی فتح القریب پر باجوری کا حاشیہ (بولاق ۱۳۰۷ھ' ۱: ۳۵۸) میں باب البیع کی ابتدا میں اس کا ذکر ہے۔

مآخذ : (۱) القشیری: الرسالۃ (قاہرہ ۱۲۸۷ھ)' ص ۳۸ ببعد' (۱۳۳۰ھ' ص ۳۲ ببعد)؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب (سلسلہ یادگار گب' عدد ۱۷)' ص ۳۷۴ تا ۳۷۶؛ (۳) عبدالرزاق الکاشی: اصطلاحات الصوفیہ' طبع شپرنگر' کلکتہ ۱۸۴۵ء' ص ۱۵' ۱۳۸ ببعد؛ (۴) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ص ۱۲۶' ۱۱۹۸۔

قبلہ : (ع)، لفظ قبلہ، لغت میں جہت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اَلْقِبْلَۃ فی الاصل الجہۃ (لسان، بذیل مادہ ق ب ل)، کہا جاتا ہے اَیْنَ قِبْلَتُکَ؟ جس سے مراد ہے اَیْنَ جِہَتُکَ؟ "تمھاری جہت (یا تمھارا رخ) کدھر ہے" (کتاب مذکور)۔ لسان ہی میں قبلے کے معروف معنی جہت نماز بیان کیے گئے ہیں: وَالْقِبْلَۃُ نَاحِیَۃُ الصَّلٰوۃ.

شرع اسلام میں جہت عبادت کے طور پر قبلے کا تعین کرتے ہوے یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ قبلہ معبود نہیں، بلکہ وہ ایک نقطۂ توجّہ ہے جو عبادت کے وقت تمام افراد ملت کو وحدت جہت مہیا کرتا ہے۔ اصل مقصود خیر کی طرف سبقت کرنا ہے۔ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۸) قرآن مجید میں بصراحت کہا گیا ہے کہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کر لینا ہی بھلائی کی اصل نہیں، بھلائی کی اصل یہ ہے کہ اللہ پر اور اس کے اتارے ہوے احکام پر ایمان ہو اور اس کے مطابق عمل ہو..... الآیہ (۲ [البقرۃ]: ۱۷۷)۔ تحویل قبلہ کے سیاق میں پابندی قبلہ کا ایک مقصد اتباع رسولؐ بھی بتایا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳).

استقبال قبلہ (قبلے کی جانب رخ کرنا) کا نماز کے لیے لازمی قرار دیا جانا، قرآن مجید، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے دیکھیے قرآن مجید میں یہ حکم (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴) اور حدیث نبویؐ میں بھی یہی حکم دیا گیا ہے (مسلم کتاب الصلوٰۃ)، اسی طرح استقبال قبلہ کے شرط نماز ہونے پر اجماع بھی پایا گیا ہے (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۴۳؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ۲: ۱۵۳).

مکی زندگی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبلہ انبیاے سابقین کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرماتے رہے، بلکہ مدینے کے جو چند لوگ اسلام قبول کر چکے تھے، وہ بھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری سے قبل، تقریباً تین برس سے قبلہ اولی کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ رہے تھے۔ ہجرت مدینہ کے بعد سولہ یا سترہ ماہ اسی پر عمل رہا ہے (الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن)۔ ایک روز آپؐ نماز ظہر کی پہلی دو رکعت ادا کر چکے تھے کہ تحویل قبلہ کا حکم آ گیا اور، پھر آپؐ نے بقیہ نماز بیت المقدس سے رخ ہٹا کر کعبے کی طرف رخ کر کے ادا فرمائی (حوالۂ سابق)۔ تحویل قبلہ کے سلسلے میں قرآن مجید کے بیان سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ شروع ہی سے کعبے کے قبلہ اسلام بنائے جانے کے متمنی تھے، مگر جب تک حکم الٰہی سے قبلہ تبدیل نہ کر دیا گیا، آپؐ قبلہ اولی کی طرف ہی رخ کر کے نماز پڑھتے رہے (۲ [البقرۃ]: ۱۴۴).

فقہ اسلامی میں استقبال قبلہ کی عملی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں یا اس کے قریب نماز ادا کرے وہ عین (عمارت) کعبہ کی طرف رخ کرے۔ دور کے علاقوں میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے جہت کعبہ کی طرف رخ کر لینا کافی ہے۔ البتہ مدینہ منورہ میں مسجد نبویؐ کے محراب کے رخ کا تتبع ضروری ہے کیونکہ یہ محراب عین کعبہ کے رخ بنایا گیا تھا (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۴۴)۔ دور کے علاقوں میں جہت کعبہ کے تعین کے لیے، سورج کے طلوع و غروب کے مقامات، قطب نما، علم مثلث کروی (فقہا نے اس علم کی رو سے جہت قبلہ کے تعین کا طریقہ آسان انداز میں بیان کیا ہے، دیکھیے احمد رضا خان: العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ، محمد حسین رضوی نے پاکستان کے چند مشہور شہر اور اطراف کے لیے بارہ جدولیں تیار کی ہیں جو سمت قبلہ معلوم کرنے میں مدد دے سکتی ہیں دیکھیے سمت قبلہ کا تعین، در فکر و نظر، جلد ۱۳، شمارہ ۷، جنوری ۱۹۷۶ء) اور مواقع نجوم سے مدد لی جا سکتی ہے (کتاب مذکور، ۱: ۱۴۵)، تاہم فقہا تصریح کرتے ہیں کہ جہت قبلہ کے تعین میں مقامات بعیدہ کے لوگوں پر قواعد ریاضیہ کی شدید پابندی عائد نہیں ہوتی، کیونکہ ایسا کرنا عامۃ الناس کو دقت اور تکلیف میں مبتلا کرنے کے مرادف ہے (رشید احمد: احسن الفتاویٰ، ص ۲۲۳ تا ۲۲۸).

جہت قبلہ کی تعریف اور اس کی حد بندی فقہا نے یوں کی ہے کہ چہرے کا کوئی حصہ کعبے یا اس کی فضا کے مقابل ہو جائے تو کافی ہے، اس کے لیے دائیں یا بائیں جانب، ہر دو اطراف میں ۴۵ درجے کے زاویے کو حد قرار دیا گیا ہے۔ مفتی محمد شفیع کے نزدیک بھی پانچ دس ڈگری کے فرق سے نمازوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا (تفصیلات کے لیے دیکھیے معارف القرآن، ۱: ۳۲۵ تا ۳۲۶؛ سمت قبلہ، در جواہر الفقہ، ۱: ۲۲۷ تا ۳۰۷).

جہت قبلہ کا اختیار کرنا پہلے بھی اور اب بھی صرف نماز کے ساتھ مخصوص نہیں اور نہ پاؤں کی انگلیوں کی نوک کے ساتھ (البخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب ۲۸ و کتاب الاذان، باب ۱۳۱).

حدیث میں قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف منہ کرنے سے منع کیا گیا ہے (البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۱؛ مسلم: کتاب

الطہارۃ' حدیث ۱۱' النسائی: کتاب الطہارۃ' باب ۱۸ تا ۲۰)۔ اس مسئلے میں کہ آیا قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف پیٹھ کرنے اور اس طرح عرب کے بعض علاقوں میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں' فقہا میں بہت اختلاف ہے (دیکھیے البخاری: کتاب الوضوء' باب ۱۴' کتاب فرض الخمس' باب ۴' کتاب الصلوٰۃ' باب ۲۹' مسلم: کتاب الطہارۃ' حدیث ۵۹' ۶۱ بعد' ابو داؤد: کتاب الطہارۃ' باب ۴)' قبلے کی جہت میں تھوکنا بھی نہیں چاہیے (البخاری: کتاب الصلوٰۃ باب ۳۳).

شافعی مذہب کے مطابق (الشیرازی: کتاب التنبیہ' طبع JUYNBOLL' ص ۲۰) میں درج ہے کہ صحت صلوٰۃ کے لیے استقبال قبلہ ایک ضروری شرط ہے۔ صرف سخت خطرے کے وقت اور سفر میں نوافل ادا کرتے وقت اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے' لیکن اگر کوئی پیدل ہو یا اپنے گھوڑے کو موڑ سکتا ہو' تو تکبیر تحریمہ' رکوع اور سجود کے وقت استقبال قبلہ ضروری ہے' مسلمان کو ٹھیک قبلے کی طرف رخ کرنا چاہیئے' جو قبلے کے قریب ہے وہ تو یقینی طور پر یہ کر سکتا ہے' لیکن جو دور ہو وہ حتی الوسع سوچ کر اندازے سے قبلے کی طرف منہ کرے۔ دوسروں کے خیال میں دور والوں کے لیے صرف عام جہت قبلہ کی طرف رخ ضروری ہے کے سے باہر جب کسی مسجد کے اندر نماز ادا کی جائے تو محراب کی طرف منہ کرنا چاہیے۔ اگر نماز پڑھنے والا مسجد میں نہ ہو تو معتبر لوگوں کے کہنے کے مطابق رخ کر لے' صرف اس آدمی کو جو ویران جنگل میں ہو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنے لیے چند علامات کو دیکھ کر جہت قبلہ متعین کرے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قَتْل: (ع)' مار ڈالنا' موت کے گھاٹ اتارنا' یہ دو بڑے معنوں میں استعمال ہوتا ہے' یعنی جرم قتل کا ارتکاب اور کسی جرم کی پاداش میں موت کی سزا۔

قرآن مجید میں' مختلف مقامات پر قتل کی ممانعت اور اس کی مذمت کی گئی ہے اور اس کو سخت ترین انسانی جرم قرار دیا گیا ہے (مثلاً ۶ [الانعام]: ۱۵۲؛ ۲۵ [الفرقان]: ۲۳).

عہد نبوی میں بیعت کرتے وقت امت میں داخل ہونے والا دوسری باتوں کے ساتھ اس بات پر بھی بیعت کرتا تھا کہ وہ کسی کو ناحق قتل نہیں کرے گا۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ناحق قتل کرنے والے پر لعنت کی [رک بہ قصاص]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر یہ اعلان فرمایا کہ جس مسلمان پر زمانہ جاہلیت کا جرم قتل عائد ہوتا ہو وہ معاف (ہدر) ہو گیا۔ یہ حکم گویا منشور امت کی اسی نوع کی دفعہ پر ایک اضافہ ہے۔ آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سیرت میں قتل عمد اور شبہ عمد کی بھی متعدد صورتیں ملتی ہیں' ان میں جہاں تک سزا دینے کا تعلق ہے' ان کے لیے رک بہ قصاص۔

کسی مسلمان کو قتل کرنے کی اجازت صرف ایک ہی صورت میں ہے جب اس نے کسی دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا ہو' یا ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جو اسے واجب القتل بنا دے۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ قتل عمد کا شمار کبائر' یعنی سخت ترین گناہوں میں ہے' چنانچہ عموماً اسے شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ سمجھا جاتا ہے۔

پہلا قتل جس سے دنیا میں قتل کی ابتدا ہوئی اس کی خاص انداز میں مذمت کی گئی ہے' یعنی قابیل ہر اس قتل میں شریک ہے جو اس کے بعد ہوا۔ قتل کی سزا دنیا میں بھی ہے اور عقبیٰ میں بھی۔ قیامت کے دن سب سے پہلے بے گناہوں کے قتل کے مقدمات پیش ہوں گے۔ رہی اس کی سزا' تو اس کے بارے میں احادیث سے اسی خیال کی توثیق ہوتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات نے ظاہر کیا ہے کہ جس نے عمداً قتل کیا وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا' مثلاً "جو شخص کسی کو ناحق قتل کرتا ہے' اس کے لیے نجات کی کوئی سبیل ہی نہیں" اور "جو کسی مسلمان کے قتل کی حمایت میں ایک لفظ بھی کہتا ہے' "اسے رحمت خداوندی سے مایوس ہو جانا چاہیے۔" متعدد احادیث میں مسلمان کو قتل کرنا کفر کے مرادف قرار دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ "اگر دو مسلمان ایک دوسرے پر تلوار سے حملہ کریں اور ان میں ایک شخص دوسرے کو مار دے تو دونوں جہنم میں جائیں گے (اس کے سوا کہ جائز طریقے پر اپنی مدافعت کا معاملہ ہو)' قاتل تو اپنے فعل کی بنا پر جہنم میں جائے گا اور مقتول اس لیے کہ وہ دوسرے کو قتل کرنا چاہتا تھا" (دیکھیے البخاری' کتاب الدیات' باب ۲)۔ نیز یہ کہ "اگر زمین و آسمان کے رہنے والے سب مل کر کسی شخص کو قتل کر دیں تو سب جہنم میں جائیں گے"۔

مسلمان کو قتل کرنے والے کی سزا کے متعلق جو اختلاف ہے وہ قرآن مجید کی ایک ایسی آیت پر مرکوز ہے جو اس مسئلے کے متعلق نص صریح ہو سکتی ہے، بلکہ ہے۔ یہ آیت ایک حد تک مستقل اور قطعی ہے۔ سزا کے بارے میں یہ اختلاف اور قتل کا عام تصور بہرحال اس اختلاف کی بنا پر ہے جو خوارج، قدریہ اور معتزلہ نے پیدا کیا۔

قتل کے بارے میں حنفی علما کی مروجہ آرا کا بیان: فقہ میں قتل ایک ایسا فعل ہے جس سے ایک آدمی کی موت واقع ہو جائے (فعل کے فوراً بعد ہی موت کا واقع ہو جانا ضروری نہیں)۔ حسب ذیل پانچ فقہی صورتوں کے تحت اس کی تعین کی جا سکتی ہے: (ا) واجب: مثلاً قتل مرتد؛ (ب) مندوب، مثلاً جب غازی اپنے کسی قریبی رشتے دار کو اس جرم میں قتل کر دے کہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی کی تھی؛ (ج) مباح: جب امام کسی ایسے غیر مسلم جنگی قیدی کو قتل کر دے جسے قتل کرنے یا نہ کرنے کی وجوہ برابر ہوں۔ اسی طرح اپنی حفاظت کی خاطر بھی قتل کر دینا مباح ہے، یعنی یہ کہ کوئی شخص اس کی جان، اس کی ذات یا مال پر ناحق حملہ آور ہو اور آدمی اپنی یا اس شخص کی مدافعت کرے جو اس کی مدد کے لیے آیا ہو، بشرطیکہ اس حملے کا جواب کسی دوسری طرح نہ دیا جا سکے؛ (د) مکروہ، مثلاً غازی اپنے کسی غیر مسلم رشتے دار کو قتل کر ڈالے حالانکہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی نہیں کی تھی؛ (ہ) باقی تمام صورتیں ناجائز، یعنی حرام ہیں۔

ایسے افعال جو خود تو جائز ہوں، لیکن ان کے نتیجے میں ناجائز قتل کا ارتکاب ہو جائے تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(الف) عمد: یعنی ایک شخص بری نیت سے کسی کو نشانہ بنائے اور ایسا طریق کار کسی کی ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہو اور اس طرح آدمی مر جائے۔ ایسی صورت میں ایک رائے تو یہ ہے کہ عمد ثابت کرنے کے لیے ارتکاب قتل کے ارادے کا ثبوت بھی موجود ہو۔ ایسا ارادہ ہمیشہ ان حالات میں فرض کر لیا جاتا ہے جہاں کسی فعل کا نتیجہ موجب ہلاکت ہو، مثلاً ایسا ہتھیار جو قتل کرنے کے لیے مستعمل ہوتا ہو، ایک شخص نے کسی کے ہاتھ پر مارا اور اتفاق سے وہ گردن پر جا لگا اور آدمی مر گیا۔ صورت حالات نہ بدلنے میں یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایسا شخص، اگر صورت حال نہ بدلے (CETERIS PARIBUS) تو ایسا ہی مجرم ہے جیسا کہ کوئی شخص اس قسم کے آلے سے کسی کی گردن مار دے اور بری نیت سے اس کو قتل کر ڈالے۔ یہ قتل گناہ، یعنی ماثم ہے اور عموماً اس کی سزا قصاص ہی ہے۔

(ب) خطا، یعنی صورت (الف) کی طرح یہاں دوسرے کے خلاف کسی ناجائز فعل کے ارتکاب کی نیت نہ تھی، لیکن فعل کا بجائے خود پہلے سے ارادہ تھا۔ اس سلسلے میں دو قسم کے امتیاز پیدا کیے گئے ہیں: ایک یہ کہ مقتول کے قتل کی نیت تو نہ تھی، لیکن مارنے والے کے ارادے میں خطا (خطا فی القصد) ہوئی، دوسری صورت خطا فی الفعل کی ہے، یعنی عمل انجام کو غلط طرح پہنچا۔ اس قسم کا قتل گناہ تو نہیں، لیکن (قصاص کے بغیر) اس کی عاقلہ پر دیت ادا کرنا فرض ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں قاتل کو کم درجے کی دیت دینی پڑتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کوئی ورثہ پہنچنے والا ہو تو صورت (الف) کی طرح وہ اس سے بھی محروم ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔

(ج) شِبہ (یا شِبہ) عمد: یہ قتل عمد کے برابر ہے، یعنی یہ کہ ایک آدمی دوسرے کے خلاف بالارادہ کسی ایسے فعل کا مرتکب ہو جو ہمیشہ تو نہیں، لیکن کبھی کبھی مہلک بھی ہو سکتا ہو اور اس طرح موت واقع ہو جائے۔ اس حکم کے ذریعے وہ تمام صورتیں مستثنیٰ ہو گئیں جہاں تجربے سے یہ پتا چل گیا ہو کہ وہ ہرگز مہلک نہیں ہوتیں، مثلاً ہاتھ پر واسطی قلم مارنا۔ اگر کوئی شخص اس قسم کے کسی فعل سے مر جائے تو وہ ایک افسوس ناک حادثہ ہو گا، لیکن اس پر تعزیر قائم نہیں ہو سکتی۔ شبہ عمد کی صورت میں جو قتل ہو گا، وہ گناہ ہے اور قاتل کی عاقلہ پر (بغیر قصاص عائد ہوے) زیادہ بھاری دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کچھ ورثہ ملنے والا ہو تو اس سے بھی وہ صورت (ا) کی طرح محروم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔ عمد کی اس قسم کے تحت صرف وہی صورتیں آتی ہیں جہاں واقعی موت واقع ہو جائے۔ رہی جسمانی ضرر کی صورتیں، تو ان کی مختلف صورتوں کی تعیین بھی کر دی گئی ہے اور ان میں بھی یہ فعل عمد ہی کہلائے گا۔

(د) جاری مجری الخطا (یا مجری مجری الخطا یا القائم مقامَ الخطا)، یعنی خطا کے برابر: یہاں نہ تو خود فعل ہی عمداً ہوتا ہے اور نہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے شخص کے خلاف ناجائز اقدام کا ارادہ کیا گیا ہو،

نیز حالات وہی ہوتے ہیں جو دفعہ (ب) اور (ج) میں گزرے، مثلاً کوئی شخص سوتے میں کسی دوسرے شخص پر جا گرا، یا چھت پر سے اس پر گر پڑا اور وہ دوسرا شخص مر گیا۔ یہاں قانونی نتیجہ وہی ہے جو دفعہ (ب) میں گزرا۔

(ہ) قتل بسبب (قتل بالواسطہ): مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف مارنے کے لیے کوئی فعل کرتا ہے جو اس کی موت کا سبب بن جاتا ہے، مثلاً اس نے کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا۔ بعض اوقات اس صورت میں یہ قضیہ بھی دفعہ د کے تحت آ جاتا ہے۔ یہاں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل، جس سے بالواسطہ موت واقع ہوئی ہے، واقعی بالارادہ تھا یا بلا ارادہ، مقصود تھا یا غیر مقصود، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص نہایت چالاکی کے ساتھ تدبیر کرے، مثلاً آدمی کو مار ڈالنے کی نیت سے اس پر وحشی جانور چھوڑ دے اور وہ اسے مار ڈالے، تب بھی صورت حال میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس قسم کی ہر صورت میں قانونی نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ملزم کی عاقلہ پر کم درجے کی دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے۔ فقہ کی مبسوط کتابوں میں بالعموم اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے کہ کس فعل کو موت کا براہ راست سبب قرار دیا جائے، اور کس قتل بسبب سمجھا جائے اور کونسی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ نہ تو موت کا سبب سمجھی جائیں اور نہ ان کا مرتکب قانونی شکنجے میں آئے۔

حنفی مذہب کے بیان میں ہم جو کچھ اوپر کہہ چکے ہیں ان میں حسب ذیل امور کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے (یعنی مختلف مذاہب کا اختلاف سامنے رکھ کر صرف اہم نکات کا بیان):

(ا) خود حنفی مذہب کے اندر اس بارے میں جو اختلاف رائے ہے کہ قتل عمد میں ارادے کا تعلق کس حد تک ہے، وہ اوپر بیان ہو چکا۔ یہ اختلاف حنفیوں کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی موجود ہے، مثلاً شافعیوں میں اب یہ رائے غالب ہو گئی ہے کہ قتل میں ارادے کی تعیین ضروری نہیں۔ رہا استشہاد دوسری رائے سے جو اس کے خلاف ہے، تو وہاں بعض اوقات تاویل یہ کی جاتی ہے کہ ارادہ پہلے ہی سے متصور ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمد دونوں امام مالکؒ، امام الشافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ جب کوئی فعل مہلک ہو تو وہ بالقصد سمجھا جائے گا۔ برخلاف ان کے امام ابو حنیفہؒ "بالقصد" ثابت کرنے کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ ہتھیار استعمال کیا گیا ہو یا ایسی کوئی چیز جو ہتھیار کی طرح اعضا کاٹنے کے لیے استعمال ہو سکے (ان اشیا میں انھوں نے آگ کو بھی شامل کیا ہے)، لہٰذا اول الذکر کے نزدیک قتل عمد یہ بھی ہو گا کہ مثلاً بڑا پتھر استعمال کیا گیا ہو، خواہ اس کے کنارے تیز نہ ہوں، یا ایسا موٹا ڈنڈا ہو جو معمولی حالت میں مہلک ہو سکتا ہے، کسی کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو جس کے متعلق یہ تصور لابدی ہے کہ پانی کی گہرائی ڈبونے کے لیے کافی تھی۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سب صورتیں شبہ عمد کی ہیں۔ اگر قصاص عائد نہ ہوتا ہو تو مالکیوں اور حنفیوں کے نزدیک عمد کی صورت میں صرف دیت واجب ہوتی ہے کفارہ لازم نہیں، لیکن امام الشافعیؒ کفارے کا بھی مطالبہ کرتے ہیں۔ بشرطیکہ قصاص عائد نہ ہو۔ یہ دونوں رائیں امامؒ احمد بن حنبل کی سند سے مروی ہیں۔

(ب) خطا کے بارے میں: عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ خطا گناہ نہیں تو اس کی تعبیر زیادہ بہتر طریقے پر یوں کی گئی ہے کہ نہ تو اس کی اجازت ہے اور نہ اس سے منع کیا گیا ہے، بلکہ اس قسم کا قتل فعل الفاعل ہے (یعنی خالی الذہن کا فعل) اور اس لیے اس قسم کے فعل کو ایسے ہی حکم کے تحت لانا چاہیے جو "مخبوط العقل شخص" یا جانور کے افعال پر عائد ہوتا ہو، البتہ حنفی مذہب میں دفعہ د اور ہ جو شق پنجم کے تحت بیان ہوئیں، یعنی قائم مقام خطا اور قتل بسبب اور خطا میں کوئی امتیاز نہیں۔ یہی رائے قدیم ترین حنفیوں کی بھی تھی (ZDMG، ۵۸: ۳۳۸)، نیز یہ کہ قتل بسبب کو بھی قانونی حیثیت سے خطا ہی کا درجہ دیا گیا ہے۔ اس طرح ہمیں قتل کی تین صورتیں ملتی ہیں، عمد، شبہ عمد اور خطا۔ ان میں سے شبہ عمد گویا عمد اور خطا کا مرکب ہے۔

(ج) شبہ عمد کے بارے میں: اس قسم کو عمد خطا، خطا عمد یا خطا شبہ عمد بھی کہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں عمد کو عمد محض اور خطا کو خطا محض بھی کہا جاتا ہے (یعنی خالص عمد اور خالص خطا)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص ایسی صورت میں بھی عائد ہوتا ہے جیسے، مثلاً کسی شخص نے ایسے آلے سے جو عادۃً قتل کے لیے مستعمل نہیں ہوتا، بار بار اس طرح ضرب پہنچائی کہ مضروب مر گیا۔ اس صورت میں یہ فعل عمداً سمجھا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے دو رائیں مروی ہیں۔ وہ بھی اسی کے حق میں ہیں، لیکن جو فیصلہ بعد

میں غالب آیا وہ سراسر اس نظریے کے خلاف ہے۔ امام مالکؒ شبہ عمد میں بھی عمومیت کے ساتھ قصاص کے قائل ہیں۔

(د) قتل بسبب: امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل ایسی صورت میں بھی کفارہ واجب سمجھتے ہیں جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس آلے سے جان تلف ہوئی ہے اس کا استعمال ناجائز تھا۔

(ہ) جنین کے قتل کے بارے میں جو رقوم عائد ہوتی ہیں ان کی تعیین میں مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔

(و) شہادۃ الزور (جھوٹی گواہی) کی بنا پر اتلاف جان: اگر جھوٹی گواہی قصداً دی جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ کی مشہور رائے کے مطابق، گواہوں پر قصاص عائد کیا جا سکتا ہے۔

ساحروں کے متعلق خاص قواعد ہیں اور ان کے بارے میں متعدد احادیث بھی ہیں۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سب سحر کو واقعی ایک قوت تسلیم کرتے ہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ بہرحال یہ امر متفق علیہ ہے کہ اس "علم" کا حصول ممنوع ہے، بلکہ تقریباً" ایک قاعدہ کلیہ کے تحت اسے کفر سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبل فرماتے ہیں کہ ساحر کو محض سحر سیکھنے، سکھانے اور اس سے کام لینے کی بنا پر تلوار سے قتل کر دیا جائے، لیکن امام شافعیؒ نے اس سزا کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ سحر کے ذریعے کسی شخص کو واقعی مار ڈالا گیا ہو، یعنی وہ اسے قصاص عائد کرنے کی ایک وجہ قرار دیتے ہیں، جس پر عمل صرف اس وقت جائز ہو گا جب مجرم (اپنے جرم کا) اقرار کر لے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اس سزا کو حد ہی قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف اور زیادہ نرم قسم کی رائیں مروی ہیں۔ اس خاص مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ (ا) ساحر کے دائرۂ اسلام میں آ جانے پر سزا معاف ہو جائے گی یا نہیں؟ (ب) آیا عورت کو بھی اتنی ہی سزا دی جائے جتنی مرد کو؟ (ج) اہل کتاب کے ساحروں سے کیا سلوک کیا جائے؟ (د) کہانت کو کس حد تک سحر کے تحت لیا جائے؟ [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ سحر]۔

(۳) رجم (پتھر مار کر مار ڈالنا) اور بعض صورتوں میں تلوار کے ذریعے قتل کرنا بھی اخلاقی جرائم کی بعض صورتوں میں بطور حد کے وارد ہوا ہے۔ (اس موضوع پر رکّ بہ زنا)۔

(۴) رہزنی (قطع الطریق) پر بھی بعض صورتوں میں موت کی سزا دی جاتی ہے۔ اس حکم کا مآخذ خود قرآن مجید ہے۔ [المائدۃ] ۵: ۳۳ ببعد، اس آیہ کا نزول ۶ھ یا ۷ھ میں فتح خیبر سے پہلے ہوا۔ (نیز دیکھیے آآآ، بذیل مادہ)۔

(۵) مرتد، یعنی اس شخص کے لیے جو اسلام لانے کے بعد دوبارہ کفر کی طرف لوٹ جائے، موت کی سزا ہے، بشرطیکہ اس کا ارتداد ثابت ہو چکا ہو۔

شریعت میں مرتد کی جو سزا ہے وہ بعض اوقات حد کہلاتی ہے اور بعض اوقات نہیں۔ دوسری صورت میں عام کافر کی طرح اسے بھی قتل کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر حال میں ہر مرتد کو یہ سزا دی جائے۔ صرف ایسا آدمی ہی مرتد قرار دیا جا سکتا ہے جو بالغ ہو، صاحب ہوش و حواس اور اس پر زبردستی بھی نہ کی گئی ہو۔ رہا وہ شخص جو نشے کی حالت میں مرتد ہو جائے یا ایسا نابالغ جو قریب قریب حد بلوغ کو پہنچ چکا ہو اور تمیز کی قوت اس میں آ چکی ہو، یعنی مراہق اور ممیز ہو، تو اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اسی طرح دین میں دوبارہ واپس لانے کی کوشش اور غور کرنے کے لیے تین دن کی مقررہ میعاد دینے کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ اگر مرتد توبہ نہ کرے تو تلوار سے اس کا سر تن سے جدا کر دیا جائے، اسے تکلیف پہنچانے اور مار ڈالنے کے دوسرے پر اذیت طریقے استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

مرتد ہی کی طرح زندیق کی بھی سزا ہے۔ زندیق وہ ہے جو دعویٰ تو مسلمان ہونے کا کرتا ہو، لیکن دراصل وہ یا تو کافر ہو یا بے دین۔

شریعت میں بغاۃ سے مراد وہ مسلمان ہیں جو امام کے اقتدار سے منکر ہو کر اپنا ایک فرقہ الگ بنا لیں اور ان کی قوت بھی اتنی ہو کہ وہ مقابلہ کر سکیں، نیز اپنے موقف کی صحت کا اعتقاد بھی رکھتے ہوں اگرچہ ان کا عقیدہ غلط کیوں نہ ہو (ان لوگوں کو ایک طرف تو مثال کے طور پر قطاع الطریق سے الگ اور ممتاز سمجھنا چاہیے اور دوسری طرف کفار سے، انفرادی بغاۃ جو قانون شکنی کے مجرم ہوں انھیں بھی ویسی ہی سزا دی جائے گی)۔ اگر یہ لوگ راسخ العقیدہ جماعت پر حملہ نہ کریں تو ان پر حملہ کرنے کی ضرورت نہیں، ورنہ امام (یعنی امیرالمومنین) کا یہ فرض ہے کہ وہ ان کی سرکوبی کرے اور

باقی مسلمانوں پر یہ فرض کفایہ ہے [رکّ بہ فرض]۔ اس سزا کو بھی بعض اوقات حد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عام طور پر قاعدہ یہ ہے کہ صرف وہ لوگ قتل کیے جائیں جنھوں نے واقعی جنگ میں حصہ لیا ہو، جو بھاگ جائیں یا زخمی ہوں، یا ہتھیار ڈال دیں یا گرفتار ہو جائیں، نیز عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کا یہ حق ہے کہ اگر کسی ایسے اسیر جنگ کے بارے میں اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ آزاد ہو کر دوبارہ بغاۃ سے مل جائے گا اور خروج کرے گا تو اسے وہ قتل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک وہ غلام بھی قتل کیا جا سکتا ہے جو اپنے آقا کے ساتھ جنگ میں شریک رہا ہو۔ دوسری صورت جہاد کی ہے۔

مآخذ: (۱) دیکھیے کتب حدیث بمدد معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ قتل؛ کتب فقہ، بذیل متعلقہ ابواب۔

○

قدر: رکّ بہ قضا و قدر۔

○

قدریہ: ایک توصیفی نام یا لقب، جو عموماً معتزلہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہ اصطلاح معتزلہ سے پہلے اس دور کی طرف رہنمائی کرتی ہے جب مسلمانوں کے دل میں چند مسائل الٰہیات کے بارے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوئے تھے۔ اس دور میں وہ لوگ بھی تھے جن کا دل جبر کے اس تشددانہ نظریے کو صحیح ماننے سے گھبراتا تھا جو ابتدائی زمانے ہی میں رائج ہو گیا تھا۔ متاخر معتزلہ کو اس نام سے چڑ تھی اور وہ اس کا استعمال ان لوگوں کے لیے زیادہ موزوں سمجھتے تھے جو کہتے تھے کہ اللہ ہر اچھی اور بری چیز کو قدر مقدر کرتا ہے، نہ کہ معتزلہ کے لیے۔ معتزلہ کا خیال صرف یہ تھا کہ انسان کو اپنے افعال پر ایک خاص حد تک قدرت حاصل ہے۔ بایں ہمہ راس العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک معتزلہ کا یہ کہنا اس لیے تھا کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اس حدیث سے بچنا چاہتے تھے کہ "قدریہ اس امت کے مجوس (زرتشتی، ثنویہ) ہیں" جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے انسان کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا اور اس طرح اسے تخلیق میں اللہ تعالٰی کا شریک ٹھہرایا، لیکن یہ حدیث یقیناً اس زمانے سے متاخر ہے جب قدریہ کا آغاز ہوا اور ممکن ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل تھے کہ انھیں اپنے افعال پر کچھ قدرت (قدر) حاصل ہے انھیں نے پہلے یہ نام اختراع کیا ہو اور وہ اسے اپنے لیے استعمال کرنے لگے ہوں۔ ایک اور حدیث، جو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے منسوب کی جاتی ہے، یوں ہے: "وہ قدر میں اللہ تعالٰی کے مخالف ہیں"، یعنی اللہ تعالٰی کی قدر کے مقابلے میں وہ ایک دوسری قدر کے قائل ہیں۔ معتزلہ نے اس اصول کے سلسلے میں اپنے لیے جس نام کو ترجیح دی وہ "اصحاب العدل" ہے: عدل الٰہیہ کا تقاضا ہے کہ اگر انسان کے لیے سزا اور جزا کا مستوجب ہونا ضروری ہے تو اس کا اپنے افعال میں آزاد ہونا ضروری ہے۔

مآخذ: رکّ بہ قدر، نیز: (۱) الایجی: مواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۶۳۰؛ (۲) الشہرستانی: الملل، ۱: ۵۴، بر حواشی الملل از ابن حزم۔

○

القدس: یروشلم کا عام عربی نام، جسے قدیم مصنفین عام طور پر بیت المقدس (بعض کے نزدیک المقدس دراصل اس سے مراد ہیکل (سلیمانی) ہے۔ (ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۲۶۳ س ۲)، لیکن بعد میں اس لفظ کا اطلاق تمام شہر پر ہونے لگا۔ یہ مصنفین ایلیا کا لفظ بھی، جو AELIA سے لیا گیا ہے (دیکھیے نیچے)، بکثرت استعمال کرتے ہیں۔

بیت المقدس دنیا کا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کے ہاں یکساں طور پر متبرک ہے۔ قدیم ترین تاریخی شہادت سے پتا چلتا ہے کہ یہاں مصریوں کی عملداری تھی۔ ایک عرصے کے بعد حضرت یعقوبؑ نے مسجد بیت المقدس کی بنیاد ڈالی اور اس کی وجہ سے بیت المقدس کی آبادی وجود میں آئی۔ ایک ہزار برس قبل از مسیح میں حضرت داؤدؑ نے بیت المقدس کو فتح کر لیا اور ان کے جانشین حضرت سلیمانؑ کے حکم سے مسجد اور شہر کی تعمیر کی تجدید کی گئی (حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، مطبوعہ لاہور ۲: ۱۰۶، ۱۰۷)۔ چھٹی صدی قبل از مسیح کے اوائل میں بابل کے حکمران بخت نصر نے یروشلم کو فتح کر کے ہیکل سلیمانی جو جلا دیا اور یروشلم کو پیوست زمین کر دیا۔ اس کے علاوہ بخت نصر نے یہودیوں کے تمام صحیفے نذر آتش کر دیے اور ایک لاکھ یہودیوں کو قید کر کے بابل لے گیا۔ اس کے بعد فلسطین ایرانیوں اور یونانیوں کے زیر اقتدار رہا۔ ہیرود اعظم کے زمانے میں ہیکل سلیمانی کی دوبارہ تعمیر ہوگئی اور بیت

المقدس میں چہل پہل نظر آنے لگی۔ حضرت مسیحؑ کی دعوت و تبلیغ کا مرکز بیت المقدس اور اس کا قرب و جوار تھا (مزید تفصیل کے لیے رکّ بہ آآآ' بذیل مادہ).

۲۔ اسلامی دور: عہد رسالت میں بیت المقدس کی عظمت اور تقدیس قائم رہی' بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سولہ ماہ تک بیت المقدس کی سمت منہ کر کے نماز ادا کرتے رہے۔ ہجرت مدینہ کے کچھ عرصہ بعد وہ مسجد الحرام کی طرف نماز پڑھنے لگے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سفر معراج کا تعلق بھی بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ سے ہے (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱): یعنی پاک ہے وہ خدا جو لے گیا راتوں رات اپنے بندے کو.

اسلامی افواج آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد جزیرۃ العرب کی حدود کو عبور کر کے وادی فرات کی طرف فلسطین میں بھی داخل ہوئیں۔ اجنا دین [رکّ باں]' نیز ماخذ میں المسعودی: مروج الذہب ۵: ۲۲۵ کا اضافہ کریں کے مقام پر ۱۳ھ/ جولائی ۶۳۴ء میں قیصر کی افواج کو شکست ہوئی' جس کے بعد بوزنطی سپہ سالار ARETION کو یروشلم میں پناہ لینا پڑی۔ فلسطین میں بوزنطی حکومت ڈگمگانے لگی اور اگست ۶۳۶ء میں یرموک کے مقام پر اس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ پھر یہاں کے قلعہ بند شہر ایک ایک کر کے عرب فاتحین کے مطیع ہو گئے۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے بیت المقدس کا محاصرہ کر لیا۔ اس دوران میں ابو عبیدہؓ بھی پہنچ گئے۔ عیسائیوں نے چند روز تک مدافعت کی' لیکن آخر میں صلح کے لیے تیار ہو گئے اور شرط یہ پیش کی کہ امیر المؤمنین حضرت عمر فاروقؓ خود آ کر صلح کا معاہدہ لکھیں۔ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کی اس شرط کو منظور فرما لیا اور حضرت علیؓ کو مدینے میں اپنا قائم مقام بنا کر رجب ۱۶ھ میں بیت المقدس روانہ ہوے۔ جابیہ میں مسلمان افسروں نے ان کا استقبال کیا۔ بیت المقدس کے عیسائی بھی جابیہ آ گئے تھے' چنانچہ یہیں معاہدہ لکھا گیا۔ یہ شرائط' جو متعدد روایات میں محفوظ رہیں (مثلاً الطبری' ۱: ۲۴۰۴ ببعد؛ البلاذری' ص ۱۳۹؛ الیعقوبی' طبع HOUTSMA' ۲: ۱۶۷؛ DE GOEJE: کتاب مذکور' ص ۱۲۲ ببعد)' بالکل نرم تھیں' عیسائی باشندوں کے جان و مال' گرجاؤں اور حضرت مسیح مصلوب کی مورتیوں کی حفاظت کی ضمانت دی گئی اور یہودیوں کو عیسائیوں کے درمیان رہنے سے منع کر دیا گیا۔ گرجاؤں کے متعلق طے ہوا کہ ان سے اقامت گاہوں کا کام نہیں لیا جائے گا' نہ انھیں توڑا جائے گا اور نہ ان کی عمارتوں کے حجم میں کوئی کمی کی جائے گی۔ عیسائیوں کی مذہبی آزادی بحال رکھی گئی۔ اس کے عوض میں وہ جزیہ ادا کرنے اور اس بات کے پابند کیے گئے کہ بوزنطی افواج اور حملہ آوروں کو روکنے میں مدد دیں گے۔

حضرت عمرؓ نے بیت المقدس سے روانگی کے وقت صخرہ اور براق باندھنے کی جگہ کے قریب' جہاں انھوں نے اپنے ہمراہیوں سمیت نماز ادا کی تھی' ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا۔ یہی مسجد بعد میں مسجد الاقصیٰ کہلائی۔ اس دور میں بیت المقدس امن و امان اور علم و فن کا گہوارہ بن گیا اور بہت سے صحابہ نے تبلیغ اسلام اور اشاعت دین کی خاطر بیت المقدس میں مستقل اقامت اختیار کر لی.

اموی خلافت میں بیت المقدس کو خاص اہمیت حاصل ہوئی' جو مسلمان کسی وجہ سے حرمین نہیں جا سکتے تھے' وہ قبلۂ اول کی زیارت کو باعث ثواب جانتے تھے۔ عبدالملک کے عہد میں اس شہر کو عظمت و وقار میں مزید اضافہ ہوا۔ اس نے قبۃ الصخرہ کی تعمیر مکمل کی۔ مسجد اقصیٰ کی تعمیر کی تکمیل اور تزئین اس کے جانشین ولید نے کی اور اس کی خدمت کے لیے بہت سے خدام مقرر کیے.

اموی خلافت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا کی زمام اقتدار عباسیوں کے ہاتھ آئی۔ ان کے عہد خلافت میں بیت المقدس کی تقدیس و تعظیم برقرار رہی۔ منصور عباسی یہاں دو دفعہ آیا۔ اس نے مسجد اقصیٰ کی دوبارہ مرمت کرائی۔ مرمت کا کام المہدی کے زمانے تک جاری رہا اور مسجد کے رقبے میں توسیع ہوئی۔ ہارون الرشید کے زمانے میں عیسائی زائرین بکثرت آنے لگے۔ اس کے عہد میں عیسائیوں اور یہودیوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی۔ مامون الرشید اور المعتصم کے زمانے میں قبۃ الصخرہ کی تجدید ہوئی.

خلافت عباسیہ کے تدریج زوال کے ساتھ ہی فلسطین بھی سیاسی مصائب میں گرفتار ہو گیا اور یہ علاقہ ایک مرتبہ پھر مصر اور مغربی ایشیا کی حکومتوں کے مابین وجہ مخاصمت بن گیا۔ ۲۶۵ھ/۸۷۸ء میں یہ طولونی حکومت کے قبضے میں چلا گیا اور ۲۹۲ھ/۹۰۵ء میں فاطمیون کے قبضے میں.

سلجوقیوں نے کچھ عرصے کے لیے فلسطین میں فاطمی حکومت کا خاتمہ کر دیا اور ان کا رہنما طغرل بیگ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں بغداد میں

سلطان تسلیم کر لیا گیا (بعد کے حالات کے متعلق دیکھیے آآآ بذیل مادہ).

اس زمانے میں بیت المقدس مسلمانوں کا علمی اور روحانی مرکز بنا ہوا تھا۔ اسلامی دنیا کے گوشے گوشے سے علما، فضلا اور صلحا یہاں آکر عبادت و ریاضت اور تصنیف و تالیف میں مشغول رہا کرتے تھے تاآنکہ صلیبی جنگ بازوں کی یلغار سے شام اور فلسطین کی گل ریز وادیاں خاک و خون میں نہانے لگیں۔ امام غزالیؒ نے سلوک کی منزلیں حرم شریف کے باب الرحمۃ کے پاس طے کی تھیں اور احیاء علوم الدین کی تصنیف کا آغاز بھی بیت المقدس کی سکون پرور فضاؤں میں کیا تھا۔

سلجوقیوں نے جب فلسطین پر قبضہ کر لیا تو زائرین کے لیے یہاں آنا مشکل ہو گیا۔ پطرس راہب نے فرانس اور جرمنی کا دورہ کیا اور مسلمانوں کے تسلط سے ارض مقدس کو واگذار کرانے کے لیے یورپ کے عیسائیوں کو برانگیختہ کیا اور مسلمانوں کے فرضی مظالم بڑھ چڑھ کر بیان کیے گئے۔ ۱۵ اگست ۱۰۹۶ء کو یورپ کی متحدہ افواج ساحل ایشیا پر اتریں اور قونیہ، انطاکیہ اور معرۃ النعمان کے راستے فلسطین کی طرف بڑھنے لگے۔ ۲۳ شعبان ۴۹۲ھ کو عیسائی بیت المقدس کے شہر میں داخل ہو گئے۔ انھوں نے بچوں، بوڑھوں اور جوانوں کو بلا امتیاز قتل کیا۔ شہر کے گلی کوچوں کے علاوہ مضافات میں لاشوں کے انبار لگ گئے۔ شہدا کی تعداد ستر ہزار بیان کی جاتی ہے۔

مسلمانوں کا یہ قتل عام اس ضبط و تحمل کے بالکل برعکس تھا جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شہر پر قابض ہوتے وقت دکھایا تھا۔ صلیبی جنگ باز قبۃ الصخرہ کے قیمتی خزائن بھی اٹھا کر لے گئے۔ اب یروشلم مملکت یروشلم کا صدر مقام بن گیا، جس کا پہلا فرمانروا گاڈفرے ڈی بولون تھا، لیکن وہ تھوڑے ہی عرصے بعد مر گیا (۱۸ جولائی ۱۱۰۰ء) اور اس کا بھائی بالڈون اول اس کا جانشین ہوا۔ بطریق کا عہدہ، جو اب تک یونانیوں کے پاس تھا، اب رومیوں کے پاس چلا گیا۔

صلیبی جنگ باز صرف عالم نصرانیت کے مقدس مقامات پھر سے حاصل کر لینے پر قانع نہ تھے ، انھوں نے مساجد پر قبضہ کر کے انھیں گرجا بنا دیا۔ قبۃ الصخرہ، جسے وہ اس کی تاریخ کے متعلق ناقص معلومات رکھنے کی وجہ سے DOMINI Templum کہتے تھے، تقریباً ویسے کا ویسا رہا، پھر بھی گنبد کی چوٹی پر ایک سونے کی صلیب لگا دی گئی اور "صخرہ"، جو ابھی تک بیچ میں سے کھلا ہوا تھا، سنگ مرمر کی سلوں سے ڈھانپ دیا گیا اور اس کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کی گئی۔ مسجد اقصیٰ میں بہت سا رد و بدل کیا گیا اور اب اس کا نام معبد سلیمان (TEMPLUM SALOMONIS یا SALOMONIS PALATIUM) رکھا گیا۔ یہ تغیر و تبدل اس لیے کیا گیا کہ یہ عمارت پہلے تو لاطینی بادشاہوں کا محل تھی، لیکن پھر "فرسان الہیکل" (TEMPLARS) کی نئی قائم شدہ جماعت کے سپرد کر دی گئی۔ انھوں نے مسجد میں رہنے کے کئی کمرے بنا لیے اور متعدد دیگر عمارتوں کا اضافہ کیا، جو بطور جائے ضرور اور اناج کی کوٹھیوں کے استعمال کی جاتی تھیں (الادریسی، در ZDPV، ۸: ۱۲۵؛ ابن الاثیر: ۸: ۳۶۴ بعد).

صلیبیوں کی القدس کی نئی سلطنت میں جلد ہی ابتری پھیل گئی، جس میں ذاتی مفاد اور خود غرضیوں کا کھلم کھلا اظہار ہونے لگا اور بعض اوقات عیسائی اپنے عیسائی بھائیوں سے لڑے اور انھوں نے اپنے مسلمان مخالفوں سے بلا تکلف اتحاد قائم کر لیے، لہٰذا جب فریق مخالف کی جانب عماد الدین زنگی اور اس کے بیٹے نورالدین جیسی طاقتور ہستیاں ظہور میں آئیں اور سب سے بڑھ کر جب صلاح الدین ایوبی، جو اعلیٰ پائے کی انتظامی صفات سے متصف تھا، ۱۱۶۹ء میں مصر کا حکمران بن گیا اور اس نے نورالدین کی وفات پر شام کا علاقہ فتح کرنا شروع کر دیا تو فلسطین میں عیسائیوں کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ جنگ حطین کے بعد، جو عیسائیوں کے لیے مہلک ثابت ہوئی تھی، صلاح الدین نے القدس کی طرف پیش قدمی کی۔ جب وہ اپنی افواج لے کر شہر کے سامنے آیا تو اہل شہر نے، جنھوں نے نابلس Balian کو اپنا سپہ سالار بنا رکھا تھا، صلح کی وہ اچھی شرائط مسترد کر دیں جو انھیں پیش کی گئی تھیں اور آخری دم تک لڑنے کی ٹھان لی مگر بالآخر وہ صلح پر رضامند ہو گئے (۱۱۸۷ء) اور شہریوں کو جزیے کی رقم ادا کر کے شہر سے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ صلاح الدین کا رویہ اس قدر رحمدلانہ تھا کہ نہ صرف تاوان کی رقم میں کمی کر دی گئی، بلکہ ایسے بہت سے لوگوں کو جو مطلوبہ رقم ادا نہیں کر سکتے تھے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ مزید براں اس نے اپنے مسلح سپاہیوں کو حکم دیا کہ وہ ان وطن سے نکلنے والے گروہوں کے ساتھ حفاظت کے لیے جائیں، حالانکہ اسی دوران میں ملک کے بعض حصوں میں عیسائی

اپنے ہم مذہبوں کو اپنے علاقوں سے گزرنے سے روک رہے تھے (دیکھیے ابن الاثیر، ۱۱: ۳۶۱ تا ۳۶۲)۔ متعدد مآخذ سے یہ بالکل واضح ہے کہ مسلمانوں کے القدس پر قبضہ ہوجانے کے بعد بھی عیسائیوں کی معتدبہ جماعت وہاں اور بالعموم فلسطین میں موجود رہی (دیکھیے ROTERMUD، در Z D P V، ۳۵: ۲۴ ببعد)، لیکن القدس کا نصرانی کردار غائب ہو گیا اور صلاح الدّین نے نصرانی حکومت کے زمانے کے نشانات ختم کر دیے۔ قبۃ الصخرہ کی سنہری صلیب کو اتار دیا گیا، جس پر مسلمانوں کی طرف سے نعرہ تحسین اور عیسائی گروہ سے صدائے ماتم بلند ہوئی اور اس کی جگہ ہلال نے لے لی۔ صخرہ کے گرد کی دیوار مع قربان گاہ کے ہٹا دی گئی۔ صلاح الدّین نے، جیسا کہ ایک کتبے سے ظاہر ہوتا ہے، گنبد پر دوبارہ سنہری رنگ پھروایا لیکن اس کے سوا عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا گیا۔ مسجد اقصیٰ کی دوبارہ تعمیر پر بہت محنت کرنا پڑی کیونکہ اسے نہ صرف عیسائیوں کی عبادت کے تمام نشانات سے پاک کرنا پڑا، بلکہ انھوں نے جو عمارتی تبدیلیاں کی تھیں ان سب کو بھی دور کیا گیا۔

صلاح الدّین کی وفات (۵۹۸ھ/۱۱۹۳ء) پر اس کے بھائی نے حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک کو اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا، جن میں سے المعظم کے حصے میں دمشق اور فلسطین آیا۔ اس نے مسجد اقصیٰ کے لیے ایک نیا لکڑی کا برج بنا دیا اور قبۃ الصخرہ کی جنوبی جانب کے محرابی دالان کو دوبارہ تعمیر کیا۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد مصر میں مملوک سلاطین ایّوبیوں کے جانشین بنے، جن میں سے قوطوز الملک المظفر سیف الدّین نے ۱۲۶۰ء میں عین جالوت کی جنگ میں مغول کی آگے بڑھتی ہوئی افواج کو شکست دے کر بہت نام پایا۔ اس کے بعد شام اور فلسطین مل کر ایک صوبہ بن گئے (نیز دیکھیے قبہ، بذیل مادہ در آآ)

انیسویں صدی میں فلسطین پر جو جمود طاری تھا وہ نپولین کے حملے سے ٹوٹا۔ نپولین نے ترکوں سے یزرئیل کے قدیم میدان جنگ پر لڑائی لڑی، لیکن اس نے القدس پر قبضہ کرنے کا منصوبہ ترک کر دیا۔ اس کے بعد مصر کے محمد علی پاشا نے ملک پر قبضہ کیا اور ۱۸۳۱ء میں القدس نے اس کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ یورپی طاقتوں نے اس کے متبنّٰی ابراہیم پاشا کی مزید پیش قدمی روک دی۔ جب ملک میں مصر کی حکومت کے خلاف بے چینی بڑھتی گئی تو فرانسیسیوں نے محمد علی کی حمایت سے ہاتھ اٹھا لیا اور سلطان عبدالمجید انگلستان اور آسٹریا کی مدد سے ۱۸۴۰ء میں ایک بار پھر فلسطین اور القدس پر قابض ہو گیا۔ پھر یہ ملک ترکوں کے قبضے میں پہلی جنگ عظیم تک رہا۔

سلطان عبدالحمید کے زمانے میں یہودیوں نے سلطان کو پیش کش کی کہ اگر یہودیوں کو فلسطین میں اراضی خریدنے کی اجازت دے دی جائے تو وہ ترکیہ کے تمام قرضے ادا کر دیں گے، لیکن سلطان نے یہ پیشکش ٹھکرا دی۔ اس کے باوجود یہودی چوری چھپے فلسطین میں داخل ہوتے رہے اور عربوں سے سستے داموں اراضی خرید کر اپنی بستیاں بساتے رہے۔ اس اثنا میں روسی کلیسا اور روسی حکومت نے فلسطین میں خاصا اثر و رسوخ پیدا کر لیا۔ پہلی جنگ میں عربوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا، چنانچہ انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور اسے عظیم الشّان فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرنس میں فلسطین پر برطانوی سیادت قائم کر دی گئی۔ پہلا برطانوی کمشنر سر ہربرٹ سیموئل (۱۹۲۰ء تا ۱۹۲۵ء) ایک یہودی تھا، جس نے یہودی مہاجرین پر فلسطین کے دروازے کھول دیے اور امریکہ کی صیہونی تنظیموں نے یہودیوں کے ناجائز داخلے اور فلسطین میں اراضی کی خرید کے لیے کروڑوں پونڈ دیے۔ یہودیوں کی روز افزوں تعداد سے عرب ممالک میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور عربوں اور یہودیوں میں خون ریز فسادات شروع ہوگئے۔ ان آئے دن کے خون خرابوں سے تنگ آ کر حکومت برطانیہ نے فلسطین کو یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا، چنانچہ ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو انگریزوں نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ یہودیوں نے، جو اچھی طرح مسلح ہو چکے تھے، عرب علاقوں پر حملے شروع کر دیے۔ نہتے باشندوں کا قتل عام ہوا اور عرب خوف و دہشت کے مارے اپنے دیہات اور شہر چھوڑنے لگے، چنانچہ طبریہ، حیفا اور یافا کے شہر عرب آبادی سے خالی ہو گئے۔ عرب افواج کی مداخلت ناکام رہی، لیکن اردن نے فلسطین کا مغربی کنارہ اور بیت المقدس کا قدیم شہر بچا لیا۔ یہودیوں نے اسرائیلی سلطنت کے قیام کا اعلان کر دیا، جسے روس اور امریکہ نے فی الفور تسلیم کر لیا۔ عرب باشندے فلسطین سے باہر دھکیل دیے گئے، چنانچہ اب بھی تقریباً پانچ لاکھ فلسطینی عرب شام اور لبنان کے مختلف امدادی کیمپوں میں بے خانماں زندگی گزار رہے ہیں۔ ۷ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے قدیم بیت المقدس اور اردن کے مغربی

کنارے پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ مقبوضہ فلسطین کو آزاد نہ کرا سکی۔ اب مقبوضہ علاقوں کی بازیابی کے لیے سفارتی کوششیں جاری ہیں، لیکن اسرائیل کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے کوئی مثبت نتیجہ برآمد نہیں ہو سکا۔

بیت المقدس اسرائیلی مملکت کا دارالحکومت ہے اور اس کی آبادی کافی بڑھ گئی۔ مشرقی یورپ اور روس سے یہودیوں کی آمد لگا تار جاری ہے، جس کی وجہ سے نئے محلے اور نئی آبادیاں قائم ہو رہی ہیں۔ شہر کو خوبصورت اور کشادہ بنانے کے بہانے عربوں کے محلے اور اسلامی آثار و مقامات مسمار کیے جا رہے ہیں۔ بیت المقدس یہودیوں کا دینی اور تعلیمی مرکز بھی ہے۔ یہاں عبرانی یونیورسٹی ۱۹۲۵ء سے قائم ہے، جس میں سولہ ہزار طلبہ زیر تعلیم ہیں۔ وئزمن WEIZMANN انسٹی ٹیوٹ آف سائنس میں گیارہ سو سائنس دان اور ریسرچ سکالر طبیعیات، کیمیا، حیاتیات اور دوسرے سائنسی علوم میں مصروف تحقیق و تفتیش ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ نیز رک بہ 'آآآ' بذیل مادہ)۔

○

قذف: (ع) لفظی معنی: تیر چلانا، کنکریاں پھینکنا، باتیں بنانا، الزام تراشنا، تہمت لگانا، کسی چیز کو زور سے پھینکنا۔ قذاف کے معنی ہیں مٹھی بھر کوئی چیز لے کر اسے پھینکنا (لسان، تاج العروس)۔ قذف کا لفظ بطور استعارہ گالی دینے اور عیب لگانے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قَذْفُ المحصنات کے معنی ہیں پاک دامن عورتوں پر بدچلنی کی تہمت لگانا (راغب: المفردات، بذیل مادہ)۔ اصطلاح شریعت میں یہ ایک جرم ہے، (۲۴[النور]:۴) یعنی جو لوگ پاکدامن خواتین پر زنا کا الزام لگاتے ہیں اور اپنے اس الزام کی تائید میں چار گواہ نہیں پیش کر سکتے تو حکومت انھیں اسی درّے کی سزا دے اور عدالتوں میں ان کی شہادت قبول نہ کی جائے۔ گویا اسلامی شریعت میں قذف کی سزا (حد) اسی درے ہے۔

اس سزا کے نافذ کرنے کے مطالبے کا حق بیشتر فقہا کے نزدیک اس شخص کا ذاتی حق ہے جس پر بہتان لگایا گیا ہے اور اسی کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ خود یا اس کا وارث اپنی مرضی سے اس سزا کے نفاذ کو روک دے، لیکن فقہ حنفی کے نزدیک حدود کے نفاذ کا حق حکومت کو حاصل ہے (حق اللہ) اور مطعون یا اس کا وارث مجرم کو اس سزا سے بچا نہیں سکتے۔

اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی پر بیوفائی کا الزام لگایا ہو اور مقررہ قاعدے کے ماتحت اپنے الزام کو ثابت نہ کر سکا ہو تو وہ محض کلمہ لعان کا اعلان کر کے مستثنٰی ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ممکن ہے کہ مطعون کے باپ، ماں یا اس کے نسبتاً دور کے اسلاف یا نابالغ اور جنونی افراد کو سزا کا مستوجب نہ سمجھا جائے۔ غلام کے لیے قذف کی سزا صرف چالیس درے ہے۔

مآخذ: (۱) کتب احادیث اور فقہ میں باب حد؛ (۲) الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم الغزی، بولاق ۱۳۰۷ھ، ۲: ۲۴۱ بعد؛ (۳) صدر الشریعہ الثانی: مختصر الوقایہ، قازان ۱۲۹۶ھ، ص ۲۶۷ بعد؛ (۴) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۱۴۲ بعد۔

○

قرآن مجید: لفظ قرآن قرأ یقرء کا مصدر ہے۔ یہ فعل اگرچہ متعدی ہے، تاہم بعض اوقات متعدی بنانے کے لیے اس پر حرف بہ بھی داخل ہوتا ہے۔ قرأ کے معنی پڑھنے اور ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملا کر جمع کرنے کے ہیں۔ اس کو قراءۃ کہتے ہیں۔

قرآن، مقروء (مفعول) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس صورت میں اس کا مطلب وہ صحیفہ ہے، جو پڑھا جاتا ہے۔ اصطلاحی طور پر قرآن اللہ تعالٰی کا وہ ازلی اور ابدی کلام ہے، جو اس نے اپنے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا۔ اس کی وجہ تسمیہ کی کئی وجوہ ہیں: (۱) یہ آیات اور سورتوں کا مجموعہ ہے؛ (۲) انبیاے سابقین پر نازل شدہ کتب و صحیفوں کا عطر اور خلاصہ ہے؛ (۳) اس میں قصص و واقعات، اوامر و نواہی اور وعدہ و وعید کو مناسب انداز میں جمع کیا گیا ہے؛ (۴) علوم و معارف کا بہترین مجموعہ ہے۔

لفظ قرآن (= قرء ان مہموز = (ہمزے والا) ہے، بعض ائمہ اسکو غیر مہموز (قران) قرار دیتے ہیں۔ اس صورت میں یہ قَرَنَ الشَّیْءَ بِالشَّیْءِ سے ماخوذ ہو گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ قرآن نہ تو مہموز ہے اور نہ کسی لفظ سے مشتق ہی ہے، بلکہ اس علم اور مجموعہ کا نام ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوا۔ ایک اور ماہر لغت اللحیانی کا قول ہے کہ قرآن مہموز اور مصدر (بر وزن غفران) ہے اور یہ قَرْءٌ (تلاوت کرنے اور پڑھنے) سے مشتق ہے۔ حقیقت یہ

ہے کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

قرآن مجید میں لفظ قرآن چھیاسٹھ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید کے نام: قرآن مجید کو صفاتی طور پر متعدد ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ بقول ابن جریر الطبری اس کے چار ناموں کا قرآن حکیم میں بکثرت ذکر ملتا ہے: القرآن' الفرقان' الکتاب اور الذکر۔ القرآن نام کا پس منظر بیان کیا جا چکا ہے۔ الفرقان قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اسمیں حق و باطل کے درمیان خط امتیاز کھینچا گیا ہے۔ الکتاب (مکتوب) اس لیے ہے کہ یہ باقاعدہ ضبط تحریر میں لایا گیا ہے۔ اور الذکر اس بنا پر کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو پند و نصائح سے نوازا ہے۔

ان کے علاوہ دیگر صفاتی ناموں میں المبارک' الحکیم' المبین' العربی' العجب' المجید' العزیز' العظیم' الصراط المستقیم' الموعظۃ' البرہان' البصائر' البیان' الرّوح' الوحی' الھدیٰ' البینہ' الرحمۃ' کلام اللہ' المفصل' احسن الحدیث' ذکریٰ' الحق' التذکرۃ' التبصرۃ' التنزیل' العلی' الشفاء' المھیمن اور المصدق وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔' جن سے قرآن حکیم کی صداقت کے بہت سے پہلو واضح ہوتے ہیں۔

قرآن مجید کے یہ سب صفاتی نام خود قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ بعض کے نزدیک ان کی کل تعداد پچاس اور بعض کے نزدیک نانوے ہے۔ حدیث میں بھی قرآن مجید کے بعض صفاتی ناموں کا ذکر ملتا ہے' مثلاً النجاۃ' حبل اللہ' المتین' الرشد' المعدل' الدافع' صاحب المومن اور کلام الرحمان وغیرہ۔

وحی [رک بآں] اور اس کی حقیقت: قرآن مجید اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی نازل کیا ہے۔ لفظ وحی کے لغوی معنی اشارہ کرنے' لکھنے' پیغام دینے' الہام اور خفیہ طریقے سے بات کرنے کے ہیں۔ قرآن مجید نے لفظ وحی کو تقریباً ان سب معانی میں استعمال کیا ہے۔

اصلاح شریعت میں وحی سے مراد وہ غیبی ذریعہ ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے کسی نبی کو اپنا پیغام پہنچاتا ہے۔ یہ لفظ اس خاص معنی میں شرعی اور دینی اہمیت رکھتا ہے۔

کتب احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر مندرجہ ذیل طریقوں سے نزول وحی ہوتا تھا: (۱) سچا خواب دیکھنا (رویائے صادقہ)؛ (۲) کسی بات کا دل میں ڈالنا' یا پھونکنا (نفث فی الرّوع)؛ (۳) گھنٹی کی طرح کی آواز (صلصلۃ الجرس)؛ (۴) فرشتے کا کسی شکل میں متشکل ہو کر سامنے آنا (تمثلاً)؛ (۵) فرشتے کا اپنی اصلی صورت میں آنا؛ (۶) بصورت مکالمہ نزول وحی' جیسا کہ شب معراج میں ہوا؛ (۷) بغیر کسی ذریعے کے مکالمہ۔

احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نزول وحی کا آغاز رویائے صادقہ سے ہوا جس کا مقصد وحی کے دوسرے طریقوں کے لئے آپ کو ذہنی اور جسمانی طور پر تیار کرنا تھا' پھر بھی جب آپ پر پہلی بار غار حراء میں وحی نازل ہوئی تو آپ اس سے ذہنی طور پر متاثر ہوے۔ وحی کے بعض طریقے' مثلاً صلصلۃ الجرس وغیرہ آپ پر سخت گزرتے تھے۔ آپ کی پیشانی عرق آلود ہو جاتی' جسم پر بوجھ بڑھ جاتا' آپ کی اس کیفیت کو سب اہل مجلس یکساں طور پر محسوس کرتے تھے' تاہم اس دوران آپ کی باطنی قوتیں' باطنی احساس اور اندرونی شعور بدرجہ اتم عالم لاہوت میں رسائی حاصل کر لیتے تھے' اور آپ ایسی باتیں سن سکتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں سن سکتے تھے۔

وحی کی شدت کا یہ سلسلہ ہمیشہ یکساں نہیں رہا بلکہ وحی کی کثرت و مزاولت سے آہستہ آہستہ بڑی حد تک کم ہو گیا تھا' چنانچہ مدنی سورتوں کے زمانہ نزول میں یہی کیفیت نظر آتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر پہلی وحی کے ذریعے سورۃ علق کی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہوئیں۔ اس وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی اصلی شکل میں آئے تھے' بعد ازاں تین سال وحی کا سلسلہ منقطع رہا۔ اس زمانے کو فترہ کا زمانہ کہتے ہیں۔ اس زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بے چینی سے وحی کی آمد کے منتظر رہتے تھے۔ ایک مرتبہ جب آپ غار حراء سے لوٹ رہے تھے کہ آپ کو زمین اور آسمان کے درمیان حضرت جبرئیل علیہ السلام کرسی پر بیٹھے ہوے نظر آئے جس سے آپ کی طبیعت پر گھبراہٹ طاریٔ ہو گئی۔ اس حالت میں آپ گھر تشریف لائے اور کہا مجھے کمبل اڑھادو۔ اس موقع پر سورۃ المدثّر کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں۔ یہ آپ پر نازل ہونے والی دوسری وحی تھی' پھر یہ سلسلہ باقاعدگی کے ساتھ برابر جاری رہا۔ آخری وحی کے سلسلے میں روایات میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں سورۃ البقر کی آیت ۲۸۱ کو' بعض میں المائدۃ کی تیسری آیت کے درمیانی حصے کو' بعض میں آیت ربا کو اور بعض میں سورۃ النصر کو آخری وحی قرار دیا گیا ہے۔

مکی اور مدنی سورتیں: قرآن مجید بعض سورتیں مکی دور (قبل از ہجرت) میں نازل ہوئیں اور بعض مدنی دور (بعد از ہجرت تا وصال شریف دور) میں نازل ہوئیں۔ اصطلاح میں اول الذکر سورتوں کو مکی اور مؤخرالذکر کو مدنی سورتیں کہا جاتا ہے۔ مفسرین قرآن نے مکی اور مدنی سورتوں کی الگ الگ علامتیں بیان کی ہیں، جن میں سے کچھ لفظی ہیں اور کچھ معنوی، تاہم ان میں معنوی فرق زیادہ اہم ہے، جس کے مطابق مکی سورتوں میں اصول دین بعض توحید باری، حیات بعد الممات، رسالت مصطفوی اور عمدہ اخلاق کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ مدنی سورتوں میں فروع، احکام اور دیگر مسائل کا ذکر ہے۔ پھر مکی سورتیں مختصر ہیں، مگر مدنی سورتیں لمبی اور طویل ہیں۔

مکی سورتیں تعداد کے لحاظ سے چھیاسی (٨٦) ہیں۔ ان میں سے سب سے پہلے العلق اور سب سے آخر میں المطففین نازل ہوئی۔ مدنی سورتوں کی تعدا اٹھائیس ہے۔ البتہ ٣٥ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں پائی جاتی ہیں۔ اس طرح آٹھ مدنی سورتیں ایسی ہیں جن کی بعض آیات مدینہ منورہ سے باہر نازل ہوئیں، غرضیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تیئیس سالہ دور نبوت میں پورا قرآن مجید مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں نازل ہوا۔

آیات و سور کی تعداد: قرآن مجید کے تیس پارے، ایک سو چودہ سورتیں، سات منزلیں، چھ ہزار دو سو اٹھارہ (٦٢١٨) آیات اور چودہ یا پندرہ (بقول شوافع) سجدے، ستر ہزار چار سو سینتیس (٧٧٤٣٧) کلمات اور تین لاکھ تیئس ہزار چھ سو اکہتر (٣٠٢٣٦٧١) حروف ہیں۔ قرآن مجید کی سورتوں کی طوالت کے اعتبار سے حسب ذیل چار اقسام ہیں: (١) الطول یا الطوال، یعنی بڑی سورتیں جو تعداد میں سات ہیں (از البقرہ تا الانفال مع التوبہ)؛ (٢) المئون (= المئین)، جو کم و بیش سو آیات پر مشتمل ہیں (از یونس تا الفاطر کل تعداد ٢٦)؛ (٣) المثانی، یعنی جن میں فرائض و حدود نیز قصص و امثال کو بار بار بیان کیا گیا ہے (از یٰس تا ق، کل تعداد پندرہ)؛ (٤) المفصل یہ چھوٹی چھوٹی سورتیں ہیں، جن کا سلسلہ سورۃ ق سے شروع ہو کر اختتام تک چلا گیا ہے۔ ان کی مزید تین اقسام ہیں۔ طوال ق سے سورۃ المرسلات تک، اوساط سورۃ النبا سے سورۃ الضحیٰ تک اور قصار سورۃ الانشراح سے سورۃ الناس تک۔

رموز اوقاف: قرآن مجید میں آیتوں کے درمیان اور اختتام پر مختلف قسم کے رموز اوقاف نظر آتے ہیں۔ جس کا مقصد قاری کی رہنمائی کرنا ہوتا ہے۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کو وقوف کی تعلیم دیتے تھے، بہرحال رموز اوقاف کی تفصیل حسب ذیل ہے:

آیات کے اختتام پر گول نشان ○ اختتام آیت کی غمازی کرتا ہے، م سے مراد وقف لازم ہے، یہاں وقف کرنا چاہیے، ورنہ مفہوم تبدیل ہونے کا اندیشہ ہے۔ ط وقف مطلق کا مخفف ہے۔ یہاں قاری کو وقف کرنا چاہیے، ج وقف جائز کی علامت ہے یہاں نہ ٹھہرنا ٹھہرنے سے بہتر ہے، ص: لفظ مرخص کا مختصر ہے، اگر سانس ٹوٹ جانے کا خدشہ ہو تو یہاں وقف کیا جا سکتا ہے، ق پر وقف کرنے کو کہا گیا ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ یہاں وقف نہ کیا جائے۔ قف و یوقف علیہ (یہاں ٹھہرا جاتا ہے) کا مخفف ہے۔ یہاں سانس روک کر وقف کرنا اولیٰ ہے۔ س سکتہ کی علامت ہے اس پر اور جہاں سکتہ لکھا ہے اس پر قاری سانس توڑے بغیر کسی قدر ٹھہر جائے، جبکہ "وقفہ" لمبے سکتے کی علامت ہے۔ "صل" پر ٹھہرنا اور نہ ٹھہرنا اور صلے پر ملا کر پڑھنا زیادہ اولیٰ ہے۔ کسی عبارت سے پہلے اور پیچھے تین تین نقطے (...) معانقہ یا مراقبہ کا مخفف ہیں جس سے مراد وصل و وقف دونوں طرح پڑھنے کی اجازت ہے۔ حرف لا لَا وُقِفَ عَلَیۡہِ کی رمز ہے، لیکن اگر "لا" کی علامت گول دائرے کے اوپر ہو تو سانس ٹوٹ جانے پر وہاں وقف کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید کے حاشیے پر ع کا نشان رکوع کی غمازی کرتا ہے، جس کے ساتھ سورۃ اور پارے کے رکوع کے نمبر لکھے جاتے ہیں اور اس کے درمیان میں آیات کی تعداد ہوتی ہے۔ حاشیے پر مع کا نشان "مراقبہ" کی رمز ہوتا ہے۔

حروف مقطعات: قرآن حکیم کی تقریباً انتیس سورتوں کے آغاز میں کچھ حروف آتے ہیں۔ جس کو الگ الگ تلاوت کیا جاتا ہے۔ ان حروف کو حروف مقطعات کہتے ہیں۔ ان کے متعلق متعدد اقوال بیان کیے جاتے ہیں۔ (١) ان کا مقصد مخالفین کو یہ جتلانا ہے کہ قرآن مجید انہیں حروف سے مل کر بنا ہے۔ جو تم اپنی روزمرہ زندگی میں استعمال کرتے ہو۔ اگر یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وضع کردہ کلام ہوتا تو تم بھی ایسا ہی کلام بنا سکتے؛ (٢) کلام الٰہی حروف سے بنا ہے مگر پھر بھی اسکی سطح اتنی بلند ہے کہ وہاں تک کوئی فرد بشر نہیں

پہنچ سکتا' لہٰذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہی کی کتاب ہے؛ (۳) یہ حروف اللہ تعالیٰ کے اسماے گرامی ہیں؛ (۴) یہ حروف دیگر الفاظ یا جملوں کا مخفف ہیں۔ مثلاً الم میں ا سے انا (میں) ل سے اللہ اور م سے اعلم (سب سے زیادہ علم والا) مراد ہے۔ اس سلسلے میں اور بھی اقوال روی ہیں؛ (۵) یہ حروف متشابہات میں سے ہیں؛ (۶) ان سے مقصود مخالفین کے لیے دلچسپی پیدا کرنا ہے' تاکہ وہ متوجہ ہو کر کلام الٰہی کو سن سکیں؛ (۷) یہ حروف بطور قسم کے لیے گئے ہیں۔ مقصود یہ بتلانا ہے کہ جملہ صحف سماویہ انھی حروف کا مرکب ہیں؛ (۸) یہ سورتوں کے نام ہیں۔ اس کے علاوہ قرأت و تجوید اور مخارج کے اعتبار سے بھی ان کی بڑی اہمیت ہے۔

سبعۃ احرف: قرآن مجید کے سلسلے میں ایک اہم بحث "سبعہ احرف" کی بھی ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "قرآن مجید سات حروف پر اتارا گیا ہے۔ تمہارے نزدیک جو طریقہ آسان ہو اسکے مطابق اسکی تلاوت کرو"۔ ان کی تعبیر میں حسب ذیل اقوال مروی ہیں: (۱) نزول قرآن کے وقت جو سات قبیلے (قریش' بنو سعد' بنو ہذیل' بنو ربیعہ' بنو ہوازن' بنو ازد اور بنو تمیم) فصاحت و بلاغت میں ممتاز تھے اور جن کے محاورات اور لہجات میں معمولی فرق تھا' آپ نے ان قبیلوں کے لہجوں کے مطابق اسے تلاوت کرنے کی اجازت دی تھی؛ (۲) صحابہ کرام میں سے سات مشہور قاری (حضرت عثمانؓ' حضرت علیؓ' حضرت ابن مسعودؓ' حضرت ابی بن کعبؓ' حضرت زید بن ثابتؓ' حضرت ابو موسیٰؓ اشعری اور حضرت ابو الدرداؓ) مراد ہیں۔ جن سے آگے سات قرأتیں چلیں؛ (۳) اس سے مراد سات طرح کے مضامین ہیں جن کی تعیین مختلف فیہ ہے؛ (۴) اس سے مراد جنت کے سات دروازے ہیں' جو کوئی قرآن مجید کی صحیح نہج پر تلاوت کرے گا تو اس کے لیے جنت کے ساتوں دروازے کھول دیئے جائیں گے؛ (۵) قرآن مجید فصیح عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ جس کے تلفظ اور لہجے کی پابندی کرنا غیر عربوں کے لیے قدرے مشکل ہے۔ اس فرمان نبویؐ کے ذریعے ان کے لیے آسانی پیدا کی گئی ہے کہ اگر تلاوت میں کوئی معمولی فرق پڑ جائے تو مضائقہ نہیں؛ (۶) اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن حکیم کے ذخیرہ الفاظ اور اس کی ترکیبوں کو سمجھنا تمام اہل عرب کے لیے آسان ہے۔

حفاظت قرآن' قرآن کی روشنی میں: جو قرآن مجید ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ بالکل وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریل علیہ السلام کی وساطت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر اتارا تھا اور اسی ترتیب و صورت میں موجود ہے جس میں آنحضرتؐ نے اپنے سامنے کتابت کرائی اور صحابہ کرامؓ کو حفظ کرایا۔ خود قرآن مجید اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں اسکا ثبوت موجود ہے۔

قرآن مجید کی جمع و تدوین اور اسکی حفاظت کی دو صورتیں ہیں: نہ ایک جمع صدور' یعنی قرآن کو سینوں میں محفوظ کر دینا اور دوسرا جمع مکتوب' یعنی تحریر و کتابت کی صورت میں اسکی جمع و تدوین۔ قرآن و حدیث پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان دونوں پر عمل ایک ساتھ شروع ہوا۔ چنانچہ قرآن مجید کے بعض مقامات (مثلاً ۲۵ [الفرقان]: ۳۲)' ۲۹ [العنکبوت]: ۴۹' ۷۵)' [القیامۃ] = ۱۷) میں حفاظت صدوری اور کچھ آیات مثلاً (۵۲ [الطور]: ۲ تا ۳' ۵۶ [الواقعہ]: ۷۷ تا ۷۹' [عبس] = ۱۱ تا ۱۶' ۹۸ [البینۃ]: ۲' ۳) میں جمع مکتوب کی وضاحت و صراحت کی گئی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا معمول تھا کہ جب کوئی آیت یا سورۃ نازل ہوتی تو آپ کا تبین وحی میں سے کسی ایک کو بلا کر اتنے حصے کو لکھوا کر محفوظ فرما لیتے۔ قرآن مجید کی یہ اولین کتابت کاغذ کے علاوہ مختلف اشیا' مثلاً کھجور کے پتوں' مختلف قسم کی لکڑیوں' اونٹ کی چوڑی ہڈیوں' باریک اور بہتر چمڑے' اچھی کھال اور صاف پتھروں وغیرہ پر کی گئی تھی' کیوں کہ اس زمانہ میں کاغذ کمیاب تھا' حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں کاغذ عام دستیاب ہونے لگا تو انہوں نے پورا قرآن کاغذ پر تحریر کروا کر جمع کر دیا۔ چنانچہ موطا امام مالک کی ایک روایت میں اسکی تصریح کی گئی ہے قرآن مجید کو لکھنے اور لکھ کر پاس رکھنے کی تحریک اس زمانے میں گھر گھر پھیل چکی تھی جس سے عہد نبویؐ میں حفاظت و کتابت قرآن مجید کا پورا نقشہ سامنے آجاتا ہے۔

جمع قرآن کا سرکاری سطح پر اہتمام: قرآن حکیم کی جمع و تدوین کا سرکاری سطح پر اہتمام عہد صدیقی میں ہوا جس کی ضرورت بظاہر یہ پیش آئی تھی کہ صحابہ کرام میں سے بہت سے حفاظ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ فاروق کی تحریک پر حضرت ابوبکرؓ صدیق نے صحابہ کی ایک جماعت کو حضرت زیدؓ بن ثابت کی سربراہی میں

اس کام پر مامور کیا۔ انھوں نے بڑی تگ و دو اور محنت سے ایک ایسا نسخہ تیار کیا جو عہد نبویؐ کے تمام نسخوں کا جامع تھا۔ اس نسخے کی نقول تمام اسلامی علاقوں میں بھیجی گئیں۔ اور اسکا ایک نسخہ حضرت ابوبکرؓ صدیق کے پاس رہا۔ یہ نسخہ حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچا' تو انھوں نے یہ اس شکایت کے ملنے پر کہ لوگ قرآن مجید کی تلاوت و قراءت میں باہمی اختلافات کا اظہار کرنے لگے ہیں صحابہ کرامؓ کی چار افراد پر مشتمل ایک جماعت کو صدیقی نسخے سے نقول تیار کرنے پر مامور کیا۔ اور جو نقول تیار ہوئیں انھیں سرکاری طور پر مملکت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں بھجوا دیا گیا۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں قرآن حکیم کی جمع و تدوین کا کام نہیں ہوا' کیونکہ یہ عظیم الشان کام تو اس سے پہلے مکمل ہو چکا تھا' البتہ نقل و کتابت اور نسخے تیار کرنے کا کارنامہ انجام دیا گیا۔ روایات کے مطابق تمام بڑے اور اہم شہروں بالخصوص مکہ مکرمہ' دمشق اور بصرہ' کوفہ وغیرہ میں اس نسخے کی ایک ایک نقل ارسال کی گئی اور ایک نقل خود حضرت عثمانؓ نے اپنے پاس رکھی۔ ان نسخوں کو مصحف امام کا نام دیا گیا۔ آج تک قرآن حکیم کی تحریر و کتابت اسی نسخہ عثمانی کے مطابق انجام دی جاتی ہے۔

کاتبین وحی: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چند صحابہ کرام کو قرآن حکیم کی تحریر و کتابت کے کام پر مامور کیا تھا۔ کاتبین وحی کی اس فہرست میں خلفاے اربعہ کے علاوہ امیر معاویہؓ' ریان بن سعد' خالدؓ بن ولید' ابیؓ بن کعبؓ' زیدؓ بن ثابت' ثابتؓ بن قیس ارقم بن الارقمؓ' حنظلہؓ بن الربیع اور ابو رافعؓ قبطی شامل ہیں۔

رسم الخط: ظہور اسلام کے وقت عرب میں تحریر و کتابت کا رواج تو پڑ چکا تھا' مگر یہ فن زیادہ اشاعت پذیر نہ ہو سکا تھا۔ اس وقت صرف چند لوگ ہی اس فن سے واقف تھے۔ جن سے کچھ کاتبین وحی مقرر ہوے۔ ابتدائی زمانے کا رسم الخط سادہ اور معمولی نوعیت کا تھا۔ بعد ازاں بالخصوص خلفاے راشدین کے زمانے میں عربی رسم الخط نے کافی ترقی کی اور اس میں کئی جدتیں اختیار کر لی گئیں' مگر قرآن مجید کی تحریر و کتابت عربی زبان کے اس سادہ اور ابتدائی رسم الخط کے مطابق ہی کی جاتی رہی جس کے مطابق اولین کاتبین وحی نے اسے لکھا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قرآن مجید کے نہ صرف الفاظ و حروف کی حفاظت کی جائے' بلکہ اس کے سابقہ رسم الخط کو بھی پوری طرح محفوظ رکھا جائے۔

رسم الخط کے قواعد ستہ: قرآن مجید کا رسم الخط چھ مشہور قاعدوں پر مشتمل ہے' جنہیں قواعد ستہ کہا جاتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) حذف' بعض اوقات کوئی حرف محذوف کر دیا جاتا ہے' مثلاً" و ان؛ (۲) زیادتی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بعض مقامات پر بعض حروف مثلاً" حرف الف' واو اور یای وغیرہ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔؛ (۳) حمزہ' بعض مقامات پر حروف یا یا ولو کی جگہ ہمزہ لایا جاتا ہے؛ (۴) بدل' رسم الخط میں بعض حروف کو بعض حروف سے بدل دیا جاتا ہے' مثلاً" صلاۃ کے بجائے صلوٰۃ اور زکات کے بجائے زکوٰۃ وغیرہ؛ (۵) وصل: بعض مقامات پر دو دو حرفوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے' مثلاً" بئسما (بئس اور ما)؛ (۶) فصل: جبکہ کچھ مقامات پر چھ حروف کو الگ الگ کر کے لکھا جاتا ہے (امثلہ اور ان پر بحث کے لیے دیکھیے آآآ' بذیل مادہ)۔

قراے کرام: جس طرح قرآن حکیم لکھنے کا ایک خاص انداز ہے اس طرح قرآن حکیم کو پڑھنے اور پڑھانے کا بھی ایک مخصوص طریقہ ہے' جس کو اصطلاحاً" قراءت کہا جاتا ہے۔ زمانہ گزرنے کے ساتھ اس فن کے بڑے بڑے امام اور ماہر پیدا ہوے' جن میں سے قراے سبعہ اور قراے عشرہ نے شہرت حاصل کی' تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ابو عمرو بن العلاء المازنی البصری (۶۸-۱۵۴)' ان کا شمار عظیم الرتبت قراء میں ہوتا ہے؛ (۲) نافع بن عبدالرحمان اللیثی المدنی (۷۰-۱۶۹/۷۸۵)' قراءت اور تفسیر میں شہرت کے مالک تھے' الاصمعی اور قالون ان کے شاگرد ہیں؛ (۳) عبداللہ بن کثیر' ابو معبد (۴۵-۱۲۵/۷۳۸)' مکہ مکرمہ کے طبقہ ثانیہ کے قراء میں سے تھے؛ (۴) عاصم بن بہدلہ الاسدی الکوفی (م ۱۲۷ھ) مشہور محدث ہونے کے علاوہ طبقہ ثانیہ کے قراء میں سے تھے؛ (۵) عبداللہ بن عامر الیحصبی (۲۱ھ/۶۴۱-۱۱۸ھ/۷۳۶ء)' انھوں نے متعدد صحابہؓ سے قرات کا فن سیکھا' قراے سبعہ میں بزرگ ترین شخص تھے؛ (۶) حمزہ بن حبیب الزیات (۸۰ھ ۱۵۶ھ/۷۷۳ء)' جماعت قراء میں سے سب سے زیادہ عابد و زاہد تھے؛ (۷) الکسائی ابوالحسن ((م ۱۸۹ھ)' عباسی دور کے نامور قاری تھے' ان پر قرات سبعہ ختم ہو گئی' باقی کے تین قاری ابو جعفر المدنی (م ۱۳۰ھ/۷۴۷ء)؛ (۹) یعقوب الحضری (م ۲۰۵ھ/۸۲۱ء) اور

خلف (م ۲۹۹ھ/۸۴۴ء) قراے عشرہ کی فہرست میں شامل ہیں۔

رواۃ قراء: ان مشہور و صاحب قاریوں کے علاوہ چند اور قاری بھی قراء ت کی دنیا میں شہرت کے مالک ہیں۔ ان قاریوں کو رواۃ (واحد راوی) کہا جاتا ہے۔ اس فہرست میں قالون (ابو موسیٰ عیسی بن مینا ۱۲۰ھ/۷۳۸ء-۲۲۰ھ/۸۳۵ء)، ورش (ابو سعید عثمان بن سعید ۱۱۰ھ/۷۲۸ء-۱۹۷ھ/۸۱۲ء)، ابوبکر شعبۃ الازدی الکوفی (م ۱۹۳ھ/۸۰۹ء) ہشام بن عمار (۱۵۳ھ-۲۴۵ھ)، ابن ذکوۃ (۱۷۳ھ-۲۴۳ھ) اور ابوالحارث (م ۲۴۰ھ) وغیرہ زیادہ نامور ہوے، مگر ان میں سب زیادہ شہرت و مقبولیت ابو عمر حفص بن سلیمان الاسدی، الکوفی اور ان کی روایت کو حاصل ہوئی، جسے ان کے نام پر روایت حفص کہا جاتا ہے اور عملاً دنیاے اسلام میں انہی کی قراء ت متداول ہے اور ہر جگہ اس کو اولیت دی جاتی ہے۔

قرآن مجید پر نقطے: جس وقت قرآن حکیم نازل ہوا اور اسکی اولین تدوین و کتابت ہوئی اس وقت اہل عرب کے ہاں حروف پر نقطے ڈالنے کا رواج نہ تھا، مگر غیر عرب چونکہ نقطوں کے بغیر الفاظ و حروف کی پہچان کے عادی نہ تھے۔ اس بنا پر انھیں غیر مشکول مصاحف کو پڑھنے اور تلاوت کرنے میں دقت کا سامنا کرنا پڑتا۔ کہا جاتا ہے کہ اس مشکل کا احساس سب سے پہلے دور فاروقی میں کیا گیا۔ بعد ازاں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ خلافت میں ابو الاسود الدؤلی نے زیاد بن ابیہ والی بصرہ کے ایما سے اس کام کا آغاز کیا اور قرآنی الفاظ و حروف پر نقطے ڈالنے کی ابتدا کی، اسی بنا پر ان کو نقاط ابوالاسود کہا جاتا ہے۔

چند مشہور کتاب قرآن: اسلامی تاریخ کے ابتدائی ایام میں قرآن حکیم کے جن کاتبوں نے شہرت حاصل کی ان میں خالد بن ابی الہیاج پہلا شخص ہے جو اپنے حسن خط میں کی وجہ سے مشہور ہوا، جو مشہور اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک کا باقاعدہ ملازم تھا۔ ابو حدای (بعہد معتصم باللہ عباسی)، ابن ام شیبان، المسحور، ابو حمیرہ اور ابن حمیرہ وغیرہ بھی کوفہ کے مشہور کاتبین قرآن تھے۔

قرآن مجید کی زرکاری کرنے والے لوگ: قرآن حکیم زرکاری اور تذہیب کرنے والوں میں الیقطینی، ابراہیم الصغیر، ابو موسیٰ ابن عمار، ابن السقطی، محمد اور اسکا بیٹا اور ابو عبداللہ الخزیمی اور اس کا بیٹا وغیرہ قابل ذکر ہیں (الفہرست، ص ۱۵، ۱۶، طبع فلوگل)۔

جلد بندی کرنے والے مشاہیر: حسب ذیل افراد نے قرآن حکیم کی جلد بندی میں نام پیدا کیا۔ ابن ابی الحریش، شفہ المقراض عجیفی، ابو عیسیٰ بن شیران، دمیانہ الاعسرابن الحجام، ابراہیم اور اسکا بیٹا محمد اور حسین بن الصفار وغیرہ۔

طباعت قرآن مجید کا آغاز: خط عربی میں سب سے پہلا قرآن مجید ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱ء میں ہیمبرگ (المانیا) میں طبع ہوا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں پہلا قرآن مجید بندقیہ (اٹلی) سے شائع ہوا۔ بعد ازاں ترکی اور مصر میں قرآن مجید کی طباعت ہوئی۔

مضامین قرآن: قرآن حکیم کے موضوعات انسانی زندگی کے تمام ضروری اور اہم پہلوؤں کو محیط ہیں، جن کی مزید توضیح و تشریح سنت نبویہ میں کی گئی ہے۔ قرآن مجید میں جس موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ توحید باری تعالیٰ: توحید باری تعالیٰ قرآن حکیم کا سب سے اہم بنیادی اور ہمہ گیر موضوع ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ کے دلائل و شواہد، اسکی یکتائی و وحدانیت، اس کے لیے صفات کمال کا اثبات (حمد) اور نقائص و عیوب سے پاکی و تنزیہ، اس کے لیے علم غیب کلی کا اثبات اور باقی افراد سے اسکی نفی، وغیرہ کے عنوانات پر کھل کر بحث کی گئی ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی فرد ان صفات میں خدا کا ہم سر نہیں ہے، (۲) شرک: قرآن حکیم توحید باری کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اسکی ذات و صفات میں شرک (= برابری، ہم سری) کی بھی ہر جگہ تردید و مذمت کرتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا نہ کوئی شریک ہے اور نہ کوئی ہو سکتا ہے، (۳) تقویٰ: قرآن مجید کے نزدیک دینوی اور اُخروی فلاح و نجات کا دارومدار تقویٰ پر ہے۔ جس کے معنی خدا تعالیٰ کے ڈر سے اس کے احکام کی نافرمانی سے باز رہنے کے ہیں۔ قرآن حکیم میں تقویٰ کے اس عمل کو عبادت سے لے کر عام مقامات اور اخلاق تک سبھی شعبہ ہاے حیات تک وسیع کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ بندہ جب تک زندگی کے جملہ معاملات میں تقویٰ اختیار نہیں کرتا اسکی کامیابی محل نظر رہتی ہے، (۴) رسالت و نبوت: قرآن مجید میں نظام رسالت و نبوت پر بھی بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جب سے یہ دنیا وجود میں آئی ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے نبی اور رسول آتے رہے ہیں اور یہ نبی انسانوں میں سے ہی چنے جاتے

تھے۔ اس اعتبار سے وہ بشر ہی تھے مگر خدا تعالیٰ نے انھیں منصب نبوت پر سرفراز کر دیا تھا۔ سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام تھے اور سب سے آخر میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت ہوئی۔ آپؐ کے آنے کی خوشخبری تمام انبیا نے اپنی اپنی قوموں کو سنائی' آپؐ کی آمد سے دنیا میں نبوت و رسالت کا سلسلہ ختم ہو گیا اور دعوت و تبلیغ کی ذمہ داری امت محمدیہ پر عائد کر دی گئی؛ (۵)اطاعت رسول: قرآن حکیم میں بتایا گیا ہے کہ امت پر اپنے نبی کی اطاعت ضروری اور لازمی ہوتی ہے۔ اگر کوئی قوم ایسا نہ کرے تو وہ عذاب خداوندی کا شکار ہو جاتی ہے' چنانچہ اس حوالے سے امت محمدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فرمانبرداری اختیار کرنے کا پابند کیا گیا ہے؛ (۶)جہاد: قرآن مجید میں جہاد کو عبادت کی حیثیت دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ہر مسلمان کو اپنی جان اور اپنے مال سے جہاد کرنا چاہیے؛ (۷)نماز: نماز اسلام کا بنیادی اور اہم رکن ہے۔ قرآن حکیم میں واضح کیا گیا ہے کہ ہر نبی نے خود بھی نماز قائم کی اور اپنے متوسلین کو بھی نماز کی پابندی کا حکم دیا۔ اس طرح اللہ نے امت مسلمہ پر نماز پنجگانہ فرض کی ہے جسکی ہر مسلمان کو پابندی کرنی چاہیے؛ (۸)زکوۃ: اسلام کے ارکان خمسہ میں شامل اہم مالی عبادت ہے جسکا مفہوم کسی نامی مال (مال تجارت' یا نقد روپیہ پیسہ یا سونے چاندی) میں سے' سال گزرنے کے بعد اڑھائی فیصد کے حساب سے حصہ نکالنا اور اسے مصارف زکوۃ پر خرچ کرنا ہے۔ مصارف زکوۃ کی کل تعداد آٹھ ہے؛ (۹)روزہ: روزہ عظیم روحانی و مذہبی اہمیت کا حامل عمل ہے۔ قرآن حکیم میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جس طرح پہلی امتوں پر روزے فرض کیے گئے تھے اسی طرح امت محمدیہ کو رمضان المبارک کے روزے رکھنے کا پابند کیا گیا ہے۔ رمضان المبارک کا مہینہ چونکہ نزول قرآن کا مہینہ ہے اس لیے رمضان المبارک میں خصوصی عبادت کا اہتمام ایک طرح سے نزول قرآن کے سالانہ جشن کی حیثیت رکھتا ہے؛ (۱۰)حج: قرآن مجید میں ہر صاحب استطاعت مسلمان کو حج بیت اللہ ادا کرنے کا مکلف ٹھہرایا گیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں میں عالمگیر سطح پر خشوع و خضوع کے جذبات پیدا کرنے کے علاوہ باہمی اخوت و بھائی چارے کی فضا کو پروان چڑھایا جائے۔ حج صرف خاص دنوں میں کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ سال کے بقیہ ایام میں عمرے کی سعادت حاصل کی جا سکتی ہے۔ ان دونوں کی ادائیگی کے مخصوص طور طریقوں (مناسک) کا ذکر بھی قرآن مجید کا خاص موضوع ہے؛ (۱۱)عدل و انصاف کا قیام: اسلام کا بنیادی نصب العین ہے اس باب میں کسی کی بے جا رو رعایت یا کسی کی بے جا مخالفت سراسر اسلام کے منافی ہے' عدل و انصاف کے قیام اور استحکام کے لیے ہر مسلمان کو مکلف ٹھہرایا گیا ہے اور حکم دیا گیا ہے کہ ان معاملات میں مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ' اس کے رسول اور اولوالامر (با اختیار حکام) کی اطاعت کرنی چاہیے۔ تاہم مؤخرالذکر کے بارے میں مزید صراحت یہ کی گئی کہ متنازعہ امور میں آخری فیصلہ اللہ اور اس کے رسول ہی کا ہو گا؛ (۱۱)حرمت سود: سود اور سودی لین دین کی قباحت و مذمت قرآن مجید کا ایک اور اہم موضوع ہے۔ قرآن حکیم میں ہر قسم کے سودی لین کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اور اسکے بجائے صدقات اور قرض حسنہ کی ترغیب دی گئی ہے؛ (۱۲)اخلاق حسنہ: قرآن حکیم میں اخلاق حسنہ کی اہمیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں تقویٰ کی اصطلاح دو رس مقاصد کے لیے استعمال کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں اخلاقیات کے سلسلے میں خاص طور پر اسوۂ حسنہ (آنحضرت کی سیرت و شمائل) کا بار بار ذکر دیا گیا اور لوگوں کو آپ کے اسوہ حسنہ کی پیروی کی ہدایت کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اسلامی اخلاقیات کے اہم اصولوں کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔ جن میں سے غیبت' تجسس یا بدظنی' کسی کا مذاق اڑانے اور نام بگاڑنے کی ممانعت' عفو و درگزر' ناپ تول میں درستگی' امانت اور عہد کے ایفا' ماں باپ اور دیگر عزیزوں' رشتے داروں اور ہمسایوں سے حسن سلوک وغیرہ کا حکم بطور خاص دیا گیا ہے۔ اسکے علاوہ انکساری' ازدواجی زندگی میں بیویوں سے حسن سلوک' دیگر مذاہب کے پیشواؤں کے خلاف نازیبا الفاظ استعمال کرنے کی ممانعت' راست بازی' پاکبازی اور پاک دامنی کی اہمیت کا بیان بھی قرآن حکیم کا خاص موضوع ہے۔

(۱۲)معاشیات: قرآن مجید میں مسلمانوں کی معاشی زندگی کے متعلق بھی اہم ہدایات دی گئی ہیں۔ اس ضمن میں بطور خاص انفاق فی سبیل اللہ کا حکم اور ارتکاز و اکتناز (ذخیرہ اندوزی وغیرہ) کی ممانعت کی گئی ہے۔ دولت مندوں کے مال میں محتاجوں کا حق رکھا ہے کہ وہ ان کی مدد کریں۔

(۱۳) آداب مجلس: قرآن مجید میں آداب مجلس کی تعلیم بھی

دی گئی ہے، مثلاً مجلس میں ایک دوسرے میں گھس کر نہ بیٹھنا، بلکہ کھلے کھلے ہو کر بیٹھنا اور خواہ مخواہ اونچی آواز سے نہ بولنا وغیرہ؛ (۱۴) آداب رسول: قرآن مجید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آداب و تعظیم کی تعلیم بھی کی گئی ہے، مثلاً حضورؐ کا نام آتے ہی آپ پر درود و سلام پڑھنا، حضورؐ کو ایذا پہنچانے سے گریز کرنا۔ حضورؐ کے سامنے اونچی آواز سے نہ بولنا اور حضورؐ کی شان میں سوئے ادبی سے محتاط رہنا وغیرہ؛ (۱۵) حصول علم کی ترغیب اور اس کے فضائل: علم اور فضیلت علم بھی قرآن مجید کا اہم مضمون ہے۔ قرآن مجید میں ہر جگہ علم اور اہل علم کی تعریف اور جہالت و اہل جہالت کی برائی بیان کی گئی ہے؛ (۱۶) دین میں عقل کا مقام: اسلام ایک دین فطرت ہے، لہٰذا اس کے جملہ احکام عقلی تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔ اس بنا پر قرآن مجید میں ہر جگہ عقل و بصیرت سے کام لینے کی تاکید کی گئی ہے۔ البتہ اسلام میں عقل کو وحی کے تابع کیا گیا ہے کہ وہ اس سے برتر نہیں؛ (۱۷) قصاص و دیت: قرآن مجید میں بنی نوع انسان کی تکریم کا ذکر کرتے ہوئے انسانوں کی جانوں، عزت اور اموال کو محترم قرار دیا گیا ہے، اسی بنا پر جو لوگ اس قانون کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں تو ان کو قصاص (بدلے میں) قتل کیے جانے کا حکم دیا گیا ہے، البتہ اگر ورثا معاف کر دیں یا قتل عمد کے بجائے قتل خطا ہو تو دونوں صورتوں میں دیت [رک باں] واجب ہو جاتی ہے؛ (۱۸) چوری اور ڈکیتی کی سزا: قرآن مجید میں چور کے ہاتھ کاٹنے اور ڈاکو کو اس کے جرم کی نوعیت کے پیش نظر قتل، سولی، مخالف جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے یا جلا وطن کرنے کا حکم دیا گیا ہے؛ (۱۹) حد زنا: قرآن مجید نے حد زنا بھی بیان کی ہے۔ جس کی دو صورتوں رجم (سنگساری) اور جلد (سو درے لگانا)، ان میں سے مؤخرالذکر کی تفصیل احادیث میں مندرج ہے؛ (۲۰) امر بالمعروف و نہی عن المنکر: قرآن مجید میں جہاں "ختم نبوت" کا ذکر آیا ہے وہاں امر بالمعروف، و نہی عن المنکر کو امت محمدی کی مجموعی ذمہ داری قرار دے کر امت کو ہر زمانے اور ہر علاقے سے تبلیغ و دعوت کا مکلف ٹھہرا دیا گیا ہے۔

فضائل و آداب قرآن مجید: قرآن مجید نہایت فضیلت و برکت والی کتاب ہے۔ اس کے فضائل و آداب قرآن مجید میں بھی بیان کیے گئے ہیں اور احادیث مبارکہ و آثار صحابہ و تابعین میں بھی منقول ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عظمت قرآن، قرآن مجید کی روشنی میں: قرآن مجید کی عظمت و فضیلت کا اس امر سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں کی تثبیت، ذہن و فکر کے استحکام اور ہدایت و رحمت کے لیے دنیا میں نازل کیا ہے۔ اسے حضرت جبریل علیہ السلام کے ذریعے نہایت اہتمام کے ساتھ اتارا گیا۔ اس بنا پر اس کی حفاظت و صیانت کی ذمہ داری بھی خود اللہ تعالیٰ نے اٹھائی ہے۔

قرآن مجید کے تقدس کا یہ حال ہے کہ شیاطین اس کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتے۔ یہ کتاب انذار و تبشیر دونوں موضوعات پر حاوی ہے۔ اسے ہر لفظی و معنوی کجی سے محفوظ رکھا گیا ہے، اسی بنا پر یہ کتاب لوگوں کو کفر کے اندھیروں سے نکال کر ایمان کی روشنی کی طرف لیجانے کا ذریعہ ہے، پھر یہ کتاب سابقہ کتب سماویہ کے مضامین کا عطر و خلاصہ بھی پیش کرتی ہے اور اس کے سوا بھی یہ بہت کچھ ہے، اس لیے یہ کتاب سابقہ کتب کی مصدق (تصدیق کرنے والی یا مصداق) ہے۔

قرآن مجید کی بنیادی فضیلت یہ ہے کہ یہ کتاب بنی نوع انسان کے لیے حقائق کی راہیں واضح کرتی ہے اور انھیں صراط مستقیم پر چلنے کی تلقین کرتی ہے اور پھر یہ اس درجہ معیار حق و صداقت ہے کہ اسکے بارے میں ذرہ برابر بھی شک و شبہہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی صفات حسنہ میں سے خود قرآن حکیم میں متعدد صفات، مثلاً شفا، رحمت، ہدایت، موعظہ، تبیان، نور، نور مبین، بشریٰ، مبارک، ذکر، برہان، بصائر، کتاب مبین، حکمت، کتاب عزیز، فرقان اور عظیم و مجید وغیرہ کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے قرآن حکیم کی عظمت و رفعت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید کی فضیلت کا یہ پہلو بھی قابل ذکر ہے کہ یہ اپنے افکار و معانی اور اپنے الفاظ و تراکیب دونوں پہلوؤں سے ایک عظیم الشان معجزہ ہے اور اسکی تلاوت کی تاثیر انگیزیوں کا یہ عالم ہے کہ اس سے انسانی دلوں کا رشتہ براہ راست اللہ تعالیٰ سے جا جڑتا ہے۔ اس کی تلاوت سے آنکھیں پرنم ہو جاتی ہیں اور جسم پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

قرآن مجید کا یہ بھی فضل و کمال ہے کہ وہ اس کتاب مکنون، یعنی لوح محفوظ میں مندرج ہے، جس کو مطہرین کے سوا کوئی ہاتھ

نہیں لگاتا۔ قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت کے سامنے اہل عرب کی فصاحت و زبان دانی کے چرچے ماند پڑ گئے اور اسکے حسن بیان سے متاثر ہو کر لوگوں نے دھڑا دھڑ اسلام قبول کیا۔ قرآن مجید کے اعجاز کا یہ پہلو اس درجہ مستحکم ہے کہ مخالفین کو اس جیسی ایک سورۃ بنا کر لانے کو کہا گیا' مگر وہ کوشش کے باوجود ایسا نہ کر سکے۔

اس کے حسن بیان سے انسان ہی نہیں بلکہ جنات بھی نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ بخوبی مستفید بھی ہوئے' پھر اس کا ادبی معیار بلند ہونے کے باوجود اس کا پڑھنا اور سمجھنا' نیز یاد کرنا اتنا سہل ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے بھی باآسانی اس کو پڑھتے اور حفظ کر لیتے ہیں۔

فضائل قرآن حدیث کی روشنی میں: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی مختلف مواقع پر قرآن مجید کے بے شمار فضائل بیان فرمائے ہیں۔ آپ ان لوگوں کو بہترین لوگ قرار دیتے ہیں جو قرآن مجید کو خود بھی پڑھتے ہیں اور دوسروں کو بھی اسکی تعلیم سے آراستہ کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی دعائیں اور آرزوئیں پوری کی جاتی ہیں۔ ایک اور حدیث میں قرآن مجید کی ہر ایک آیت کے پڑھنے یا پڑھانے کا ثواب ایک صحت مند اونٹنی ذبح کرنے اور خیرات کرنے کے مساوی بیان کیا گیا ہے اور قرآن میں مہارت رکھنے والے کو ملائکہ کرام کی ہمراہی کی بشارت دی گئی ہے۔ بعض دیگر روایات کے مطابق حامل قرآن ان دو افراد سے ایک ہے' جن پر رشک کیا جا سکتا ہے (البخاری)۔

قرآن مجید صرف آخرت کی زندگی کے لیے ہی مفید نہیں بلکہ اسکے زریں اصول دنیوی فوز و فلاح کے بھی ضامن ہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک حدیث میں بیان فرمایا کہ قرآن حکیم کے ذریعے اللہ تعالیٰ کچھ لوگوں کو سربلند فرماتے ہیں اور کچھ لوگ اس کے (ترک کرنے کے) باعث ذلیل و خوار ہو جاتے ہیں۔

قرآن مجید ان تین اشیا میں سے ایک ہے جو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے عرش کے نیچے ہوں گی اور اللہ کے حضور سفارش کریں گی' قرآن حکیم کے ہر حرف کے بدلے دس نیکیاں ملتی ہیں۔ پھر اس کی کثرت تلاوت و مزاولت سے دل اکتاتا نہیں' بلکہ ہر دفعہ اس کی تلاوت سے حظ و لطف حاصل ہوتا ہے۔

قرآن حکیم کے پڑھنے پڑھانے والے کے والدین کو قیامت کے دن ایسا تاج پہنایا جائے گا جس کی چمک دمک سورج سے بھی زیادہ ہو گی۔ خود حاملین قرآن قیامت کے دن انبیا اور برگزیدہ لوگوں کے ساتھ ہوں گے اور اس دن کی تمام مصیبتوں سے محفوظ و مصون ہوں گے اور ہر حامل قرآن دس دس افراد کی شفاعت کا اہل ہو گا۔

فضیلت قرآن کے بارے میں ایک روایت میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ قرآن مجید کا نماز میں تلاوت کرنا' بغیر نماز کے تلاوت کرنے سے اور بغیر نماز کے تلاوت کرنا تسبیح و تکبیر سے اور تسبیح و تکبیر صدقہ سے اور صدقہ روزے سے افضل ہے۔ نیز یہ کہ قرآن مجید کو زبانی پڑھنا ہزار درجے ثواب رکھتا ہے اور دیکھ کر پڑھنا دو ہزار درجے کا ثواب رکھتا ہے نیز قرآن مجید کی تلاوت سے دلوں کا زنگ دور ہو جاتا ہے۔

جس گھر میں قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی ہو اس گھر میں اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے اور فرشتے ان پر سایہ کر لیتے ہیں۔ قرآن مجید مرد مومن کی زندگی کا مکمل دستور حیات ہے' اس بنا پر ایک حدیث طیبہ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن مجید اپنے ماننے والے کو جنت میں اور نہ ماننے والے کو جنہم میں لیجانے کا ذریعہ ثابت ہو گا۔

مختلف صورتوں کے فضائل: کتب احادیث میں بعض سورتوں اور آیتوں کے الگ الگ بھی فضائل بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سورۃ الفاتحہ سب سے مقدم ہے اس کو السبع المثانی (سات دھرائی جانے والی آیتیں) بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی نماز بھی مکمل نہیں ہوتی۔ یہ سورہ مبارکہ ہر بیماری کا علاج اور شفا بھی ہے' نیز اسکے پڑھنے کو دو تہائی قرآن مجید پڑھنے کے برابر قرار دیا گیا۔ قرآن مجید کی دوسری سورتوں میں سورۃ البقرہ بھی بڑی فضیلت و برکت کی حامل ہے۔ اس سورہ مبارکہ کو قرآن مجید کی کوہان اور قرآن مجید کا فکر انگیز حصہ بھی کہا گیا ہے۔ سور مفصلات قرآن مجید کا خلاصہ اور نچوڑ ہیں۔ سورہ البقرہ اور سورہ آل عمران کی آخری آیتیں بھی بے حد فضیلت کی حامل ہیں' جمعہ کے دن سورہ آل عمران اور دوسری روایت میں سورہ الکہف کی تلاوت کی بڑی فضیلت آئی ہے اسے اگلے جمعہ تک کے لیے نور اور مغفرت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ سورہ یٰسٓ کی صبح سویرے تلاوت سے حاجتیں پوری ہوتی ہیں اور سابقہ گناہوں سے معافی ملتی ہے۔ سورہ الرحمان کو عروس القرآن کہا گیا ہے' جبکہ بعد از نماز مغرب سورۂ واقعہ کی تلاوت فقر و فاقہ سے

نجات کا ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ سورۃ الاعلیٰ، سورۃ التکاثر، سورۃ الاخلاص اور معوّذتین کی فضیلت خصوصی طور پر بیان ہوئی ہے۔

آداب تلاوت قرآن مجید: قرآن مجید کی بے پایاں عظمت و فضیلت کا یہ تقاضا ہے کہ اسے اس کے آداب ملحوظ رکھ کر تلاوت کیا جائے، چنانچہ قرآن و حدیث میں اسکے حسب ذیل آداب تلاوت بیان کیے گئے ہیں: (۱) تلاوت کا آغاز تعوذ و بسملہ پڑھا جائے؛ (۲) مؤدب بیٹھ کر پوری حاضر قلبی کے ساتھ اسکی تلاوت کی جائے؛ (۳) قرآن مجید کی تلاوت تدبر و تفکر کے ساتھ کی جائے؛ (۴) قرأت کرنے والے کو اپنے اور خشوع و خضوع کی کیفیت طاری کر لینی چاہیے؛ (۵) قرآن مجید کو صاف آواز میں ترتیل کے ساتھ پڑھا جائے؛ (۶) عذاب یا ثواب والی آیت کو بتکرار پڑھا جائے۔ تاکہ اس کے تمام پہلو اچھی طرح سامنے آ جائیں؛ (۷) آیت رحمت پر حصول رحمت کی اور آیہ عذاب پر پناہ کی دعا کی جائے؛ (۸) قرآن مجید کو نہایت غور و فکر کے ساتھ پڑھا جائے اور سننے والے کان لگا کر سنیں؛ (۹) قرآن مجید کی تلاوت عربی لب و لہجے میں کی جائے؛ (۱۰) متفق علیہ قرأت کے مطابق تلاوت کی جائے، شاذ و اور اختلافی قرأت سے اجتناب کیا جائے؛ (۱۱) جس قرأت کے مطابق تلاوت کی جا رہی ہو اس کے مطابق تلاوت جاری رکھی جائے، کسی اور قرأت کو درمیان سے شروع کر دینا مناسب نہیں؛ (۱۲) نماز میں قرآن مجید کو موجودہ ترتیب کے اعتبار سے پڑھا جائے؛ (۱۳) قرآن مجید کو حسن صورت اور عمدگی سے پڑھا جائے؛ (۱۴) قرآن مجید ان لوگوں سے سنا جائے جن کی آواز اور ادائیگی مخارج کا طریقہ عمدہ ہو؛ (۱۵) پوری آیت پڑھی جائے یا اتنا حصہ پڑھا جائے جو باہم مربوط ہو؛ (۱۶) اگر دوران تلاوت جماہی آئے تو قرآن شریف بند کر دیا جائے؛ (۱۷) علاوہ ازیں بعض قرآن آیات (دیکھیے آ آ آ بذیل مادہ) پر آواز پست کر دی جائے؛ (۱۸) بعض آیات میں استفہامیہ انداز اختیار کیا گیا ہے وہاں جواب میں بلی . . . کہے (دیکھیے آ آ آ، بذیل مادہ)؛ (۱۹) قرآن مجید پڑھنے والے کو دوسرا شخص سلام نہ کہے، اگر کہے تو تب بھی جواب دینا ضروری نہیں؛ (۲۰) حافظ اپنے اپنے حصہ حفظ کی حفاظت کرے؛ (۲۱) اگر قرآن مجید بھول گیا ہو تو یہ نہ کہے کہ میں بھول گیا ہوں بلکہ یہ کہے کہ مجھے بھلا دیا گیا ہے؛ (۲۲) قرآن مجید کی کسی آیت کے مفہوم یا مصداق میں نہ شک کیا جائے نہ اس کی غلط توضیح و تشریح کی جائے؛ (۲۳) جہاں خطرہ ہو وہاں قرآن مجید کو ساتھ لے کر نہ جائے؛ (۲۴) قرآن مجید ختم کر کے صاف ستھرا لباس پہن کر خداوند تعالیٰ سے دعا مانگے؛ (۲۵) قرآن مجید ختم کرنے کے بعد سورۃ البقرہ کی ابتدائی پانچ آیتیں (تا المفلحون) بھی پڑھی جائیں؛ (۲۶) قرآن مجید کو تدبر و تفکر کے ساتھ اور اس کے معانی سمجھ کر پڑھا جائے؛ (۲۷) دعائی آیات کی تلاوت کے وقت خود پر وہی کیفیت طاری کر لی جائے؛ (۲۸) اس کو غایت درجہ صحت تلفّظ اور صحت اعراب کے ساتھ پڑھا جائے؛ (۲۹) کتابت قرآن مجید کے لیے صاف ستھرا اور پاکیزہ کاغذ استعمال کیا جائے؛ (۳۰) قرآن مجید غیر مسلموں کے ہاتھ فروخت نہ کیا جائے؛ (۳۱) قرآن مجید کی بعض آیات کو روحانی و جسمانی بیماریوں کے موقعہ پر (حسب تصریحات سلف) پڑھا جائے؛ (۳۲) قرآن مجید کی تلاوت اور مفہوم کو سمجھنے میں جلدی نہ کی جائے؛ (۳۳) جہاں قرآنی احکام کی توہین کا پہلو نکلتا ہو وہاں بیٹھنے سے پرہیز کیا جائے؛ (۳۴) اس کا اتباع کیا جائے؛ (۳۵) اس کو لوگوں تک پہنچایا جائے؛ (۳۶) اس راستے کی مشکلات اور مصائب سے دل برداشتہ نہ ہو؛ (۳۷) ہر دور میں لوگوں کو اس کی دعوت دی جائے۔

اعجاز القرآن: اعجاز قرآن سے مراد قرآن کا وہ اعجازی پہلو ہے جس نے دنیا کو اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز کر دیا ہے۔ اسطرح قرآن مجید رسالت محمدی کے اثبات اور دین اسلام کی حقانیت و صداقت کا ایک دائمی اور ابدی معجزہ ہے جو رہتی دنیا تک باقی رہے گا۔

اعجاز القرآن کا پس منظر: ہر نبی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے زمانے اور ماحول کے مطابق معجزات عطا کیے گئے، چنانچہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں عربوں میں شعر و شاعری اور خطابت کے چرچے تھے۔ اس بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جو معجزہ عطا کیا گیا وہ حسن نظم اور حسن بیان میں اپنی مثال آپ ہے۔ قرآن کی فصاحت و بلاغت کا یہ عالم ہے کہ اسکی معنی آفرینی اور تاثیر معنوی کا اعتراف بڑے بڑے دشمنان اسلام نے بھی کیا ہے۔

جب مخالفین نے یہ افترا پردازی شروع کی کہ قرآن مجید کو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھڑتے ہیں تو اس پر قرآن مجید میں انھیں کہا گیا کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسا کلام بنا سکتے ہیں، تو تم کیوں نہیں بنا سکتے۔ لہٰذا تم اس جیسی دس یا پھر ایک ہی سورہ بنا کر دکھا دو۔ مخالفین کوشش کے باوجود اس چیلنج کا جواب نہ

دے سکے۔

وجوہ اعجاز: قرآن حکیم کے وجوہ اعجاز کا احاطہ کرنا استطاعت بشری سے باہر ہے' چند پہلوؤں کا ذکر حسب ذیل ہے:

(۱) فصاحت و بلاغت: قرآن حکیم اپنی فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزہ ہے۔ اس میں ہر موقع و محل پر یکساں طور پر فصاحت و بلاغت پائی جاتی ہے؛ (۲) ندرت اسلوب: قرآن مجید نے مروجہ طور طریقوں سے ہٹ کر نیا انداز اور اسلوب اختیار کیا اور پھر اسے آخر تک نبھایا۔ الفاظ کی بندش' جملوں کی برجستگی' عالمانہ انداز بیان اور پھر موقع محل کے مطابق انداز بیان نے نظم قرآن کو جو حسن بخشا ہے اس کی مثال دنیا پیش کرنے سے عاجز ہے؛ (۳) پیشین گوئیاں: قرآن حکیم میں آئندہ پیش آنے والے واقعات کے متعلق جو پیش گوئیاں کی گئی ہیں' مثال کے طور پر دین اسلام کے غلبہ و استحکام' معرکہ بدر میں فتح و کامرانی اور اہل روم کے اہل فارس پر جنگ میں غلبے' وغیرہ کی پیشگوئیاں' سب حرف بحرف پوری ثابت ہو چکی ہیں؛ (۴) امم سابقہ کے حالات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے امی (ان پڑھ) ہونے کے باوجود قرآن حکیم نے امم سابقہ کے جو حالات اور واقعات بیان کیے ہیں' تاریخ ان کی صداقت کا اعتراف کرتی ہے۔ واقعات کا یہ پہلو یقیناً" بہت بڑا معجزہ ہے؛ (۵) قوت تاثیر: قرآن مجید کی اثر انگیزی بھی اس کے عظیم محاسن میں سے ہے۔ اسے سن کر بڑے بڑے مخالفین اسلام دنگ رہ گئے۔ بہت سوں نے اسلام قبول کر لیا اور بہت سے اپنی کفریات سے تائب ہو گئے؛ (۶) بقاء و ثبات: قرآن مجید میں اور باتوں کے علاوہ اس بات کا ذکر بھی کیا گیا ہے کہ اس کتاب کو جس طرح اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اسی طرح اس کی حفاظت و صیانت بھی خداوند تعالیٰ ہی کریگا' چنانچہ چودہ صدیاں گزرنے کے باوجود قرآن مجید اپنی مکمل آب و تاب کے ساتھ دنیا پر موجود ہے جبکہ سابقہ آسمانی کتب چند سالوں میں کچھ سے کچھ ہو گئیں (رک بہ توراۃ' انجیل)؛ (۷) لذت تکرار: عام طور پر اچھی سے اچھی کتاب کو بھی دوبارہ پڑھنے کو دل نہیں چاہتا' مگر قرآن مجید کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس کو جتنی بار پڑھا جائے ہر دفعہ نئی لذت و فرحت حاصل ہوتی ہے؛ (۸) دعائیہ کلمات کی سحر آفرینی: قرآن مجید میں موقع محل کے مطابق جو دعائیں نقل کی گئی ہیں ان کی سحر آفرینی اور اثر انگیزی اپنی مثال آپ ہے۔ اس کے پڑھنے سے قاری کو عجیب لطف و سرور کی کیفیت محسوس ہوتی ہے؛ (۹) نظم و تالیف: قرآن کریم کا انداز نہ تو اشعار کے مشابہہ ہے اور نہ ہی نثر کے' بلکہ اسکا انداز سب سے منفرد اور نرالا ہے۔ قرآن مجید کی حیرت انگیز نظم و تالیف ہی اسکا اعجاز ہے؛ (۱۰) اعجاز القرآن: کی تعبیر ممکن نہیں۔ ان سب پہلوؤں کے اظہار کے باوجود' علما نے یہ صراحت کی ہے کہ جس طرح ملاحت (خوبصورتی) کا ادراک تو ممکن ہے' مگر اسے لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا' اسی طرح اعجاز القرآن کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے مگر اسے الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں۔

عصر حاضر میں قرآن مجید کے فنی حسن و جمال کو بھی اسکے وجوہ اعجاز میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ السیوطیؒ نے قرآن مجید کے بلاغی پہلوؤں کو متقدمین کی کتب سے اخذ کر کے یکجا کر دیا ہے' چنانچہ سیوطی نے قرآن مجید کے تشبیہ و استعارہ' کنایہ و تعریض' حقیقت و مجاز تخصیص' ایجاز و اطناب' خبر و انشاء' جدل و مناظرہ اور امثال و اقسام سب مباحث پر تفصیلاً" روشنی ڈالی ہے' مگر قرآن مجید کا سب سے بڑا اعجاز یہ ہے کہ اس نے جاہل اور وحشی عربوں کی اخلاقی و علمی کایا پلٹ کر کے ان کو تہذیب اور انسانیت کے اعلیٰ مدارج تک پہنچا دیا۔

اعجاز القرآن پر تصنیفات: اعجاز القرآن کے موضوع پر حسب ذیل کتب تصنیف کی گئی ہیں: (۱) الجاحظ (م ۲۵۵): نظم القرآن (النظام کے رد میں لکھی گئی)؛ (۲) ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد السجستانی (م ۳۱۶ھ): نظم القرآن؛ (۳) ابو زید بلخی (م ۳۲۲ھ): نظم القرآن؛ (۴) ابوعبداللہ محمد بن یزید الواسطی (م ۳۰۶): اعجاز القرآن' (اس کی شرح عبدالقاہر جرجانی نے المعتمد کے عنوان سے لکھی)؛ (۵) ابوالحسن علی بن عیسیٰ الرمانی (م ۳۸۴ھ): اعجاز القرآن؛ (۶) ابو سلیمان احمد بن محمد۔ ... بن الخطاب البستی (م ۳۸۸ھ): اعجاز القرآن؛ (۷) ابوبکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ): اعجاز القرآن' طبع سید احمد صقر' قاہرہ؛ (۸) شیخ عبدالقاہر جرجانی (م ۴۷۱ھ): دلائل الاعجاز؛ (۹) وہی مصنف: الرسالۃ الشافیہ در ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن' مطبوعہ قاہرہ' جرجانی علم بلاغت کے بانی ہیں۔ ان کی کتابیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں؛ (۱۰) قاضی عبدالجبار معتزلی (پانچویں صدی ہجری): اعجاز القرآن' قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) الزمخشری (م ۵۳۸ھ): الکشاف' مطبوعہ بیروت؛ (۱۲) ضیاء الدین ابن الاثیر (م ۶۳۷ھ): المثل السائر' قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) ابن ابی الاصبع المصری (م

۶۵۴ھ) بدیع القرآن' قاہرہ ۱۹۵۷ء' (۱۳) وہی مصنف تحریر التحبیر فی صناعۃ الشعر و بیان اعجاز القرآن' قاہرہ ۱۹۶۳ء۔

متاخرین کی تصنیفات: (۱) یحیٰی بن حمزہ العلوی (م ۷۴۹ھ): الطراز المتضمن باسرار البلاغۃ و علوم حقائق الاعجاز' قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۲) ابن قیم (م ۷۵۱ھ): کتاب الفوائد المشوق الی اعجاز القرآن و علم البیان' قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۳) بہاء الدین السبکی (م ۷۵۳ھ): عروس الافراح شرح تلخیص المفتاح' قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۴) السیوطی: معترک الاقران فی اعجاز القرآن' قاہرہ' ۱۹۷۰ء تا ۱۹۷۲ء؛ (۵) مصطفٰی صادق الرافعی: اعجاز القرآن قاہرہ؛ (۶) سید قطب: التصویر الفنی فی القرآن؛ (۷) عائشہ عبدالرحمان بنت الشاطی: الاعجاز البیانی فی القرآن' قاہرہ ۱۹۷۱ء؛ (۸) محمد یوسف بنوری: مقدمہ مشکلات القرآن۔

قصص القرآن: قصص القرآن ایک نہایت اہم مضمون ہے جو قرآن میں بعض جگہ تفصیل اور بعض جگہ اجمال کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بعض قصص کئی بار اور متعدد مقامات پر بیان فرمائے گئے ہیں اور واقعات و قصص کا سلسلہ زیادہ تر اقوام سابقہ اور ان کی طرف بھیجے ہوے رسولوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اور ان کی حیثیت حق و باطل کے مجادلوں اور اولیاء اللہ اور اولیاء الشیطان کے معرکوں کے عبرت آموز مجموعے اور بصیرت افروز مرقع کی ہے۔ ان میں جو تکرار اور اعادہ پایا جاتا ہے یا مختلف اسالیب اختیار کیے گئے ہیں اس میں بھی بڑی بڑی حکمتیں اور مصالح پوشیدہ ہیں۔ ان قصص کا ایک مقصد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں کی حوصلہ افزائی کرنا اور آن کی ہمت بڑھانا ہے۔

قرآن مجید میں ان واقعات و قصص کا ذکر تاریخی انداز میں نہیں کیا گیا' بلکہ محض بصیرت دلانے کے لیے کیا گیا ہے۔ اس بنا پر واقعات کے انہی پہلوؤں پر توجہ مرکوز رکھی گئی ہے جو اس مقصد پر پورا اترتے ہیں۔ ان واقعات کا ایک اعجازی پہلو بھی ہے کہ یہ واقعات ایک ایسے شخص کی زبان سے بیان ہوے ہیں جو امی محض تھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسے یہ باتیں اور واقعات کتابوں سے نہیں' بلکہ براہ راست وحی و الہام سے حاصل ہوے ہیں۔

قرآن مجید کے پہلے قصہ میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق ان کے مسجود ملائکہ ہونے اور پھر ابلیس کے انکار سجدہ اور آدم و ابلیس کے باہمی مقابلے اور ہبوط آدم کا بیان ہوا ہے۔ جس میں انسانی عقل و فکر کے لیے بہت سے اسباق مضمر ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں ہابیل و قابیل کا قصہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام کے بعد حضرت نوح علیہ السلام اور ان کی تبلیغ و دعوت' نیز ان کی قوم کی سرکشی و عیاری اور پھر نزول عذاب کا واقعہ قرآن مجید کے متعدد مقامات پر بیان کیا گیا ہے۔ حضرت ادریس علیہ السلام کا قصہ بھی قرآن مجید کا اہم موضوع ہے۔ اس کے علاوہ قوم عاد و ثمود اور ان کے انبیا (ہود و صالح) ان کی بستیوں اور پھر تباہی کی عبرت انگیز داستان بھی قرآن مجید میں کئی مقامات پر اس انداز میں بیان کی گئی ہے جسے سن کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور خدا کی گرفت کا مضمون اچھی طرح سمجھ میں آ جاتا ہے۔

بعد کے انبیا میں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام' ان کا نمرود اور اہل خاندان بالخصوص اپنے والد سے مناظرہ' ان کا ترک وطن کرنا اور ہمیشہ توحید الٰہی کی دعوت دینا' حضرت اسماعیلؑ کا خانہ کعبہ کی تعمیر کرنا' حضرت اسحاقؑ حضرت یعقوبؑ اور ان کے بیٹوں بالخصوص یوسفؑ کے واقعات ایک سے زیادہ مقامات پر نہایت موثر انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔

دیگر انبیاے کرام میں حضرت شعیبؑ' حضرت موسیٰؑ و ہارون' حضرت یوشعؑ بن نون' حضرت حزقیلؑ' حضرت الیاسؑ' حضرت الیسعؑ' حضرت شموئیلؑ' حضرت داوٗدؑ' حضرت سلیمانؑ' حضرت ایوبؑ' حضرت یونسؑ' حضرت ذوالکفلؑ' حضرت عزیرؑ' حضرت زکریاؑ' حضرت یحییٰؑ' حضرت مریمؑ اور ان کا خاندان' عیسیٰؑ اور ان کے حواری نیز ان کا رفع سماوی قرآن مجید کے خاص موضوعات ہیں جن سے متعلق بڑی اہم اور مفید معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں۔

متفرق واقعات میں ذوالقرنین' یا جوج ماجوج' اصحاب الکہف والرقیم' اصحاب الرس (کنویں والوں)' اصحاب ایکہ' قوم تبع' اصحاب سبت' اصحاب القریہ' اصحاب الجنہ' (باغ والوں) قوم یا اصحاب الاخدود (کھائی والوں) اور اصحاب فیل وغیرہ کا ذکر قرآن حکیم کی کئی جگہوں پر کیا گیا ہے۔

سیرۃ نبوی: سیرۃ نبوی سے تعلق رکھنے والے بھی بہت سے واقعات قرآن مجید میں بیان کیے گئے ہیں۔ جس میں جنوں کی سماعت

قرآن کا قصہ، غلبہ اہل روم، ہجرت مدینہ منورہ، غزوہ بدر، احد خندق، صلح حدیبیہ یا بیعت رضوان، فتح مکہ، غزوہ حنین، تبوک، مسجد ضرار، اصحاب ثلثہ کی توبہ اور، زید بن حارثہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

علوم القرآن: قرآن مجید کا ایک معجزاتی پہلو یہ بھی ہے کہ اس کی وجہ سے دنیا میں ایک عظیم انقلاب برپا ہوا اور قرآن کی روشنی میں علوم انسانی کی تہذیب و تنظیم کی گئی ہے۔

ا۔ وہ علوم جو مسلمانوں نے قرآن فہمی کے لیے مرتب کیے، مثلاً (۱) جمع و کتابت قرآن مجید (علم رسوم الخط القرآن)؛ (۲) آیات و سور کی ترتیب؛ (۳) مکی و مدنی سورتوں کا علم؛ (۴) علم قرأت و تجوید؛ (۵) مضامین قرآن؛ (۶) اعجاز قرآن؛ (۷) قصص قرآن؛ (۸) علم تفسیر (رکّ بہ تفسیر در آ آ آ)؛ (۹) تراجم قرآن مجید؛ (۱۰) علم اعراب القرآن جس سے علم نحو معروض وجود میں لایا گیا؛ (۱۱) علم اشتقاق؛ (۱۲) غریب القرآن (قرآن کے مشکل الفاظ کے معانی)۔

(ب) وہ علوم جو قرآن کی تعلیمات و اثرات کے تحت مرتب ہوے، ان علوم کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ چند اہم علوم حسب ذیل ہیں: (۱۳) علم التاریخ؛ (۱۴) علم جغرافیہ؛ (۱۵) علم سیر و سوانح (۱۶) علم الانساب۔

علم القرآن بذات خود بہت بڑا موضوع ہے، چنانچہ متعدد اہل علم نے اس عنوان پر داد تحقیق دی ہے (رک بہ در آ آ آ بذیل مادہ)۔

قرآن مجید کے اثرات و برکات: قرآن مجید نے سب سے پہلے عربی زبان و ادب پر گہرا اثر ڈالا۔ نزول قرآن سے الفاظ کی وسعت اور نظر و فکر کی بلندی پیدا ہوئی۔ پھر اس کے طفیل جاہلی دور کے ادبی سرمایے (نظم و نثر) کو محفوظ رکھنے کی کوشش شروع ہوئی، چنانچہ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید ہی کے طفیل عربی زبان آج تک زندہ ہے۔

قرآن مجید نے ادبی مضامین کا رخ عدل و انصاف، خدمت انسانیت، تائید حق و صداقت، طہارت و پاکیزگی، عفت و حیاء اور خدا پرستی کی طرف پھیر دیا۔ قرآن مجید کے طفیل ہی عربی زبان نظم سے نثر تک پہنچی اور اسے عالمگیر زبان ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ نثر کے علاوہ شعری تحریک بھی قرآنی اسالیب سے متاثر ہوئی۔

علم اللسان: نزول قرآن کی برکت سے عربی زبان میں علوم لسان، یعنی گرامر (نحو و صرف) وضع کیے گئے اس ضمن میں ابو الاسود الدولی، عبداللہ بن ابی اسحاق الحضرمی (م ۱۱۷ھ)، ہارون بن موسیٰ، عیسیٰ بن عمر (م ۱۴۹ھ)، سیبویہ (م ۱۷۷ھ)، الکسائی (م ۱۸۹ھ)، الفراء (م ۲۰۷ھ)، المازنی (م ۲۴۹ھ)، المبرّد (م ۲۸۵ھ)، ابن درید (م ۳۲۱ھ)، ابو علی القالی (م ۳۵۶ھ)، الزبیدی (م ۳۷۹ھ) اور الزمخشری (م ۵۳۸ھ)، ابن الحاجب (م ۶۴۶ھ)، وغیرہ علماے نحو نے بڑا نام پیدا کیا۔

مقطوع و موصول قرآن: اس موضوع پر عبداللہ بن عامر الیحصبی (م ۱۱۸ھ) الکسائی اور حمزہ بن حبیب نے قلم اٹھایا۔

تاریخ تدوین اور اختلاف مصاحف، اس عنوان پر الیحصبی، الکسائی، الفراء اور السجستانی (م ۲۳۷ھ) وغیرہ نے کتابیں لکھیں۔ اس زمانے میں قرآن مجید کی وجوہ و نظائر پر مقاتل بن سلیمان اور قاضی حسین بن واقد القرشی (م ۱۵۷ھ) وغیرہ نے کتابیں تصنیف کیں۔

حروف القرآن: پر امام ابو عمرو بن العلاء البصریؒ نے اور اجزاء القرآن پر حمزہ بن حبیب الکوفی اور نافع بن عبدالرحمٰن المدنی (م ۱۶۹ھ) نے کام کیا۔

آیات متشابہات پر الکسائیؒ اور مقاتل بن سلیمانؒ نے کام کی طرح ڈالی، اعراب و معانی قرآن پر ابوعبیدہ معمر بن المثنی (م ۲۱۰ھ)، اور ابو عبیدہ القاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ)، نے کتابیں مرتب کیں۔ بعد میں اس عنوان پر مزید کام ہوا۔

علی ہذا القیاس مصادر القرآن، اسماء المنافقین، اقسام القرآن، امثال القرآن، سجود القرآن اور ضمائر القرآن وغیرہ کے عنوات بھی ابتدا سے ہی زیر بحث رہے اور ان عنوانات پر مستقل کتابیں تالیف کی گئیں۔

فرق باطلہ کی تردید: اس عنوان پر قرآنی تعلیمات کے زیر اثر سفیان بن عینیہ الکوفی، (م ۱۹۸ھ) اور قطرب ابو علی محمد بن المستنیر (م ۲۰۶ھ) اور ابن قتیبہ (م ۲۶۷ھ) نے داد تحقیق دی۔

لغات القرآن: قرآنی مفردات اور ان کے معانی پر سب سے پہلے ہیثم بن عدی الطائی الکوفی (م ۲۰۷ھ) ابوزید سعید ابن زید انصاری (م ۲۱۵ھ) الفراء، الاصمعی اور محمد بن یحییٰ القطیعی نے کتابیں لکھیں اور اس موضوع کو آگے بڑھایا۔ برصغیر پاک و ہند میں لغات القرآن پر شیخ محمد مراد کشمیری (م ۱۱۳۱ھ) حمید الدین فراہی، وحید الزمان اور ڈپٹی نذیر احمد وغیرہ نے قلم اٹھایا۔

بلاغت: فن فصاحت و بلاغت کی تدوین و تہذیب بھی قرآن حکیم کے زیر سایہ مکمل ہوئی۔ اس عنوان پر لکھنے والوں میں الجاحظ (م ۲۵۵ھ)، محمد بن زید الواسطی (م ۳۰۶ھ)، الرمانی (م ۳۸۶ھ)، ابوبکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ)، عبدالقاہر جرجانی (۴۷۱ھ)، شیخ محمد عبدہ، شیخ رشید رضا اور سید قطب وغیرہ کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔

جغرافیہ: قرآنی فیوض و برکات میں جغرافیہ کی تہذیب و ترقی بھی شامل ہے، جو مسلم جغرافیہ نگاروں کے ہاتھ پایہ تکمیل کو پہنچی۔ مسلم جغرافیہ نگاروں میں سلیمان تاجر (در ۲۳۷ھ) احمد بن ابی یعقوب المعروف بہ الیعقوبی (م ۲۵۲ھ) المسعودی (م ۳۴۶ھ) ابن خرداذ، الاصطخری، ابن حوقل، الادریسی اور یاقوت الحموی وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

تاریخ نویسی: قرآن مجید نے تاریخ کے علم کو بھی بہت متاثر کیا اور قرآنی تعلیمات کے زیر اثر عرب میں تاریخ نویسی کا آغاز کیا۔ اس عنوان پر لکھنے والوں میں عبید بن شریہ الجرہمی (م ۶۸ھ)، محمد بن اسحاق (۱۵۱ھ)، ابن ہشام (م ۲۱۸ھ)، الواقدی (م ۲۰۷ھ)، ابن سعد (م ۲۳۰ھ)، الطبری، ابن الاثیر الجزری، السمہودی ابن الطقطقی وغیرہ قسم کے اکابر مؤرخ شامل ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ نگاری کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے قوموں کے عروج و زوال اور ان کے اسباب و عواقب کو بھی بیان کیا ہے۔

فلسفہ و تاریخ: مسلم علما نے صرف کتب و تاریخ کا ہی نہیں لکھیں بلکہ ان پر نقد و جرح کے عمل کا بھی آغاز کیا۔ جس سے فلسفہ تاریخ کا علم ایجاد ہوا۔ اس عنوان پر ابن خلدون کو شہرت دوام حاصل ہے۔ اس کا مقدمہ تاریخ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

علم الانساب: نسب دانی بھی تاریخ کے لوازم میں سے ہے۔ مسلمانوں میں سے الکلبی (م ۲۰۴ھ)، البلاذری (م ۲۷۹ھ)، ابن ہشام (م ۲۱۳ھ)، ابن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ)، ابن بکار القرشی (م ۲۵۶ھ)، ابن نجار اور البغدادی (م ۶۴۳ھ)، ابن التسرانی، القاضی المہذب (م ۵۶۱ھ)، الہمدانی (م ۳۳۴ھ)، ابن درید اور ابن حزم (م ۴۵۶ھ)، اور السمعانی (م ۵۶۲ھ)، نے اس موضوع پر یادگار علمی و تحقیقی کام کیے۔

علم الجرح و التعدیل: علم حدیث کے راویوں اور حالات کی جانچ پڑتال کے لیے علم الجرح و التعدیل وضع ہوا۔ جس کی بنیاد پر صحیح اور ضعیف احادیث کی شناخت ممکن ہو سکی۔ اس عنوان پر حافظ یحییٰ بن سعید القطان، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، احمد بن حنبل، امام ابوزرعہ، ابو حاتم، امام بخاری، امام مسلم، ابو اسحاق الجوزجانی، النسائی، ابن خزیمہ، الترمذی، الدولابی اور العقیلی، ابن عدی، الجرجانی، الذہبی اور ابن حجر العسقلانی نے کام کیا اور تصانیف مرتب کیں۔

مطالعہ کائنات: قرآن حکیم کے زیر اثر مطالعہ کائنات اور مطالعہ الفس کو بھی فروغ حاصل ہوا اور مسلمانوں نے اس عنوان پر تاریخی نوعیت کا کام کیا۔

عام دنیا پر قرآنی تعلیمات کے اثرات:

اسلامی دنیا پر قرآن حکیم کے خصوصی اثرات کے ساتھ ساتھ پوری دنیا پر بھی قرآن مجید کے اثرات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ قرآنی اثرات کے تحت مغرب میں سائنس کی تحریک برپا ہو کر پروان چڑھی۔ قرآنی عقیدہ مساوات و اخوت نے دنیا کو بیحد متاثر کیا۔ علی ہذا القیاس قرآنی عقیدہ و عدل توسط، تدبر عقلی، سیر و سیاحت بغرض تدبر، نظریہ انسانیت (Humanis m)، دوسرے مذاہب کے بارے میں عدم مداخلت اور دین میں جبر و اکراہ کی ممانعت، اہل کتاب کے ساتھ رواداری، برسر جنگ مشرکین کے ساتھ مصالحت کی ترغیب، نظریہ صلح و جنگ، نظریہ خاندان، امومت اور حقوق نسواں اور قرآن مجید کے اخلاقی نظریات نے جدید وقدیم دنیا کو یکساں طور پر متاثر کیا ہے۔

علوم القرآن سے متعلق تصانیف: مسلمانوں نے ہر دور میں علوم القرآن پر تصنیف و تالیف کا کام جاری رکھا ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر اب تک سیکڑوں کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں۔

تراجم قرآن مجید: دنیا کی بیشتر زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم ہو چکے ہیں۔ اور یہ تراجم بلا استثنا دنیا کے ہر علاقے اور ہر خطے میں دستیاب ہیں۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ "قرآن"، در آ آ، بذیل مادہ۔

○

قرامطہ: (Karmatians، واحد: قرمطی)، صحیح معنوں میں یہ عربوں اور "نبطیوں" کی ان باغی جماعتوں کا نام تھا، جو ۲۶۴ھ/۸۷۷ء سے عراق زیریں میں زنج کی جنگ غلامی کے بعد منظم ہوئیں اور جن کی بنیاد ایک ایسے اشتراکی نظام پر رکھی گئی جس میں شمولیت کے لیے بعض رسوم کا بجا لانا ضروری تھا۔ پرجوش تبلیغ کے باعث

اس خفیہ جماعت کا دائرہ عوام، کسانوں اور اہل حرفہ تک وسیع ہو گیا۔ الاحساء میں انھوں نے خلیفہ بغداد سے آزاد ہو کر ایک ریاست کی بنیاد رکھ لی اور خراسان، شام اور یمن میں ان کے ایسے اڈے قائم ہو گئے جہاں سے ہمیشہ شورشیں ہوتی رہتی تھیں۔

زیادہ وسیع معنوں میں قرمطی سے معاشرتی اصلاح کی وہ تحریک مراد لی جاتی ہے جس کی اساس مساوات پر رکھی گئی اور جس نے نویں اور بارھویں صدی عیسوی کے درمیان ساری اسلامی دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بعد میں ایک جاہ طلب گھرانے، یعنی اسماعیلی خاندان (رک بہ اسماعیلیہ) نے اس تحریک پر قبضہ کر لیا۔ انھوں نے ۲۹۷ھ/ ۹۱۰ء میں خلافت فاطمیہ کے نام سے ایک حریف سلطنت قائم کی۔ یہ تحریک ناکام رہی اور آخرکار دولت فاطمیہ کے ساتھ اس تحریک کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

بظاہر یہی تحریک مغرب میں پہنچی اور اس سے یورپ کی پیشہ ورانہ انجمنوں اور فری مین جماعت کی تشکیل متاثر ہوئی۔

۱۔ اشتقاق اور ابتدائی تاریخ: لفظ قرمط (نہ کہ اقرمط) کے اشتقاق کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس باغیانہ تحریک کے اولین قائد حمدان قرمط (دیکھیے علی بن قرمط) ایک ملحد نام کے ساتھ ایک توصیفی کلمے کے طور پر مستعمل ہوا ہے۔ لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ لفظ واسط کی مقامی آرامی بولی سے مستعار لیا گیا، جہاں آج بھی قرمطا کے معنی مدلّس (= دھوکے باز، ریا کار) کے لیے جاتے ہیں۔ ۲۵۵ھ/۸۶۸ء سے اسی علاقے میں زنج کے باغی لشکر میں فراتیہ کے ساتھ ساتھ قراطیہ کے ایک دستے کا نام بھی ملتا ہے (الطبری، ۳: ۱۷۵۷؛ نیز ۳: ۱۷۴۹: راشد قراطی)۔

قرامطہ کی تحریک بغاوت کا آغاز حمدان نے واسط کے مضافات سے شروع کیا۔ ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں اس نے کوفے کے مشرق میں ایک دارالہجرۃ (= محصور و محفوظ کمین گاہ یا مامن) کی بنیاد اپنے ان رفقا کے لیے ڈالی، جن کے مختلف رضاکارانہ چندے جماعت کے مشترکہ خزانے میں جمع ہوتے تھے۔ یہ چندے زکوۃ الفطر، صدقہ فطر، دارالہجرہ کے استعمال کے حق، تمام آمدنی کے پانچویں حصے (خمس) اور بلغات (رک بہ نصیری) میں ہر طرح کی شرکت کے حق پر مشتمل ہوتے تھے۔ عام ضرورت کی تمام چیزیں قومی ملکیت شمار ہوتی تھیں۔ یہ تفصیلات، جن کا علم ہمیں سنی ماخذ سے ہوتا ہے، شاید صحیح ہیں۔

بلغات (agapes) میں وہ "نان بہشت" کھاتے تھے۔ اس کا علم ہمیں اس زمانے میں حلاج کے مقدمے کی روداد سے ہوتا ہے (دیکھیے الطبری، بذیل ۲۷۸ھ/۸۹۱ء، قرمطی فرج بن عثمان الموطن بہ نصرانہ یا ناصرانیہ کے بارے میں)۔

حمدان کے ساتھ اس کے برادر نسبتی عبدان (م ۲۸۶ھ/۸۹۹ء) کا ذکر بھی ملتا ہے، جو سات مدارج شمولیت (بلاغات سبعہ) کے ایک دستور العمل کا مصنف تھا۔ ان رہنماؤں میں سے ایک کا لقب صاحب الظہور تھا، جس نے حمدان کو اس عہدے پر سرفراز کیا اور دوسرا صاحب الناقہ، جس نے عبدان کو برطرف کر کے اس کی جگہ ذکراویہ الدندانی کو مقرر کیا۔ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء میں ذکرویہ نے صحرائے شام میں بنو علیص کے درمیان قرامطہ کو عام بغاوت کا حکم دیا، جس کی مدت سے تیاری کی جا رہی تھی (اور جس کے متعلق خیال تھا کہ ۲۹۰ھ/ ۹۰۲ء میں خراسان میں رونما ہو گئی)۔ اس نے صاحب الناقہ کو اس بغاوت کا امیر مامور کیا، جس کا اسمٰعیلی شاہی لقب ابو عبداللہ محمد اور خاندانی نام فاطمی تھا)۔ وہ ۲۸۹ھ/۹۰۱ء میں محاصرۂ دمشق کے دوران میں مارا گیا۔ اس کی جگہ اس کے بھائی "صاحب الخال" نے لی، جس نے بطور امیر ابو عبداللہ احمد کا شاہی نام اختیار کیا اور گرفتار ہو کر ۲۹۱ھ /۹۰۳ء میں بغداد میں قتل ہوا۔ عراق زیریں میں قرامطہ کی تحریک بزور شمشیر ختم کر دی گئی اور ۲۹۴ھ/۹۰۶ء میں جب ذکرویہ کا انتقال ہوا تو عملی طور پر ان کی سیاسی اہمیت بھی ختم ہو گئی۔

کچھ عرصے بعد اس تحریک نے الاحساء میں ایک مرتبہ پھر سر اٹھایا، جہاں صاحب الناقہ نے ابو سعید حسن بن بہرام الجنابی کو ۲۸۱ھ/ ۸۹۴ء میں اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا تھا۔ ۲۸۲ھ/۸۹۵ء میں عبدالقیس کے ربیعی قبیلے کی اعانت سے الجنابی نے الاحساء کے سارے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک آزاد ریاست قائم کی، جو قرامطہ کی پشت پناہ اور خلافت بغداد کے لیے ایک زبردست خطرہ بن گئی۔ الجنابی کے بیٹے اور جانشین ابو طاہر سلیمان (۳۰۱ھ/۹۱۴ء تا ۳۳۲ھ/۹۴۳ء) نے عراق زیریں کی تاخت و تاراج کے ساتھ ساتھ حجاج کے راستے بند کر دیے۔ آخر ۸ ذوالحجہ ۳۱۷ھ/۱۲ جنوری ۹۳۰ء کو اس نے مکہ فتح کر لیا اور اس سے چھے روز بعد حجر اسود کو اٹھا لے گیا تاکہ اسے الاحساء میں نصب کر سکے۔ اپنے باپ کی طرح ابو طاہر بھی ایک خفیہ انجمن کا داعی اور الاحساء میں اس کا ناظر امور خارجہ تھا۔ متوقع امام کی تخت

نشینی کا مناسب وقت آنے تک اس نے یہاں بزرگان قبیلہ (السادہ) کی ایک نمائندہ مجلس قائم کی اور امور داخلہ کا نظم و نسق اس کے ذمے کر دیا۔ یہ تنظیم قرامطہ کی عسکری قوت کے زوال کے بعد ۴۲۲ھ/۱۰۳۰ء تک باقی تھی؛ بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اٹھارہویں صدی عیسوی تک مقامی طور پر خود مختار رہی تاآنکہ اسماعیلی دعوت کے احیا نے ایک نئے خاندان مکرمیہ کی شکل اختیار کی؛ جس کا مرکز الموسیہ تھا (ہجر کا نیا نام؛ جہاں آج کل حفوف کا شہر آباد ہے)۔

یمن میں قرملی دعوت کا آغاز ۲۶۶ھ/۸۷۹ء میں منصور الیمن (جو ابن حوشب کا لقب تھا) نے عدن لاعہ کے نزدیک ایک دارالہجرۃ کی بنا رکھ کر کیا؛ لیکن یہ دعوت یمن کے زیدی اماموں کی مخالفت کے باعث کامیاب نہ ہو سکی اور صرف چند چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے قیام تک محدود رہی؛ مثلاً صنعاء کے ملیحیہ اور نجران کے مکرمیہ (متعلقہ متون کا Griffin نے مطالعہ کیا ہے)۔

خراسان میں اس دعوت کی ابتدا ۲۶۰ھ/۸۷۳ء میں خلف نے رے سے کی اور پھر یہ مروالروز اور جوزجان میں طالقان تک پھیل گئی؛ جہاں کے امیر نے قرملی مذہب کے تمام مدارج طے کر لیے۔ بعد ازاں دیلم پر بھی قبضہ کر لیا گیا؛ جو آگے چل کر اسماعیلی خاندان (رکّ بہ حشیشیون) کا مرکز بننے والا تھا۔ بالآخر محمد النسفی البرذعی (م ۳۳۱ھ/۹۴۳ء) نے شاہان سامانیہ کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کا بیڑا اٹھایا؛ لیکن اس کے قتل ہو جانے سے اس جماعت کی سیاسی امیدیں خاک میں مل گئیں۔ مشرقی خراسان کے چھوٹے چھوٹے مراکز میں (بشرطیکہ ہم ناصر خسرو کی تصنیف کو مستثنیٰ قرار دے دیں) محض معمولی قسم کی ادبی سرگرمی ظہور میں آئی (ان تصانیف کا مطالعہ ایوانوف Ivanow نے کیا ہے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ شام میں قرامطہ کا مرکز سَلَمیہ تھا؛ لیکن سنیوں کی جانب دارانہ روایات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے پتا چل سکے کہ ۲۸۸ھ/۹۰۱ء کی بغاوت کے بعد وہاں کیا واقعات پیش آئے۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ عبیداللہ نے؛ جو آگے چل کر پہلا فاطمی خلیفہ بنا؛ اس میں کیا حصہ لیا۔ شامی قرامطہ پر آج بھی جمود طاری ہے۔ ان کے ہاں کسی سرگرمی کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی اور نہ دروزیوں ہی سے ان کا کوئی رابطہ معلوم ہوتا ہے؛ جو ان کے دور کے بھائی بند ہیں۔

چھوٹی چھوٹی مقامی جماعتوں میں؛ جن کے قرملی مخطوطات اس زمانے تک محفوظ ہیں (فہرست کے لیے رک بہ اسماعیلیہ در آآآ بذیل مادہ)؛ مذہبی عقائد کے سلسلے میں رشید الدین سنان شامی (چودھویں صدی) کی تصانیف؛ محمود فانی (موبد شاہ) ہندی (سترھویں صدی) کی دبستان اور حروفیوں کی ترکی اور فارسی کتابوں (پندرھویں تا سترھویں صدی عیسوی) کے علاوہ کوئی اہم ادبی سرگرمی نظر نہیں آتی۔

۲۔ فاطمیون کے مقابلے میں قرامطہ کا نقطۂ نظر: قرملی عقائد میں عام رجحان یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے حق خلافت کے نظریے کو ایک مقصد کے بجائے ایک ذریعہ سمجھا جائے۔ ان کے نزدیک امامت یا اقتدار اعلیٰ کوئی موروثی اجارہ نہیں؛ جو ایک ہی خاندان میں منتقل ہوتا رہے؛ یہ تو ایک ذہنی صلاحیت؛ ایک عطائے الٰہی اور ایک فرمان واجب الاذعان (صورۃ الامر) ہے؛ جو اس فرقے میں شامل ہونے والوں میں سے کسی ایک کو اس صورت میں تفویض کی جاتی ہے جب اس کے ذہن میں دفعۃ کوئی تجلی پیدا ہو اور وہ اس قابل ہو جائے کہ اپنے پیش رو کا بدل یا روحانی فرزند قرار پائے۔ دروزیوں کی کتابوں میں بھی اس حق قرابت کو غصب کرنے کے لیے یہی جواز پیش کیا گیا ہے جس کا عبداللہ بن میمون سے لے کر حسن علی ذکرہ السلام تک قرامطہ کے اخبار و وقائع میں بار بار ذکر ملتا ہے اور یہی امامت کی تعریف کا مطلب ہے؛ جسے ابن مسرۃ الرعینی؛ ابن ہانی اور اخوان الصفا کے مصنفین ایسے ماہرین نے پیش کیا ہے۔ بات یہ ہے کہ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء میں صاحب الناقہ اور ۲۸۷ھ/۹۰۹ء میں عبداللہ نے فاطمی خاندانی لقب اختیار کیا تو ان میں سے کسی ایک نے بھی واضح طور پر یہ نہیں بتایا کہ نسلی اعتبار سے ان کا سلسلہ نسب حضرت علیؓ کی اسماعیلی شاخ سے ملتا ہے (دیکھیے المقریزی: اتعاظ؛ طبع Bunz؛ ص ۷ تا ۱۱) اور اگر ان کے مخالفین کے خیال میں ان کا یہ دعویٰ عوام کے لیے کوئی اہمیت رکھتا بھی تھا تو جو لوگ اس صحیح عقیدے کو قبول کر لیتے تھے انہیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ ان کا امام حضرت علیؓ کی نسل سے ہے یا نہیں۔ وہ اور سب باتوں سے قطع نظر صرف یہ دیکھتے تھے کہ باعتبار "مدارج فکر" اس امام کا تقرر منجانب اللہ ہے یا نہیں؟۔

قرامطہ کے نزدیک عالم جملہ مظاہر فطرت کا مجموعہ ہے جو بالتواتر ادوار کی صورت میں رونما ہوتے ہیں اور یہ ایک ہی کھیل ہے جو بار بار ہمارے سامنے کھیلا جاتا ہے۔ یہ منظر؛ جو عقول کے سامنے (جن کی

تعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے) اس لیے پیش کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقی علم کے نور سے منور ہو سکیں' اس مادی حجاب کے بتدریج غائب ہونے کا نام ہے جس کا ہمارے حواس ادراک تو کرتے ہیں' لیکن جو ایک سراب ہے کثیرالصور اور چند روزہ۔ پھر جب ذات باری کا عقلی شعور پیدا ہو جاتا ہے اور اس کے لیے شواہد مہیا ہو جاتے ہیں تو عقول وجود میں آتے ہیں (خلق ثانی)۔

ماہیت الٰہیہ جس کے ماسوا کوئی شے موجود نہیں محض ایک تصور واحد کی شہادت' عالم معقول کی حت جمع کی تصدیق اور جملہ صفات سے مبرا ہے۔ قرامطہ کی تنزیہ جہمیہ کی تعطیل سے بھی زیادہ شدید ہے۔ وہ تمام صفات الٰہیہ کی منکر ہے اور ایک اس قسم کی مطلق وحدت وجود کو تسلیم کرتی ہے جس کی بنیاد خالص عقلی ہے۔

۳۔ قرمطی تحریک کا دوسری تحریکات پر اثر: مختلف الخیال مسلمان مفکرین نے' خواہ وہ اہل السنت والجماعت سے تعلق رکھتے ہوں یا راسخ العقیدہ امامیہ فرقے سے' قرمطی مصنفین بالخصوص رسائل اخوان الصفاء' کے مولفین سے بہت گہرا اثر قبول کیا ہے۔

فلسفے میں الفارابی اور ابن سینا کے مثالی امامت کے سیاسی نظریے (رازی کا اس مسئلے میں کیال سے مباحثہ رہا) اور عقول عشرہ کا نظریہ صدور (ابن سینا) ان کے زیر اثر تسلیم کیے گئے۔ خود آموز انسان (حیّ بن یقظان) کی مشہور حکایت بھی شاید قرمطی الاصل ہو۔

ایسے ہی اصول و عقائد میں بھی قرمطی اثرات سرایت کر گئے' مثلاً قرآن مجید کی مجرد تمثیلی تفسیر' ابن حائط اور ابن یبوش کا مسئلہ تناسخ اور نور محمدی کا نظریہ۔

مسلمانوں میں قابل ذکر پیشہ وارانہ انجمنوں (GUILDS) کا سلسلہ بھی قرامطہ کا مرہون منت ہے۔

مآخذ: عام مآخذ کے لیے دیکھیے L. MAS-(۱)؛ SIGNON' در Oriental Studies Presented to E.G. Browne' کیمبرج ۱۹۲۲ء ص ۳۲۹ تا ۳۳۸؛ (۲) رسائل اخوان الصفا' بمبئی ۱۳۰۳ء' ۲: ۶۰ تا ۶۲' ۸۸ تا ۹۱' ۴: ۱۸۲ تا ۲۱۷' وغیرہ؛ (۳) حمزہ الدروزی: رسالہ مستقیمہ؛ (۴) وہی مصنف: رسالہ دامغہ (در احکام دروز)؛ (۵) المقتنی الدروزی: رسالہ السفرالی السادۃ (دراحکام دروز)؛ (۶) نظام الملک: سیاست نامہ' ترجمہ و طبع Schefer' ۱۸۹۳ء باب ۴۷۔

○

قِران : رکّ بہ احرام۔

○

قُرْبان : (ع)' قربانی' بھینٹ' ذریعۂ تقرب۔ اس سے مراد ہے' ہر وہ چیز جو انسان اللہ کے حضور میں اس کا قرب چاہنے کے لیے پیش کرے' نیز ہر چیز جسے اللہ تعالٰی کے تقرب کا ذریعہ بنایا جائے' خواہ وہ جانور کا ذبیحہ ہو یا نذر و نیاز یا عام صدقہ و خیرات ہو (الرازی: تفسیر الکبیر' الراغب: مفردات القرآن' بذیل مادہ و لسان العرب' بذیل مادہ قرب)' ہر نیک عمل جس کے ذریعے اللہ تعالٰی کی رحمت سے قریب ہونے کا قصد کیا جائے' وہ قربان ہے (الجصاص: احکام القرآن' مطبوعۂ استانبول)' عرف عام میں یہ لفظ جانور کی قربانی کے لیے بولا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے: (۳ [آل عمران]: ۱۸۳ اور ۵ [المائدۃ]: ۲۷) میں اس کے معنی صاف طور پر ذبیحہ (قربانی) کے ہیں' تاہم ۴۶ [الاحقاف]: ۲۸ میں کہا گیا ہے کہ پھر ان کی مدد ان لوگوں نے کیوں نہ کی جنہیں انہوں نے تقرب کے لیے اللہ کے سوا معبود بنا رکھا تھا۔ یہاں یہ لفظ "الٰہ" (معبودوں) کا مرادف ہو گا۔

مناسک اسلام میں یہ لفظ اس جانور کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے' جو ہر سال ۱۰ ذوالحجہ کو ذبح کیا جاتا ہے۔ یہ جشن کا دن ہے اور اسے اس کے بعد کے ایام تشریق سے ملا کر عید قربان (دیکھیے رکّ بہ عیدالاضحیٰ) کہتے ہیں۔ ان ملکوں میں جہاں ترکی بولی جاتی ہے' اس کا نام قربان بیرام ہے۔

عرب عیسائیوں میں قربان کے معنی عشائے ربانی کے ہیں۔ آخر میں یہ بھی بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خالص عربی کا ایک لفظ قربان (جمع: قرابین) اور بھی ہے' جس کے معنی ان درباریوں اور مشیروں کے ہیں جو بلا واسطہ بادشاہ کی خدمت میں حاضر رہتے ہیں یعنی مقربین۔ یہ لفظ غالباً براہ راست ق۔ ر۔ ب "نزدیک ہونا" سے ماخوذ ہے (دیکھیے اوپر)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قُرَیش : حجاز (جزیرۃُ العرب) کا مشہور و معروف اور عظیم الشان قبیلہ' جو مکہ مکرمہ اور اس کے گرد و نواح میں مقیم تھا۔ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد ہیں۔ اس لحاظ سے قریش مضری اور عدنانی

ٹھیرے۔ قریش کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں (دیکھیے آآ بذیل مادہ)۔

سب سے پہلے قریش کا لقب نضر بن کنانہ کے لیے استعمال ہوا' پھر اس کی اولاد قریش کہلائی۔ جب فہر بن مالک کا زمانہ آیا تو یہ نام (قریش) زیادہ مقبول اور زبان زد عوام ہونے لگا' نیز قبیلہ قریش کو فہر کی طرف اس لیے بھی منسوب کیا گیا کہ نضر کی نسل فہر کی اولاد میں منحصر و محدود ہو کر رہ گئی۔ نضر کی نسل فہر کے سوا اور کسی سے نہیں چلی' اس لیے قریش کا لقب فہر کی اولاد کے لیے بولا جانے لگا۔

بہرحال یہ حقیقت ہے کہ نضر بن کنانہ کی اولاد کی سب شاخوں کو قریش کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔

قریش کے دو بڑے گروہ تھے: (۱) قریش البطائح: وہ قبائل قریش جو مکہ مکرمہ کے بطحاء میں سکونت پذیر تھے اور ان میں کعب بن لؤی کی اولاد بالخصوص بنو عبد مناف' بنو عبدالعزیٰ' بنو عبدالدار' بنو زہرہ ' بنو تیم' بنو مخزوم' بنو جمح' بنو سہم وغیرہ مشہور ہیں؛ (۲) قریش الظواہر: وہ قبائل قریش جو مکہ کے باہر رہتے تھے۔ ان میں قبائل بنو عامر بن لؤی' بنو محارب' بنو الحارث' تیم الادرم بن غالب وغیرہ شامل ہیں۔

کعب بن لؤی بن فہر بن غالب عربوں کے ہاں بڑی قدر و منزلت رکھتا تھا اور عام الفیل سے پہلے کعب کی موت سے تاریخ کا حساب رکھا جاتا تھا۔ وہی پہلا سردار تھا جو قریش کو جمعے کے دن جمع کر کے خطاب کیا کرتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت یاد دلا کر انہیں تلقین کیا کرتا کہ وہ آپ پر ایمان لائیں اور آپ کا اتباع کریں (القلقشندی: نهایۃ الارب' ص ۴۰۷)۔ کعب کی اولاد میں مرہ' عدی اور ھصیص قابل ذکر ہیں۔ مرۃ بن کعب کی اولاد میں کلاب اور تیم مشہور ہوئے۔ پھر کلاب کے دو بیٹے قصی اور زہرہ بڑے نامور ہوئے۔ قصی کے بیٹوں میں عبدمناف خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ عبد مناف کے چار بیٹے تھے: ہاشم' مطلب' عبد شمس اور نوفل۔ ہاشم کی والدہ کا نام عاتکہ بنت مرۃ بن ہلال تھا۔ ہاشم کے بیٹوں میں سے عبدالمطلب (= شیبہ) کی نسل اور اولاد دنیا میں مشہور ہوئی اور عبدالمطلب کے بیٹوں میں سے حضرت عبداللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کی زوجہ محترمہ حضرت آمنہ بنت وہب کے بطن سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کے ہاں پیدا ہوئے (جمهرة انساب العرب)۔

قصی بن کلاب بھی قریش کا نامور سردار تھا۔ اس نے قریش کے منتشر قبائل کی شیرازہ بندی کی اور انہیں مجتمع کر کے وحدت قومی کا عملی سبق دیا اور ان کی عزت و عظمت قائم کی۔ اسی نے دارالندوۃ کی بنیاد رکھی' جہاں قریش کے تمام امور اور معاملات طے کیے جاتے تھے (نهایۃ الارب)۔

عبد مناف کے بیٹوں میں سے ہاشم اور عبد شمس ملکی سیاست اور قبائلی ریاست میں برابر کے شریک رہے۔ چونکہ حاجیوں کی دیکھ بھال اور مہمان نوازی اور خاطر مدارت ہاشم کے سپرد تھی' اس لیے وہ موسم حج میں زائرین بیت اللہ کے لیے کھانے پینے کا انتظام و اہتمام بڑی خوش اسلوبی سے کرتے' قحط کے زمانے میں غیر ملکوں سے غلہ اور خوراک لاکر حاجت مندوں میں تقسیم کرتے تھے۔ ان اوصاف کی وجہ سے جناب ہاشم کا نام اور اثر و رسوخ دور دور تک کے لوگوں میں پھیل گیا۔ دوسرے ممالک اور علاقوں کے حکمرانوں کے ہاں باریابی کی وجہ سے دنیوی اور سیاسی عزت و وجاہت بھی حاصل تھی۔

جناب ہاشم کے نامور بیٹے اور حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دادا جناب عبدالمطلب بھی قریش کے مشہور و معروف سردار تھے۔ عبدالمطلب کا نام عامر تھا۔ چونکہ پیدائش کے وقت ان کے سر میں کچھ سفید بال تھے' اس لیے انہیں شیبہ بھی کہا جاتا ہے۔ عبدالمطلب اپنی فیاضی' خدمت حجاج' بیکسوں کی امداد' مظلوموں کی فریاد رسی اور قومی ہمدردی کے لیے سارے عرب میں مشہور تھے۔ سقایہ اور رفادہ (یعنی حاجیوں کے پینے کے لیے پانی اور کھانے کے لیے اشیاے خوردنی کا مہیا کرنا ان کے ذمہ تھا)۔ جب عبدالمطلب نے نظم و نسق سنبھالا تو رفادہ کے سلسلے میں کوئی دقت محسوس نہ ہوئی' کیونکہ قریش کا ہر گھر مقدور بھر اس میں حصہ لیتا اور کھانا وغیرہ مہیا کر دیتا تھا' لیکن پانی مہیا کرنے میں خاصی دقت پیش آتی تھی۔ مکے اور اس کے گرد و نواح میں گھوم پھر کر چشموں اور کنووں وغیرہ سے مشکیزوں میں پانی حاصل کر کے حاجیوں کو مہیا کیا جاتا تھا۔ بڑی تگ و دو اور سخت محنت و مشقت کے بعد کہیں جا کر معلوم ہوا کہ بیت اللہ میں چاہ زمزم موجود ہے' جو ساز و سامان سے اٹا پڑا ہے۔ جناب عبدالمطلب نے چاہ زمزم کو از سر نو کھود کر صاف کیا اور حاجیوں کے لیے آب زمزم مہیا کیا۔

۲۔ دور اسلام: ابتداءً قریش مکہ نے اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بھرپور مخالفت کی اور اسلام قبول کرنے والوں کو شدید طور پر اذیت کا نشانہ بنایا۔ اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ ۸ھ/ ۶۳۰ء میں مکہ مکرمہ مسلمانوں کے لیے فتح ہو گیا۔ جس کے بعد اسلامی حکومت کی توسیع اور اسلام کی اشاعت و تبلیغ میں قریش نے بھرپور حصہ لیا۔ خلفاے اربعہ' خلفاے بنی امیہ اور خلفاے بنی عباس سب قریشی تھے۔ روایان حدیث میں نامور قریشی صحابہ کی کثرت ہے' مثلاً ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ' حضرت عبداللہ بن عباسؓ' حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص وغیرہ۔

قریش کی فصاحت و بلاغت مسلمہ تھی اور قریش کی زبان کو فصیح ترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قریش کے سیاسی و سماجی اثر و رسوخ اور اسلام لانے کے بعد دینی فہم و فراست اور اصابت رائے کا اعتراف و اعلان فرمایا ہے (دیکھیے ابو داؤد الطیالسی: مسند' (تبویب جدید: منحۃ المعبود' طبع احمد عبدالرحمٰن البناء الساعاتی' ۲: ۱۹۰' قاہرہ ۱۳۷۲ھ)۔ نیز قریش کی سیاسی فہم و فراست اور حسن تدبیر کے پیش نظر ہی آپؐ نے خبر دی تھی کہ "الائمۃ مِنْ قُرَیْش" یعنی سیاسی امامت کی اہلیت قریش میں موجود ہے اور جب تک یہ اہلیت ان میں رہے گی وہ سیاسی رہنمائی اور رہبری کرتے رہیں گے۔ قریش نے ایک عرصے تک اپنی طبعی ذہانت اور سیاسی بصیرت کا لوہا منوایا۔

عصر حاضر میں قریش کا اطلاق ان اشراف قریش پر ہوتا ہے جو قریشی نسل سے ہیں۔ حجاز میں ان کی سکونت زیادہ تر منیٰ عرفات اور اس کے قرب و جوار میں ہے۔ پاک و ہند میں بھی متعدد قریشی خاندان موجود ہیں۔ حجاز میں قبیلہ ثقیف کی ایک شاخ کو بھی قریش کے نام سے پکارتے ہیں اور یہ لوگ علاقہ طائف میں آباد ہیں۔ ان میں حضری بھی ہیں اور بدوی بھی۔

قریش جہاں جہاں بھی گئے اپنا نام ساتھ لے گئے اور ان کی یادگار کئی جگہ اب تک موجود ہے۔ شہر واسط میں ایک نہر کا نام قریش ہے اور ایک بستی ابو قریش کے نام سے موسوم ہے۔ اعمال حمص میں ایک گاؤں (قریہ) القریشیہ کہلاتا ہے۔ اعمال زبید (یمن) میں ایک بستی کا نام القریشیہ ہے۔ مصر کے ایک گاؤں کو بھی القریشہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ قریش کی طرف نسبت قریشی بھی ہے اور قرشی بھی۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات' بیروت ۱۹۶۰ء' ۱: ۵۵ بعد؛ (۲) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب' بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن درید: الاشتقاق' بمدد اشاریہ؛ (۴) لسان العرب' بذیل مادہ؛ (۵) تاج العروس' بذیل مادہ؛ (۶) الجوہری: الصحاح' بذیل مادہ؛ (۷) القلقشندی: الصبح الاعشیٰ' ۱: ۳۵۱ تا ۳۶۰؛ (۸) وہی مصنف: نہایۃ الارب' ۳۲۱ و بمواضع کثیرہ؛ (۹) ابن حبیب: المحبر' بمدد اشاریہ؛ (۱۰) المصعب الزبیری: نسب قریش؛ (۱۱) خیر الدین الزرکلی: الاعلام' بذیل مادہ؛ (۱۲) وہی مصنف: مارایت وما سمعت' ص ۱۰۱؛ (۱۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب' بذیل مادہ۔

○

قریظہ: بنو قریظہ' یثرب کے تین یہودی قبائل میں سے ایک قبیلہ جو بنو النضیر کا رشتے دار تھا۔ دونوں قبیلے مل کر بنو دریہ کہلاتے تھے اور بیان کیا جاتا ہے کہ یہ دوسرے یہودیوں کے مقابلے میں خاصی مدت بعد یثرب میں آباد ہوئے۔

بنو قریظہ کی دو شاخیں تھیں: بنو کعب اور بنو عمرو' وہ شہر سے باہر جنوب کی طرف وادی مہزور کے ساتھ ساتھ اپنے ہم نسب قبیلے ہدل کی معیت میں رہتے تھے' ان کے شمال مغرب میں قبیلہ اوس اللہ کا علاقہ تھا' شمال مشرق میں بنو عبدالاشہل کا اور مشرق میں الحرۃ واقع تھا۔ قریظہ نے جو زمینوں کے مالک اور زراعت پیشہ تھے' زراعت کو بہت ترقی دی' چنانچہ اپنی زرعی پیداوار' نیز تجارت کی بدولت بڑی فارغ البالی سے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری کے وقت ان میں ۷۵۰ سپاہی تھے اور ان کے پاس ہتھیاروں اور زرہوں کے بڑے ذخیرے موجود تھے۔

بنو نضیر کی طرح بنو اوس کے حلیف ہونے کی وجہ سے انھوں نے بھی ان کی طرف سے جنگ بعاث میں شرکت کی تھی' جو ان کے علاقے میں ہجرت سے چند سال پہلے لڑی گئی تھی۔

دیگر یہودیوں کی طرح [رک بہ قینقاع] بنو قریظہ کا رویہ بھی اسلام کے بارے میں شروع ہی سے معاندانہ رہا تھا' لیکن مدینے کے محاصرے (غزوہ خندق' ذوالقعدہ ۵ھ) تک کوئی کھلم کھلا کشیدگی پیدا نہ

ہوئی تھی غزوہ خندق کے موقع پر بنو قریظہ کا نہایت معاندانہ کردار کھل کر سامنے آ گیا انھوں نے بنو غطفان اور قریش مکہ سے سازش کر کے احزاب کو مدینے پر چڑھائی کی دعوت دی تھی۔ حیی بن اخطب' جسے ابو سفیان نے بنو قریظہ کے سردار کعب بن اسد کے پاس بھیجا تھا' بنو قریظہ کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب ہو گیا' حالانکہ بنو قریظہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک تحریری معاہدہ اتحاد کر چکے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوس و خزرج کے دو سرداروں حضرت سعد بن معاذ' حضرت سعدؓ بن عبادہ اور ان کے ساتھ حضرت خوات بن جبیر اور حضرت عبداللہؓ بن رواحہ کو ان کے رویے کی تحقیق کے لیے بھیجا اور ان لوگوں نے واپس آکر ان کی غداری اور عہد شکنی کی تصدیق کر دی۔

بنو قریظہ نے قریش اور غطفان سے مل کر مدینے پر حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا تھا' لیکن محاصرۂ مدینہ کے دوران میں حضرت نعیم بن مسعود بن عامر غطفانی کے سیاسی تدبر اور حربی بصیرت و دانشمندی نے بنو قریظہ اور قریش میں بد اعتمادی کی فضا پیدا کر کے پھوٹ ڈلوا دی۔ جب قریش مکہ نے ناکام و نامراد ہو کر محاصرہ اٹھا لیا اور واپس لوٹ گئے تو حکم الٰہی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو بنو قریظہ کے خلاف لشکر کشی کا حکم دیا (جوامع السیرۃ' ص ۱۹۱' ۱۹۲؛ ابن خلدون (اردو ترجمہ)' ۲: ۳۵۰)۔

بالآخر بنو قریظہ مقابلے کی تاب نہ لا کر ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گئے۔ اطاعت قبول کرنے کے بعد قریظہ کو ان کی عورتوں اور بچوں سے الگ کر دیا گیا اور انھیں حراست میں لے لیا گیا۔ قبیلہ اوس نے ان کی سفارش کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ منظوری لے لی کہ بنو قریظہ کی قسمت کا فیصلہ ان کے حلیف قبیلہ اوس کے سردار حضرت سعدؓ بن معاذ پر چھوڑ دیا جائے۔ حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ بنو قریظہ کے تمام مرد' جو سن بلوغ کو پہنچ چکے ہوں' قتل کر دیے جائیں' عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کے مال و اسباب کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ دوسرے دن ان سب کو قتل کر دیا گیا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں نے اسلام قبول کر لیا تھا' انھیں قتل نہیں کیا گیا۔ عورتوں اور بچوں کو مدینے میں جنگی قیدیوں کی حیثیت سے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ اسی طرح بنو قریظہ کے اموال کو بھی مال غنیمت کے عام دستور کے مطابق تقسیم کر دیا گیا۔ ہر پیادہ مجاہد کو ایک حصہ اور ہر سوار کو تین تین حصے دیئے گئے۔ سواروں کی تعداد چھتیس تھی (دیکھیے شبلی نعمانی: سیرۃ النبی' ۱: ۴۴۰)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

القسطلانی : ابوالعباس احمد بن محمد بن ابی بکر الخطیب شہاب الدین الشافعی' ایک مستند محدث اور عالم دین' ۱۲ ذوالقعدۃ ۸۵۱ھ/۱۹ جنوری ۱۴۴۸ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ مکے میں دو بار مختصر سے قیام کے علاوہ انھوں نے اپنی ساری زندگی وہیں تبلیغ دین میں بسر کی اور بروز جمعہ ۷ محرم ۹۲۳ھ/۳۱ جنوری ۱۵۱۷ء کو وفات پائی۔ ان کی شہرت بحیثیت مصنف زیادہ تر صحیح البخاری کی جو اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے جامع شرح ارشاد الساری فی شرح البخاری کی بدولت ہے' جو متعدد قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی صورت میں ملتی ہے۔ غالباً سب سے پہلا مطبوعہ نسخہ بولاق سے ۱۲۶۷ھ میں شائع ہوا' دوسرا ۱۸۶۹ء میں لکھنؤ سے (دوسرے نسخوں کی تفصیل براکلمان Brockelmann نے G.A.L ۲: ۱۵۹ میں دی ہے) ۱۳۲۵-۱۳۲۶ھ میں جو نسخہ قاہرہ سے شائع ہوا تھا اس میں یحییٰ الانصاری کے اور جو وہاں سے ۱۲۷۹ھ میں طبع ہوا تھا اس میں حسن العدوی (م ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۳ء) کے حواشی شامل تھے۔ علم حدیث میں انھوں نے ایک مقدمہ لکھا تھا جو عبدالہادی الابیاری (م ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) کی شرح کے ساتھ قاہرہ میں چھپ چکا ہے (تاریخ طباعت ندارد)۔ دنیائے اسلام میں ان کی لکھی ہوئی سیرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بہت شہرت حاصل ہے۔ اس کا نام: المواہب اللدنیہ فی المنح المحمدیہ ہے' اسے انھوں نے ۱۵ شعبان ۸۹۹ھ/۲۲ مئی ۱۴۹۴ء کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا تھا۔ اس کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں اور کئی بار چھپ بھی چکی ہے (مثلاً قاہرہ ۱۲۸۱ھ)۔ اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں' مثلاً الزرقانی (م ۱۱۲۲ھ/۱۷۱۰ء) کی شرح جو ۸ جلدوں میں بولاق سے ۱۲۷۸ اور ۱۲۹۱ھ میں شائع ہوئی۔ عبدالباقی نے اس کا ترکی میں ترجمہ کیا جو ۱۲۶۱ھ میں استانبول میں چھپا۔ کچھ زیادہ مدت نہیں گزری کہ النبہانی' صدر عدالت عالیہ بیروت' نے اس کا ایک ملخص الانوار المحمدیہ من المواہب اللدنیہ کے نام سے مرتب کیا' جو بیروت سے ۱۳۰۱ تا ۱۳۱۲ھ میں شائع ہوا۔ آخر القسطلانی نے اسی موضوع پر

الترمذی کی کتاب الشمائل کی شرح بھی لکھی (براکلمان، ۲: ۱۴۲)۔ علم حدیث کے مطالعے کے علاوہ انھوں نے قرأت قرآن کے فن پر بھی کچھ کام کیا ہے۔ اس موضوع پر ان کی سب سے قابل ذکر تصنیف لطائف الاشارات لفنون القراءات ہے۔ انھوں نے قرأت قرآن کے استاد ابو القاسم الشاطبیؒ کی ایک سوانح عمری بھی لکھی ہے (.G.A.L، ۲: ۴۰۹) اور تجوید پر الجزری کے مقدمے کی تشریح بھی قلمبند کی (کتاب مذکور، ۲: ۲۰۲)۔ مزید براں انھوں نے تصوّف اور تزکیہ نفس پر بھی قلم اٹھایا۔ اس موضوع پر ان کی کتابیں، یہ ہیں: مقامات العارفین، مسالک الحنفاء الی مشارع الصلواۃ علی النبی المصطفیٰ اور البوصیری کے قصیدۂ بردہ کی شرح (.G.A.L، ۱: ۲۶۵)۔

مآخذ : (۱) علی پاشا مبارک: الخطط التوفیقیۃ، بولاق ۱۳۰۶ھ، ۶: ۱۱؛ (۲) براکلمان: Geschichte der arbischen literature، ۲: ۷۳۔

○

قسم : ق س م، یمین، سوگند، یوں تو لفظ عموماً یقین اور حلف کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اہل لغت اور فقہا نے ان کے لطیف امتیازات پر نتیجہ خیز بحثیں کی ہیں۔ التھانوی نے کشاف میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قسم یمین اور حلف کے مقابلے میں خاص ہے۔ احمد نگری کا قول ہے کہ یمین اس قسم کو کہتے ہیں جس میں کھانے والا کسی فعل کے کرنے یا اس کے امتناع کے لیے، اپنے عزم کو تقویت کے لیے خدا کے نام کی قسم کھاتا ہے (دستور العلماء، مادہ یمین)۔

قسم کے سلسلے میں اہم بحثیں یہ ہیں: (۱) قرآن مجید میں خدائے تعالیٰ کی قسمیں؛ (۲) قرآن مجید کی رو سے قسموں (ایمان) کی شرعی اہمیت؛ (۳) شرع اسلامی میں قسم کے تقدس، شرف انسانی اور فصل خصومات کے نقطہ نظر سے) (اس میں یہ بھی بتایا جائے گا کہ اسلام نے جاہلی عربوں میں رائج شدہ رسوم قسم کی کس طرح اصلاح کی)۔

قرآن مجید کی بعض آیات میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو بڑی بڑی قسمیں کھا کر (خدا سے عہد کر کے) پھر سچے نہ نکلے (۷ [الاعراف]: ۴۹؛ ۱۴ [ابراہیم]: ۴۴؛ ۵ [المائدۃ]: ۵۳)، دوسری نوع خدائے تعالیٰ کی طرف سے قسموں کی ہے۔ ان میں باری تعالیٰ نے مظاہر کائنات، مشاہدات عالم، یوم قیامت، شفق اور رات، وغیرہ کا نام لے کر ان کی قسم کھائی ہے۔

ان قسموں کے متعدد مقاصد ہیں، مثلاً یہ کہ عرب کے قدیم طریقے اور دستور کے مطابق بیان میں زور اور شدت پیدا کرنا؛ (۲) ان مظاہر فطرت سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی ذات و صفات پر حجت پیش کرنا، اس طرح یہ قسمیں در اصل دلائل فطرت ہیں۔

قسموں کی قانونی (شرعی) اہمیت: قسم کی قانونی اہمیت کی تفصیلی بحث کے لیے رکّ بہ الیمین۔ یہاں اجمالاً یہ کافی ہو گا کہ فصل خصومات میں ثبوت کے بغیر فیصلہ ممکن نہیں ہوتا۔ ثبوت حاصل کرنے کی تین صورتیں ہیں: (۱) اقرار؛ (۲) تحریری شہادت اور زبانی گواہی اور (۳) یمین (= قسم) اگر مدّعیٰ علیہ اقرار کر لے تو معاملہ طے ہو جاتا ہے، اگر اقرار نہ کرے تو بار ثبوت مدعی پر ہے۔ یا وہ کوئی دستاویز اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرے یا زبانی گواہی دلوائے، لیکن اگر یہ اس کے پاس موجود نہ ہوں تو پھر مدعی کو حق حاصل ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لے لے اگر وہ قسم کھا لے تو فیصلہ مدعی کے خلاف ہو جائے گا، لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ انکار کر دے، یا یہ کہے کہ مدعی قسم کھائے۔ ان تینوں صورتوں کے لیے احکام موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے المحمصانی: فلسفہ التشریع فی الاسلام)۔

اسلام سے قبل بھی قسم کو عربوں کے معاشرے میں بہت بڑی اہمیت حاصل تھی، عہد اسلامی میں بعض نامناسب تاکیدی ذاتی قسمیں ممنوع ہو گئیں، البتہ بعض جو شرک اور دوسرے شوائب سے پاک تھیں، جاری رہیں، اور شرع میں قابل لحاظ ہوئیں۔ زہیر نے اسے نفار (= رجوع بہ حاکم برائے فیصلہ) اور جلاء (= مکمل وضاحت) کے ساتھ حق کی تحقیق کا ایک اہم ذریعہ شمار کیا ہے (قصیدہ عدد ا، بیت ۴۰)، قسم وہ لفظ ہے جس میں قسم کھانے والا اپنی پوری قوت ڈال دیتا ہے۔ (عہد قدیم میں) چونکہ قبیلہ ایک اخلاقی وحدت تھی جس میں ذمہ داری متحدہ یا مشترکہ ہوتی تھی، اس لیے اہم امور میں فرد کی قسم قبیلے کی قسم بن جاتی تھی۔ اس صورت میں اسے قسامہ کہتے تھے اور اس میں قبیلے کے پچاس آدمی مل کر اس بات پر قسم کھاتے تھے کہ وہ برحق ہیں، اس قسم میں شامل ہونے والے افراد گواہوں کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ذمہ دار افراد کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ وہ قضیے کے موقع پر بھی موجود ہوں۔

قرآن مجید اور سنت نبویہ میں بیان کردہ احکام اور علماے فقہ کی تصریح کے مطابق اس شخص کو جو قسم کھا رہا ہو لازماً مکلف ہونا چاہیے۔ وہ جان بوجھ کر خود اپنے آزادانہ اختیار سے بات کر رہا ہو اور قسم کی واقعی نیت رکھتا ہو، لیکن اس کے لیے کسی گناہ کے ارتکاب کے لیے قسم کھانا ہرگز جائز نہیں۔ اس سوال پر آرا کا اختلاف ہے کہ آیا اس طرح کی قسم سرے سے قسم ہوتی بھی ہے یا نہیں تاہم اکثریت اس طرف ہے کہ اگر کوئی ایسی قسم کھا لے تو اس کا وقوع ہو جائے گا، لیکن حالف کے لیے اس قسم کا توڑنا اور کفارہ دینا ضروری ہو گا قسم صرف اللہ اس کی ذات اس کے اسماء و صفات میں سے کسی ایک کی، کھائی جا سکتی ہے (البخاری: الصحیح، کتاب الایمان و النذور، و دیگر کتب احادیث و فقہ)۔

جب آہستہ آہستہ دیانت و عدالت کے اوصاف روبزوال ہو گئے تو قسم کے سلسلے میں ہر طرح کے حیلوں کا دروازہ کھل گیا۔ حیلوں کے متعلق مشہور ترین تصنیف الخصاف کی کتاب الحیل و المخارج (طبع Joseph Schacht بخط خودش، Hannover ۱۹۲۳ء، قاہرہ ۱۳۱۴ھ) ہے۔

مآخذ: (۱) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ الایمان؛ (۲) معجم فقہ الحنبلی، بذیل مادہ قسامۃ و الایمان؛ (۳) معجم فقہ ابن حزم الظاہری، بذیل مادہ قسامہ؛ (۴) المرغینانی: الہدایہ، بذیل مادہ کتاب الایمان و باب القسامہ۔

○

القشیریؒ: شیخ عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک بن طلحہ بن محمد النیشاپوری المعروف بہ زین الاسلام ابوالقاسم قشیری ۳۷۶ھ میں استوا میں پیدا ہوے۔ ابن عساکر نے لکھا ہے "ان کا شمار طبقۂ ثالث میں ہونا چاہیے، لیکن ان کی وفات کی وجہ سے، جو طبقہ ثالث کے اعیان کے بعد واقع ہوئی، انھیں متاخر طبقے میں شمار کیا گیا ہے" (ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، ص ۲۷۲، مطبوعہ حیدر آباد دکن)۔ وہ نسلاً خالص عرب تھے، ان کے باپ قشیری تھے، اور قبیلہ قشیر بن کعب سے تعلق رکھتے تھے، جو اموی عہد میں ترک وطن کر کے خراسان کے نواح میں آکر آباد ہو گئے تھے۔ والدہ کی طرف سے سلمی تھے۔ قشیری کے آبا و اجداد نیشاپور کے نواح میں استوا کے ضلعے میں بس گئے تھے (ابن خلکان: وفیات الاعیان، ص ۵۳۹، مطبوعہ قاہرہ)۔

قشیری کے بچپن کے زیادہ حالات معلوم نہیں ہو سکے۔ وہ بچہ ہی تھے جب کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ پھر ابوالقاسم الالیمانی سے، جو ان کے خاندان سے رشتہ مودت رکھتے تھے، عربی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں وہ نیشاپور چلے آئے اور ممتاز اساتذہ بالخصوص ابو علی الدقاق سے علوم دینیہ کی تحصیل کی۔ مؤخرالذکر نے قشیری کو اپنے سلسلے میں داخل کر لیا اور اپنی صاحبزادی بھی قشیری کے حبالۂ عقد میں دے دی۔ انھوں نے علم فقہ، ابوبکر الطوسی اور اصول فقہ ابوبکر بن فورک (م ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء) سے پڑھا۔ اس کے بعد ابو اسحاق الاسفرائنی (م ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء) کے درس سے مستفید ہوے۔ مؤخرالذکر دونوں اساتذہ قشیری کے مداح تھے۔ تعلیم سے فراغت کے بعد انھوں نے ابوبکر الباقلانیؒ (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء) کی کتابوں کا مطالعہ کیا، جو اشعریوں کے بڑے عالم تھے۔ ان تمام علوم کے حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ابو علی الدقاق سے بھی ربط و ضبط قائم رکھا تا آنکہ ابو علی الدقاق وفات پا گئے۔ بعدازاں وہ مشہور صوفی مصنف ابوعبدالرحمن السلمیؒ کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے۔ اس وقت قشیری خراسان میں جملہ علوم اسلامیہ میں امامت کا درجہ رکھتے تھے۔ وہ بیک وقت فقیہ بھی تھے اور اصولی بھی، شیخ طریقت بھی تھے اور مفسر، محدث، فصیح و بلیغ اور سب سے بڑھ کر کاتب اور شاعر بھی۔ ان کے وعظ میں بڑی تاثیر تھی۔ ان کے ایک ہم عصر ابوالحسن علی الباخرزی (م ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء) نے لکھا ہے "اگر ان کا وعظ پتھر بھی سنے تو موم بن جائے اور اگر شیطان ان کی مجلس میں باندھ دیا جائے تو تائب ہو جائے اور ان کی بات قول فیصل کی حیثیت رکھتی تھی" (ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، ص ۲۷۷، مطبوعہ حیدر آباد)۔ ان کی شہرت کی وجہ سے بعض محروم قسمت فقہا ان سے جلنے لگے اور بے سروپا الزام لگا کر ان کی عظمت کو گھٹانے لگے۔ ان کی ابتلا و آزمائش کا حال السبکی نے تفصیل سے لکھا ہے (السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲: ۲۶۹، مطبوعہ قاہرہ)، ان کے مخالفین میں زیادہ تر معتزلی اور حنبلی فقہا تھے، جنھوں نے سلجوقی حکمرانوں سے قشیری کو سزا دینے کی اجازت لے لی تھی؛ چنانچہ قشیری گرفتار کر لیے گئے اور انھیں وعظ کہنے کی ممانعت کر دی گئی۔ ان کے حامیوں اور مریدوں کو شہربدر کر دیا گیا اور مساجد میں انھیں برا بھلا کہنا شروع کر دیا گیا۔ مصیبت اور

آزمائش کا یہ زمانہ پندرہ برس (۴۴۰ تا ۴۵۵ھ/۱۰۴۸ تا ۱۰۶۳ء) رہا۔ اس دوران میں انھیں بغداد میں جاے پناہ ملی' جہاں خلیفہ القائم ان سے اعزاز و اکرام سے پیش آیا۔ طغرل بیگ کے پر آشوب عہد حکومت کے بعد جب اس کا جانشین عضدالدولہ ابوالشجاع (الپ ارسلان) سریر آراے خلافت ہوا تو قشیریؒ اور دوسرے خراسانی علما جو نیشاپور سے ترک وطن کر کے بغداد چلے آئے تھے' واپس اپنے وطن میں آ گئے' جہاں انھوں نے نہایت آرام و راحت سے دس برس گزارے۔ اب ان کا وقار بحال ہو چکا تھا اور انھوں نے تعلیم و تلقین کا سلسلہ دوبارہ شروع کر دیا۔ ان کے ہزاروں مرید تھے۔ انھوں نے ۱۷ ربیع الثانیہ ۴۶۵ھ/۳۱ دسمبر ۱۰۷۲ء میں وفات پائی اور اپنے قدیمی مرشد ابو علی الدقاقؒ کے پہلو میں دفن ہوے۔

تصانیف: قشیری بہت سے علوم میں امام کا درجہ رکھتے تھے۔ ان کے سوانح نگاروں نے ان کی تیئیس کتابوں کا ذکر کیا ہے' جو مختلف علوم و فنون پر مشتمل ہیں۔ ان میں اہم ترین الرسالہ ہے جو انھوں نے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں لکھا تھا۔ تصوف ان کا دلپسند موضوع تھا۔ الرسالہ کے علاوہ' جو علم تصوف پر بہترین کتاب ہے' انھوں نے بہت سی علمی یادگاریں چھوڑی ہیں جو اب تک غیر مطبوعہ ہیں۔ ان میں تصوف کے مسائل اور ان کے اعمال پر گہرے مباحث ملتے ہیں (مزید کتب کے لیے دیکھیے آآ' بذیل مادہ)۔

قشیریؒ تصوف اور اشعریت کے سرگرم وکیل تھے۔ تصوف کی حمایت میں انھوں نے الرسالہ لکھا جب کہ اشعریت کی تائید میں انھوں نے شکایۃ اہل السنۃ بحکایۃ ما نالھم من المحنۃ" سپرد قلم کیا۔ موخرالذکر رسالے کا متن' السبکی کی طبقات (۲: ۲۷۵ تا ۲۸۸) میں موجود ہے۔ اس کی غرض تالیف امام اشعری اور اشعریوں کے خلاف الزامات کی تردید ہے۔ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ بعض عقائد اور نظریات بلاوجہ اشعریوں کی طرف منسوب کر دیے گئے جن سے وہ قطعاً بری الذمہ ہیں۔

مآخذ: (۱) الباخرزی: دمیۃ القصر (ذیل یتیمۃ الدہر)' ص ۱۹۴' مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) السبکی: طبقات الشافعیۃ' ۲: ۲۶۹ بعد' ۳: ۲۴۳ تا ۲۴۸' قاہرہ؛ (۳) ابن العماد: شذرات الذہب' ۳: ۳۱۹ تا ۳۲۲' قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ (۴) خطیب بغدادی' تاریخ بغداد' ۱۱: ۸۳' مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری' ص ۲۷۱ بعد' مطبوعہ حیدر آباد دکن؛ (۶) ابن خلکان: وفیات الاعیان' ص ۵۳۶ بعد' مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) الیافعی: مرآۃ الجنان' ۳: ۹۱' مطبوعہ حیدر آباد دکن۔

قصاص: قص (ق ص ص) سے مشتق ہے۔ قصّ کا اصل مفہوم قطع ہے۔ اس کے معانی میں قص الشعر (بال کاٹنے) کا مفہوم بھی شامل ہے اور یہ قطع مسافت (مسافت طے کرنے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جب کہ آثار قدم کی تلاش اور پابندی کے ساتھ مسافت طے کی جائے۔ جراحات یا قتل کے قود (بدلے) کو قصاص اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں جرم و سزا کے مابین مماثلت کا تتبع کیا جاتا ہے (لسان' بذیل مادہ)۔

شرع اسلامی کے مطابق اس کا اجراء یا تو قتل عمد کی صورت میں ہوتا ہے یا ان جراحات کی صورتوں میں ہلاکت تک پہنچانے والے نہ ہوں۔ پہلی شکل "قصاص فی النفس" (جان کے بدلے جان) کہلاتی ہے اور دوسری شکل "قصاص فیما دون النفس" (جان سے کم تر بدلہ) ہے۔

(۲) شریعت اسلامی میں قصاص کے بارے میں دی گئی ہدایات سے محسوس ہوتا ہے کہ یہاں یہ سمجھا گیا ہے کہ عرب جاہلیت میں خون کا جو بدلہ لیا جاتا تھا' اس میں نفس قصاص تو احکام شرعی کی روح کے مطابق تھا' لیکن اس کے مفہوم میں مغالطہ اور عملی صورت میں افراط اور مبالغہ تھا اور اس کی اصلاح بداھتاً یہ تھی کہ قصاص کا مفہوم مماثلت و مساوات سامنے رکھا جائے اور سزا یا بدلے کے سلسلے میں اسی کو پکڑا جائے جو اصلی مجرم ہو' جب کہ جاہلیت میں خون کا بدلہ لینے کی غرض سے قوموں کی باہمی جنگ شروع ہو جاتی تھی۔ ایک شخص کے بدلے بہت سے قتل کر دیے جاتے تھے۔ یا اصل مجرم کے بدلے کوئی اور قتل کر دیا جاتا تھا۔ ان سب صورتوں میں قصاص کی حقیقت کا ایک نصف (یعنی بدلہ لینا) تو پایا جاتا تھا' لیکن دوسرا نصف' یعنی مماثلت و مساوات' مفقود تھا۔ اسلام نے قصاص کا مفہوم مکمل کر کے خون کا بدلہ لینے کو قانونی حیثیت دی۔

قرآن مجید (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۳' ۲۵ [الفرقان]: ۶۸؛ ۶ [الانعام]: ۱۵۱) نے مقتول کے ورثا یا اسلامی حکومت کو (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۳) مجرم' ایک آدمی کو مار ڈالنے کا حق دیا ہے۔ اور قصاص لینے والے کو اصلی مجرم کے علاوہ دوسرے کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ زمانہ جاہلیت میں یوں ہوتا کہ اگر ایک اعلیٰ قبیلے کے آزاد

شخص نے ایک ادنیٰ قبیلے کے غلام کو قتل کر دیا تو اس غلام کے بدلے میں اس آزاد شخص کو جو اصل قاتل تھا نہ پکڑا جاتا، بلکہ اس کی جگہ اس قبیلے کے کسی غلام کو پکڑ کر قتل کر دیا جاتا۔ اس کے برعکس اگر ادنیٰ قبیلے کا غلام اعلیٰ قبیلے کے آزاد شخص کو قتل کر دیتا تو اعلیٰ قبیلے والے اپنے مقتول کے بدلے میں ادنیٰ قبیلے کے اس غلام پر جو قاتل ہوتا اکتفا نہ کرتے، بلکہ اس قبیلے کے آزاد شخصوں کو قصاص میں قتل کر دیتے۔ اس کے خلاف قرآن مجید نے اعلان کیا کہ جو قاتل ہو گا اسی کو پکڑا جائے گا۔ دوسری تمام صورتوں میں (یعنی قتل بلا عمد یا جہاں قصاص مشکل ہو (دیکھیے ہدایہ آخرین، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵۸ بعد) دیت لی جائے گی۔

یہ حکم دراصل توضیح ہے ان امور کی جو پہلے احکام میں اشارۃً مذکور تھے۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرۃ طیبہ سے جو واقعات جمع کیے گئے ہیں اور حیات طیبہ کے جو حالات ضبط تحریر میں آ چکے ہیں۔ ان سے قانون قصاص کی پابندی عیاں ہوتی ہے۔ مدینہ منورہ میں مسلمانوں کے اندر جب وہ ضابطہ اتحاد جسے میثاق مدینہ کہتے ہیں قائم کیا گیا، تو (جو مدنی عہد کی ابتدا ہی میں قائم کیا گیا تھا)۔ اس میں یہ دفعہ رکھی گئی تھی کہ اگر کوئی شخص کسی مومن کو قتل کر ڈالے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا گو ولی مقتول دعویٰ کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور اپنی طرف سے یونہی مطمئن ہونے کا اعلان کر دے۔

فتح مکہ کے موقع پر آپؐ نے اعلان کیا کہ میں اپنے بھتیجے کا جو زمانۂ جاہلیت میں قتل کر دیا گیا تھا، خون بہا معاف کرتا ہوں ، یہ اعلان قانونی معاشرہ کے عین مطابق تھا۔ اسی موقع پر آپؐ نے عام اعلان کر دیا کہ زمانہ جاہلیت میں کسی مسلم سے کوئی قتل ہوا ہو تو اسے آج کالعدم قرار دے دیا گیا، یعنی اس کے قصاص اور دیت کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا (رک بہ قتل، بذیل مادہ)۔

لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "قصاص" پر زور بھی بہت دیا ہے چنانچہ دو موقعوں پر جب تحقیق سے قاتل مجرم پائے گئے تو آپؐ نے قاتل کو قتل کروا دیا اور مقتولوں کے ولیوں کو قصاص اور "خون بہا" کے درمیان اختیار نہیں دیا۔

کتاب و سنت کے تمام شواہد پیش نظر رکھے جائیں تو یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خون کے بدلے کے بارے میں جاہلیت کا تصور نامنظور تھا۔ بجائے اس کے آپؐ "قصاص" کو شخصی بدلہ لینے کا طریقہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ قصاص کے اجرا پر چند پابندیاں عائد کر کے آپؐ نے اسے قانون قرار دیا اور اس کے ساتھ زمانۂ جاہلیت میں جو قبائلی جذبات اس کے ساتھ شامل ہو گئے تھے ان سے اسے پاک کر دیا اور اس میں ایسی بلند باتیں اضافہ کیں جن سے اس کی شکل ایک قانونی تعزیرات کی ہو گئی۔

مسائل قصاص سے متعلق فقہا میں جو بعض امور مختلف فیہا ہیں ان کی رو سے ذیل کی باتیں اہم شمار ہوتی ہیں: اگر چند آدمی مل کر ایک شخص کو قتل کریں تو اس ایک مقتول کے بدلے قصاصاً سب کو قتل کیا جائے گا .... شافعی، مالکی اور حنفی فقہا، شخص واحد کے قتل میں شریک ہونے والے متعدد افراد کو قصاص میں قتل کرنے کے قائل ہیں۔

اسی طرح یہ مسئلہ بھی محل اختلاف ہے کہ جب قتل کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو اور "قسامہ" تک نوبت پہنچ جائے تو اس کی بنا پر قصاص میں کسی کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں قتل عمد کی صورت میں قصاص جاری ہو گا اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ دیگر ائمہ قسامہ کی صورت میں قصاص جائز نہیں رکھتے ہاں دیت ادا کرنی ہو گی (دیکھیے ہدایہ، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ، ۲: ۶۳۱)۔

احادیث میں ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جو شخص بے وجہ خون کا مطالبہ کرتا ہے اللہ کے نزدیک سخت مبغوض ہے۔ اس سلسلے میں دیگر روایات ان قواعد سے جو اوپر بیان کیے گئے اور ان سے بھی جو آئندہ بیان ہوں گے اتفاق رکھتی ہیں۔ اس لیے اس موقع پر ان کا تذکرہ چنداں ضروری نہیں۔

(۵) قصاص فی النفس (جان کے بدلے جان) کی شرعی حیثیت:

قتل ناحق کی تمام صورتوں میں میں قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقتول کے قریب ترین عزیز کو جواب ولی الدم (خون کا بدلہ لینے والا) ہو گیا، کو حق ہے کہ وہ عدالت سے اپیل کر کے مجرم کو قتل کرا دے۔ جو کچھ اوپر بیان ہوا، اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عموماً" یہ سزا اولیاے مقتول کے ذاتی حق کی حیثیت رکھتی ہے (چنانچہ اولیاے مقتول کے مطالبے پر ہی قصاص قائم ہو سکتا ہے)۔ حاکم بااختیار کی طرف سے قیام عدل کی خاطر سزا دینے کا موقع بعض صورتوں میں

ضرور پیدا ہوتا ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں جہاں قابل مواخذہ اور قتل ناحق کا جرم ہوا ہو، لیکن قصاص نہ لیا جا سکے قصاص کی جگہ تعزیر لے لیتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا کوئی ولی نہ ہو تو پھر حاکم با اختیار اس کا ولی ہوتا ہے، لہذا جو شخص کسی ذمی، معاہد (= وہ غیر مسلم جو کسی معاہدے کے تحت مملکت اسلامی سے وابستہ ہو) یا مستامن کو، یعنی اس غیر مسلم کو جو اسلامی مملکت میں پناہ لے کر داخل ہوا ہو، قتل کر دے تو امام مالکؒ کے نزدیک اس شخص کو قتل کر دینا واجب ہے اور ولی کو حق نہیں کہ وہ قصاص کا مطالبہ ترک کرے۔

قصاص عائد کرنے کے لیے حسب ذیل شرطیں ضروری ہیں:

(۱) مقتول کی زندگی ہر اعتبار سے قانون شرعی میں محفوظ قرار دی گئی ہو۔

(۲) مقتول نہ تو قاتل کی اولاد میں سے ہو اور نہ اس کا غلام، نہ اس کی اولاد کا غلام ہو اور نہ مقتول کے ورثہ میں کوئی شخص قاتل کی اولاد میں ہو۔

(۳) یہ بات بھی بدیہی ہے کہ جس شخص سے جرم سرزد ہوا ہے وہ اس کے ارتکاب کے وقت بالغ ہو چکا ہو اور اس کے ہوش و حواس درست ہوں۔

ان کے علاوہ جو شرائط ہیں وہ مختلف فیہ ہیں۔

(۴) قصاص فی مادون النفس (جان سے کم تر جرم پر قصاص) کی شرعی حیثیت: اگر کوئی شخص عمداً اور ناجائز طور پر کسی کو ایسا زخم پہنچائے جو مہلک نہ ہو تو اس کے بدلے میں ویسا ہی زخم مجرم کے جسم پر قانوناً لگایا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو (اس کی تفصیل سے کتب فقہ میں بحث کی گئی ہے)۔ (فقہا نے اس احتیاط کو بھی اہمیت دی ہے کہ قصاصاً زخمی کرنے کا عمل ماہر جراح کی معرفت انجام پائے)۔ "ناجائز" کی قید لگا کر ان صورتوں سے احتراز مقصود ہے جن میں کسی شخص کو بغیر زخمی کیے دوسرے آدمی کے قتل ایذا رسانی یا لوٹنے سے روکنا ناممکن ہو، مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونے کے درپے ہو تو جائز ہے کہ اس کی آنکھ پر ضرب پہنچائی جائے یا آنکھ میں کچھ پھینک دیا جائے ایسی صورتوں میں قصاص نہیں۔

(۵) اگر قصاص کی اجازت نہ دی گئی ہو یا وہ شخص جو قصاص کا حق رکھتا ہے قصاص سے دستبردار ہو جائے پھر بھی معاوضہ مال کا مطالبہ یقیناً کیا جا سکتا ہے۔ خون ناحق کی صورت میں ولی الدم یا اولیاء الدم کو معاوضہ مالی (دیت [رک باں]) ادا کیا جائے گا۔ ناحق، لیکن غیر مہلک زخم پہنچانے کی صورت حال کے پیش نظر یا تو پوری دیت مجروح کو ادا کرنی ہو گی یا اس کا کوئی متعین حصہ یا کوئی ایسی رقم جو قانون سے متعین کی ہو (یعنی ارش، رک باں) یا دیت کا کوئی فی صدی حصہ جو قاضی (جسے حکومت کہا گیا ہے) متعین کر دے۔

(۶) قصاص کے اجراء کی علمی صورتوں کے لیے جو ممالک اسلامیہ میں جاری ہوئیں دیکھنا چاہیے (رک بہ قتل، بذیل مادہ) جہاں ایسی مثالیں ہمارے علم میں آتی ہیں کہ جن ضوابط کی تصریح عہد نبویؐ کی طرف منسوب ہے، بعض صحابہؓ کے فیصلے بظاہر اس سے مختلف واقع ہوئے۔

مآخذ : (۱) قرآن کریم، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ قتل، قصاص؛ (۲) کتب حدیث، بمدد اشاریہ؛ (۳) کتب فقہ، خصوصاً قتل اور قصاص کے مباحث۔

○

قضا و قدر : قضا کے معنی ہیں فیصلہ (حکم، فصل، قطع، ترتیب، دیکھیے ابن حزم: ملل، ۳: ۵۱)۔ قرآن مجید میں یہ مادہ مختلف معانی کے لیے استعمال ہوا ہے، حکم کرنا، فیصلہ کرنا، مقرر کرنا، اطلاع دینا، بدلے میں کوئی چیز دینا اور فرض ادا کرنا وغیرہ (راغب: المفردات، ص ۴۱۹؛ لسان، بذیل مادہ۔ اصطلاح میں اس کے معنی: (الف) قاضی کا عہدہ اور اشغال؛ (ب) کسی مذہبی فرض کا وقت پر ادا نہ کرنے کے بعد اسے پورا کرنا، مثلاً روزانہ نماز یا رمضان کے روزے۔ ان معنوں میں یہ لفظ ادا کا متضاد ہے جس کے معنی ہیں کسی فرض کو اس کے مقررہ وقت پر انجام دینا، قاضی عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳: ۵۹) نے قضا اور قدر کا امتیازی فرق بیان کرتے ہوئے پہلے قدر کی یہ تعریف کی ہے کہ قدر کے لفظی معنی اندازہ لگانے، پیدا کرنے، لکھنے یا توانا ہونے کے ہیں، لیکن اصطلاح میں قدر سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ ارادہ ذاتیہ ہے جو مختلف اشیا کے تعلق میں مختلف اوقات میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ قضا و قدر میں فرق یہ ہے کہ قضا تو اللہ کا کلی اور ازلی حکم ہے جبکہ قدر اس حکم کی جزئیات کا نام ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ کی قضا سے مراد اشیا کے متعلق اس کا ازلی ارادہ ہے (دستور العلماء، ۳: ۷۳)۔

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قضا اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، آیا قدیم ہے یا حادث۔ راسخ العقیدہ اشاعرہ کے ہاں قضا کا اللہ تعالیٰ کے ارادے (البیضاوی: تفسیر، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۱۱۷) اور اس کے خلق سے ابدی تعلق ہے اور "قدر" اللہ تعالیٰ کا اپنے ارادہ کے مطابق اشیا کو پیدا کرنا ہے یا یہ کہ قضا علم ازلی اور ان کا اشیاے معلومہ سے تعلق کا نام ہے اور قدر اللہ تعالیٰ کا اشیا کو اپنے علم کے مطابق پیدا کرنے کا نام ہے، لہٰذا قضا اس کی صفات اصلیہ قدیمہ سے ایک قدیم صفت ہے، جبکہ قدر اللہ تعالیٰ کی صفت "قدرت" کے مختلف تعلقات کی بنا پر ظہور پذیر ہوئی ہے اس لیے یہ صفات فعلیہ میں سے ہے اور حادث ہے (دستور العلماء، ۳: ۵۹، ۷۲ ببعد)۔ دوسرے لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ خداوندی علم کے مطابق ابراز (ظہور) کائنات کے حادثے کا نام قضا ہے اور قدر اس بات کا ازلی تعین ہے کہ ہر چیز کے وجود میں آنے کے بعد اس کا خیر و شر اور نفع و ضرر سے کتنا تعلق ہو گا۔ اس معنی کے لحاظ سے قضا حادث ہوئی اور قدر قدیم۔ مزید براں اگر قضا علم اور ارادۂ الٰہی کے ساتھ معنی متحد ہو تو یہ صفات ضروریہ میں سے ہو گی؛ لیکن اگر اس کے معنی ابراز و خلق کے ہوں تو یہ قدرت خداوندی کے تعلقات میں سے ایک تعلق ہو گا اور تعلقات اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں، لیکن ماتریدیہ ان تعلقات کو صفات عملیہ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ قدیم ہیں، کیونکہ یہ صفت تکوین (وجود میں لانا) کے مختلف نام ہیں اور تکوین قدیم ہے۔ اشاعرہ تکوین کو صفات باری میں سے تسلیم نہیں کرتے (الفضالی، مع شرح الباجوری، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۵۵، ۶۱)؛ لیکن بہت سے علما کا فیصلہ یہ ہے کہ قضا کلی، عام اور ابدی حکم کا نام ہے اور قدر اس کے ماتحت جزئیات کے نشوونما یا اس کلی حکم کے مختلف تعلقات کا نام ہے (دیکھیے دستور العلماء، ۳: ۵۹، ۷۲ ببعد)۔

قضا و قدر میں یہ فرق ہے کہ قدر اندازہ کرنا ہے اور قضا اس پر اجراے حکم اور اس کا قطعی کر دینا (مفردات)؛ یا قدر اندازہ ہے اور قضا اس کا نفاذ۔ گویا ہر معاملہ قضا سے پہلے حالت قدر میں ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ایک پہاڑ کے پاس سے گزر رہے تھے جہاں کچھ پتھر گرنے کو تھے تو آپؐ جلدی سے آگے نکل گئے۔ کسی نے کہا (کیا آپؐ اللہ کی قضا سے بھاگتے ہیں)۔ آپؐ نے فرمایا: (میں اللہ تعالیٰ کی قضا سے اس کی قدر کی طرف بھاگتا ہوں) الرازی (مفاتیح، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۶: ۵۲۷، بذیل ۳۳ [الاحزاب]: ۳۷، ۳۸) قضا اور قدر کے معنوی فرق کو مسئلہ شر اور انسانی ذمہ داری کے حل کرنے کے لیے بھی استعمال کیا ہے، یعنی جو کچھ کہ قدر سے ہو وہ ضمناً اور بظاہر غیر متوقع طور پر واقع ہوتا ہے اور دنیوی دشواریاں اور ضرر اسی کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ برعکس اس کے آسانیوں اور خیر کا منبع قضا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو شہوانی اور غضبی قوتوں کا حامل بنایا ہے تاکہ وہ عقل اور شریعت کی رہنمائی سے ان قویٰ کو مسخر کر کے انعام حاصل کرے۔ بعض افراد ان قوتوں کے زیر اثر گناہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس معلق بالاسباب گناہ کو بالقصد پیدا نہیں کیا، اگرچہ یہ اس کی قدر سے وجود میں آیا ہے، مزید براں جو شے قضا سے واقع ہو اسے اس لیے کہ وہ ہمہ گیر ہوتی ہے ہم پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں، کیوں کہ ہم اسے ہر وقت واقع ہوتا دیکھتے ہیں، برخلاف اس کے بعض ضعیف العقل اس چیز کی بابت جو قدر سے ہوئی ہو دلیل طلب کر سکتے ہیں، تاہم اس کا حل یہ نہیں ہے کہ مقدر اشیا کو بعض دیگر اشیا کا وجود بے نتیجہ مان لیا جائے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ کے عقیدہ تولید کا مقتضا ہے یا جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ تمام اشیا کے لیے ایک طبع (طبیعت) مقرر ہے اور تمام تغیرات اس کے ماتحت وجوباً (یعنی لازمی طور پر) ہوتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر چیز اللہ کے اختیار میں ہے اور اس نے اشیا کے ظہور کے لیے ایک خاص طرز (عادۃ) مقرر کر رکھی ہے۔ فلاسفہ کا میلان اس طرف ہے کہ قضا اللہ کا علم یا اس کی عنایت ازلی کا دوسرا نام ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ قضا سے تمام موجودات کا وجود بالاجمال مراد ہے۔ جو عالم عقل میں ہو اور قدر ان کا متمایز تفصیلی خارجی وجود ہے جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۳۴ ببعد؛ دستور العلماء، ۳: ۵۹، ۷۲ ببعد)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قطب : رک بہ بدل، طریقہ اور تصوف۔

○

قطفیر : مسلم اساطیر میں اس شخص کا نام رکھا گیا ہے

جس کا ذکر تورات (عہد نامہ عتیق' تکوین' ۳۹: ۱) میں فوطیفار کے نام سے آیا ہے۔ قطفیر دراصل فطفیر کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ قطفیر پھر بگڑ کر اطفیر ہوا (الطبری اور الثعلبی میں عموماً" اسی طرح آیا ہے)۔ پھر اطفین اور پھر اطفین سے قطین ہوا جس کی اصل کا پتا چلانا تقریباً" محال ہے (الطبری' طبع ڈخویہ' ۱: ۳۷۷) اور قطیفین (الطبری: تفسیر' ۱۲: ۹۸) قرآن مجید (۱۲[یوسف]: ۳۰ و ۵۱) میں العزیز (یعنی عزیز مصر) استعمال کیا گیا ہے جو حکومت مصر کا ایک بڑا عہدیدار تھا۔ اسی کو قطفیر کہا گیا ہے۔ اس نے حضرت یوسف ؑ کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کرتے ہوئے کہا تھا اس نے اپنی بیوی سے کہا تھا کہ اس کو عزت و اکرام سے رکھو' عجب نہیں کہ یہ ہمیں فائدہ دے یا ہم اسے بیٹا بنا لیں۔ (۱۲[یوسف] ۲۱)' قطفیر کی بیوی (= امرأۃ عزیز) حضرت یوسف ؑ کے حسن و جمال کو دیکھ کر ان پر فریفتہ ہو گئی اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے کا ارادہ بد کیا' (۱۲[یوسف]: ۲۳)۔ فتنہ امرأۃ عزیز کے باعث حضرت یوسف علیہ السلام ایک عرصے تک بے قصور قید رہے' مگر آخر کار یہی عورت سب کے سامنے بغیر کسی جھجک کے اپنی لغزش اور یوسف کی پاک دامنی کا اعتراف کرتی ہے (۱۲ یوسف : ۵۱)۔ قطفیر کے بعد حضرت یوسف ؑ عزیز مصر کے عہدے پر فائز ہوے (۱۲ [یوسف]: ۸۷' ۸۸' نیز [رک بہ یوسف ؑ].

مآخذ : (۱) الطبری' طبع de Goeje' ۱: ۳۷۸' ۳۸۱' ۳۸۲' ۳۹۱' ۳۹۲؛ (۲) تفاسیر' بذیل سورہ یوسف؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء' قاہرہ ۱۳۲۵ھ' ص ۷۴' ۷۵' ۷۶' ۸۰؛ (۴) الکسائی.

○

قطمیر : رک بہ اصحاب الکہف.

○

قلندر : ایک صوفی سلسلہ جس کی بنیاد حاجی بکتاش کے ایک ہم عصر اندلسی عرب قلندر یوسف نے رکھی تھی۔ اسے دمیاط (Damietta) میں شیخ جمال الدین الساوی' جو ایران کے شہر ساوہ کے رہنے والے تھے' لائے تھے۔ وہ دمیاط میں اپنی زاویئے میں مدفون ہیں جو انھوں نے خود بنایا تھا۔ انھوں نے اپنی داڑھی اور بھویں منڈوا دی تھیں' کیوں کہ اس طرح وہ ایک عشقیہ سانحے سے محفوظ رہے تھے۔ تاہم اس فرقے کا آغاز ضرور اس زمانے سے قبل ہو چکا ہو گا' کیونکہ اس کا ظہور ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء کے لگ بھگ دمشق میں ہو چکا تھا۔ یہ فرقہ اپنے ایک عجیب لباس کی وجہ سے جو ایرانیوں اور مزدکیوں کی تقلید میں اختیار کیا گیا تھا' لوگوں کے لیے جاذب توجہ ہوتا تھا' لیکن ارباب حکومت نے احکام جاری کر کے انھیں اس لباس کو ترک کرنے پر مجبور کر دیا۔ مملوک سلطان الملک الناصر حسن نے جو قلاوون کا پوتا تھا' انھیں داڑھی منڈوانے سے حکماً روک دیا۔ المقریزی کے بیان کے مطابق ان کا ایک اصول یہ تھا کہ نہ تو کسی چیز کو ذخیرہ کرنا چاہیے اور نہ کبھی اس دنیا کے مال و متاع کو جمع کرنا چاہیے' لیکن اس کے زمانے میں وہ نہ تو موٹے جھوٹے کپڑے پہنتے تھے اور نہ نفس کشی یا اور قسم کی روحانی اور جسمانی ریاضتوں کے عادی تھے۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ان کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ ان کے قلوب راضی برضاے حق ہوں۔ اس سے زیادہ انھیں کسی چیز کی آرزو نہ تھی۔ انھوں نے اس اطمینان قلب کی حالت سے نمایاں تر کوئی اور فضیلت حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان تمام چیزوں سے جو ان کے نصب العین سے خارج تھیں بے نیازی ظاہر کرنے کے لیے قلندروں نے خوش اخلاقی اور شائستگی کے ان تمام قوانین کو بالاے طاق رکھ دیا تھا جن کی معاشرے میں پابندی کی جاتی ہے۔ ان کی اخلاقی حالت بھی بہت کمزور تھی۔ بابا طاہر عریان ہمذانی کہتا ہے: "میں ایک خانہ بدوش صوفی ہوں' جسے قلندر کہتے ہیں' میرے پاس آگ (سامان) ہے نہ گھر اور نہ کوئی زاویہ۔ دن کے وقت میں دنیا میں آوارہ و سرگرداں پھرتا رہتا ہوں اور رات کو اپنے سرہانے ایک اینٹ رکھ کر سو جاتا ہوں".

ان میں سے بعض قلندر گلی کوچوں میں بالکل برہنہ پھرتے تھے۔ یہ فقط پچاس برس پہلے کی بات ہے کہ ترکی پولیس قطعی طور پر اس فعل شنیع کو روکنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ اس فرقے کا ایک زاویہ قسطنطینیہ میں موجود تھا' جس کی بنیاد' ایک مسجد اور مدرسے کے ساتھ سلطان محمد ثانی کے عہد میں رکھی گئی تھی (Hammer: 'Hist. de' l' Empire ottoman' ترجمہ از Hellert (پیرس ۱۸۳۵ - ۱۸۴۳ء)؛ ۱۸ : ۱۱۰' ۱۳۱۔ بعض اوقات انھیں ملامتیہ [رک بآں] سے ملتبس کر دیا گیا ہے (دیکھیے خصوصاً" A. Le Chatelier: Les confreries musulmans du Hedjaz' پیرس ۱۸۸۷ء' ص ۲۵۳ ببعد.

مآخذ : متن مقالہ میں مندرجہ ذیل ہیں.

○

قنوت : (ع)، مادہ ق ن ت، قنت، یقنت، قنوت، عربی لغت کی رو سے قنوت کے اساسی معانی اطاعت، دعا اور قیام کے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ راغب نے مفردات میں تصریح کی ہے کہ قنوت کے معنی اطاعت کے ہیں اور اس میں خضوع بھی شامل ہے (الراغب الاصفہانی: مفردات القرآن، بذیل مادہ)۔ الزبیدی نے قنوت کے متعدد معانی بیان کیے ہیں، مثلاً سکوت، خشوع و خضوع، اطاعت، عبادت، دوام اطاعت، صلوٰۃ، طول قیام اور حالت قیام میں دعا، وغیرہ (تاج العروس، بذیل مادہ)۔

نسبتاً وسیع تر اطلاقات میں لفظ قنوت، نماز کے لیے، نماز میں طول قیام کے لیے، حالت نماز میں مطلوب سکوت کے لیے اور خشوع کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ ان معانی مختلفہ کے ساتھ احادیث میں قنوت کا لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے (لسان، بذیل مادہ)۔ احادیث میں قنوت کا ایک اطلاق اس بددعا کے لیے بھی ہوا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مسلسل ایک ماہ تک بحالت نماز قبائل رعل و ذکوان کے ان سنگدل افراد کے حق میں کی جنھوں نے بئر معونہ (رک بآں) پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بھیجے ہوے مبلغین قراء صحابہؓ کو شہید کر دیا تھا (البخاری: الصحیح، کتاب الوتر)۔

علاوہ ازیں بعض دوسرے کفار و منافقین کے خلاف بددعا یا اہل ایمان کے حق میں دعا کے لیے کچھ کلمات روایات میں منقول ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بحالت نماز استعمال فرمائے، ان کلمات پر بھی قنوت کا اطلاق کیا گیا ہے۔ نماز میں بحالت قیام قنوت کے خاص دعائیہ کلمات پڑھے جانے پر بعد میں عمل جاری رہا (دیکھیے صحاح ستہ، بمدد ونسنک: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ قنت)۔ محدثین اور فقہا کے مابین اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ قنوت کس وقت کی نماز میں کس موقع پر پڑھی جائے۔ اس دعا کے کلمات بھی باختلاف روایات مختلف منقول ہوے ہیں۔ اکثر فقہا اس بات کے قائل ہیں کہ قنوت وتر میں پڑھی جائے (الطحاوی: معانی الآثار)۔ فقہاے احناف کہتے ہیں وتر کی تیسری رکعت میں قرءات سے فارغ ہو کر نمازی کے لیے ضروری ہے کہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہے اور اس کے بعد قنوت پڑھے۔ قنوت میں ایسے کلمات پڑھے جائیں جو ثناے باری تعالیٰ اور دعا کے مفہوم پر مشتمل ہوں، البتہ مسنون قنوت وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں وارد ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۲۴۶)۔ حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ وتر کی آخری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد (دعا کے لیے ہاتھ اٹھا کر) قنوت پڑھنا (اور دعا کے اختتام پر دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنا) مسنون ہے۔ شوافع کے نزدیک بھی وتر کی آخری رکعت میں قنوت مسنون ہے، مگر صرف رمضان کے نصف آخر میں۔ اس کے علاوہ فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد پڑھی جائے۔ مالکیہ وتر کے بجائے فجر کی نماز میں قنوت کے مندوب ہونے کے قائل ہیں۔ دشمن کی طرف سے خطرے یا دیگر خطرات و مصائب کے مواقع پر قنوت نازلہ مشروع ہے جس کے طریق اور کلمات، فقہا کے مسالک میں بیان کیے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الفقہ علی المذاہب الاربعہ) دعاے قنوت کے لیے دیکھیے آآ، بذیل مادہ)

مآخذ : (۱) کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنہ بذیل مادہ قنوت؛ (۲) ابن قدامہ: المغنی، بار اول، ۱: ۷۸۸ تا ۸۰۰؛ (۳) الطحاوی: معانی الآثار؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، بار اول، قاہرہ، ۲: ۳۳۴، و بمواضع کثیرہ بحوالہ صحیح البخاری؛ (۵) العینی: عمدۃ القاری؛ (۶) ابن حزم: المحلی؛ (۷) سحنون: المدونہ؛ (۸) الشوکانی: نیل الاوطار؛ (۹) عبدالرحمٰن الجزیری: الفقہ علی مذاہب الاربعہ؛ (۱۰) السرخسی: شرح المبسوط؛ (۱۱) عبدالشکور لکھنوی: علم الفقہ، جلد دوم؛ (۱۲) محمد عاصم: فقہ السنہ، جلد اول۔

○

قِیَاس : (ع)، قَاسَ یَقِیْسُ قیاساً یعنی مشابہت کی بنا پر نتیجہ اخذ کرنا۔ اس لفظ کا بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے (دیکھیے کتب لغت) رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال کے بعد امت نزول وحی سے محروم ہو گئی اور سیاسی اور دینی مسائل میں وحی الٰہی کے ذریعے مزید ہدایات کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ ابتدا میں طبعاً قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر امت کا انحصار رہا۔ پہلے خلفا کے زمانے میں ملک وسیع ہو گیا۔ شرعی اور قضائی امور میں بالکل نئی عقلی اور مادی دنیا کے معاملات پر غور و فکر کی ضرورت پیش آئی تو بعض نئے سوالات بھی سامنے آنے لگے اس لیے لوگ مجبور ہوے کہ (نئے مسائل کے) فیصلے یا (ان سے متعلق) اپنے طرز عمل کی تعیین اپنی رائے سے کریں۔ ابتدا میں یقیناً یہ

عمل کسی فکری نظریے کے ماتحت نہ تھا۔

پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کی نشوونما ہوئی۔ اس متوازی عمل سے دو فریق پیدا ہو گئے: (۱) تاریخی، جن کا لقب اہل الحدیث یا اہل العلم تھا اور (۲) فکری، جو اہل الرائے کہلائے۔ مذاہب فقہ کے پہلے بانیوں نے اپنے اپنے مذہب کے دستور العمل کو یا تو زبانی تعلیم دینے پر اکتفا کی، مثلاً مالک بن انسؒ (م ۱۷۹ھ/۷۹۵ء)، لیکن کسی نے عام اصول فقہ کے مدون کرنے کی طرف زیادہ توجہ نہ کی۔ امام شافعیؒ (۱۵۰ھ/۷۶۷ء تا ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) غالباً پہلے شخص ہیں جنھوں نے "اصول فقہ" کا خاکہ پیش کیا اور کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کے لیے اسلام کے دینی اور قضائی نظام میں جگہ نکالی۔ انھوں نے کہا کہ "قیاس کا استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جب کتاب و سنت اور اجماع میں کسی مسئلے کو طے نہ کیا گیا ہو" (الرسالۃ، ص ۶۵)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک "قیاس اور اجتہاد رک باں کا ایک ہی مفہوم ہے" (کتاب مذکور، ص ۶۶)۔ ان کے بعد کے علما نے اس کی نہایت جامع تعریف کرتے ہوئے کہا: "ایک غیر منصوص امر کا حکم، جو کتاب و سنت یا اجماع میں مذکور منصوص حکم کے ساتھ علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو، قیاس ہے" (محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۱۷، مطبوعہ قاہرہ)۔

المزنی (صاحب الشافعیؒ) کا قول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک تمام فقہا دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔ ان کا اجماع اس امر پر ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے، لہٰذا قیاس کا انکار جائز نہیں کیونکہ امور کی مشابہت اور تمثیل کا مدار اسی پر ہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۰)۔

امام شافعیؒ سے اختلاف کرنے والوں میں معتزلہ اور داؤد ظاہری [رک باں] کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ داؤد ظاہری نے اگرچہ قیاس سے کام لینے کو رد کیا ہے، لیکن جب وہ نص کتاب کے مفہوم پر انحصار کرتا ہے تو خود استدلال بالتشبیہ کے حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔

الدارمیؒ نے اپنی سنن میں کئی حدیثیں جمع کی ہیں، جن میں اس مسئلے کے، اندر جس کی بابت نہ قرآن مجید (بالتصریح) کوئی فیصلہ کرتا ہے اور نہ سنت، رائے اور قیاس سے کام لینے کو مستحسن قرار دیا ہے (مقدمہ الدارمی، باب ۱۶: ۲۱)۔

حامیان قیاس کا اس حدیث پر بھی اعتماد ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بناتے ان سے پوچھا تھا کہ اگر انھیں کتاب اللہ اور سنت رسولؐ میں کوئی حکم نہ ملا تو وہ کیا کریں گے، اس پر انھوں نے جواب دیا کہ میں بلا تأمل اپنی رائے پر فیصلہ کروں گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی یہ بات سن کر بے حد خوش ہوئے (ابو داؤد، کتاب الاقضیۃ، باب ۲؛ الترمذی، کتاب الاحکام، باب ۳؛ الدارمی، مقدمہ)۔

بعض احادیث میں (النسائی: آداب القضاۃ، باب ۲) کتاب (قرآن مجید) اور سنت کے علاوہ "صالحین کے معمولات" کو بھی اصول فقہ میں قیاس سے مقدم رکھا گیا ہے اور "معمولات صالحین" کو وہی مرتبہ دیا گیا ہے جو عموماً اجماع [رک باں] کو دیا جاتا ہے جو اصول فقہ میں تیسرے درجے کی اصل ہے اور سب سے آخری مرتبہ قیاس کا ہے۔

صحابہ کرامؓ خود بھی قیاس سے کام لیتے تھے (دیکھیے ابن قیم: اعلام الموقعین، مطبوعہ قاہرہ)۔

اگرچہ قیاس کو اصول فقہ میں داخل کیا گیا ہے، مگر اس کے لیے سب سے ضروری امر یہ ہے۔ کہ وہ قیاس قرآن و سنت کی روشنی میں کیا گیا ہو۔

امام فخر الدین الرازی (النساء ۴/ ۵۹) کی تفسیر میں قیاس کی حدود کو پوری طرح واضح کیا ہے۔ وہ یہ ضابطہ مقرر کرتے ہیں کہ قرآن مجید اور سنت کو مطلقاً قیاس پر فوقیت حاصل ہے، قیاس کے استعمال کی اجازت صرف اس وقت ہے جب کہ قرآن مجید اور سنت کی رو سے مسئلے کا فیصلہ (بالتصریح) نہ ہو سکتا ہو (دیکھیے حدیث معاذ جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے)۔ وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو، یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے کیوں کہ ایسا قیاس قرآن مجید اور احادیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا (ابن قیم: اعلام الموقعین، ۲: ۲۸، مطبوعہ قاہرہ)۔ قیاس (اس کے ارکان اور اس کی شرائط کے لیے دیکھیے کتب مآخذ نیز رک بہ، فقہ، شریعہ، اصول)۔

مآخذ: (۱) محمد بن اعلیٰ التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ۳: ۱۱۸۹ بعد؛ (۲) الشافعی: رسالہ فی اصول الفقہ، بولاق ۱۳۲۱ھ، ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۳) فخر الدین الرازی: مفاتیح الغیب،

بولاق ۱۳۸۹ء، ۲: ۴۶۵، (۹) ابوالحسین محمد بن علی البصری المعتزلی: کتاب المعتمد، طبع حمیداللہ، مطبوعہ بیروت؛ (۱۰) الغزالی: المستصفی، قاہرہ ۱۹۷۳ء؛ (۱۱) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۲) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۸ء؛ (۱۳) عزالدین بن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۴) ابن القیم: اعلام الموقعین، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۵) محب اللہ البہاری: مسلم الثبوت، مطبوعہ؛ (۱۷) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۸۱) عبدالوہاب خلاف: اصول فقہ، مطبوعہ قاہرہ۔

مآخذ: متن مقالہ مذکور ہیں۔

○

القِیَامَۃ: (ع)، (آدمیوں کا روز قیامت میں) اٹھ کھڑا ہونا، الساعۃ "گھڑی" یا (قیامت کی گھڑی)۔ قرآن مجید میں قیامت کو بیسیوں ناموں سے یاد کیا گیا ہے اور ان میں ہر نام اس کے ایک خاص پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کا سب سے پہلا نام یوم الدین ہے، یعنی عمومی جزا اور عدالت ربانی کا دن۔ سورۃ القیامہ میں انتہائی بلیغ انداز میں قیامت کی ہولناک کیفیات کی تصویر کشی کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ جب نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا اور انسان ہر طرف بدحواس ہو کر بھاگتا پھر رہا ہو گا تو یہی دن قیامت کا ہے۔یہ سب نام علمائے دین کے ہاں ایک اصطلاح المعاد کے تحت آتے ہیں، جس کے لغوی معنی ہیں لوٹ جانا، یعنی موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونا۔ ان کے ہاں یہ سب امور السّمعیات قرار دیے گئے ہیں، یعنی وہ ارشادات جو منصب نبوت کے تحت یا یہ کہ ان تمام امور میں آخری سند ارشاد نبویؐ ہی ہے کیونکہ معاد اور اسی طرح ان امور پر جو ابدی راحت و رنج (ثواب و عذاب) کا باعث اور معاد سے وابستہ ہیں ایمان و تصدیق اور کفر و تکذیب کا مدار ہے (الایجی: المواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۵۴۴ بعد)۔

اسلامی عقائد کے مطابق عقیدہ حشر و نشر میں واقعات کی شرعی ترتیب حسب ذیل ہے:

(۱) دنیا ختم ہونے کی جو نشانیاں ہوں گی ان میں خصوصیت کے ساتھ الدجال کا خروج ہے (دیکھیے المواقف، ۱: ۸۸۶ بعد)۔ یہ دجال بہت سے آدمیوں کو گمراہ کرے گا۔ اس کے خاتمے کے لیے حضرت عیسیٰؑ نازل ہوں گے (المواقف، ۲: ۵۲۴ بعد) اور دجال کو قتل کر دیں گے۔ اس کے بعد ایمان کا دور شروع ہو گا۔

(۲) پہلے نفخ صور کے بعد تمام زندہ چیزیں مر جائیں گی، پھر وقفہ ہو گا، پھر دوسرا صور پھونکا جائے گا اور تمام جاندار دوبارہ زندہ ہو جائیں گے اور ان سب کو محشر میں جمع کیا جائے گا۔ وہاں سب لوگ اللہ کے حضور بڑی مدت تک کھڑے رہیں گے (المواقف) اور انھیں اپنے جرائم کے مطابق پسینہ آئے گا۔

(۳) اب عدالت شروع ہو گی۔ اعمال نامہ کھلے گا، اعمال تو لے جائیں گے، یعنی ان کے جن کا اعمال نامہ مشتبہ ہو گا۔ یہیں دشمنیوں کا تصفیہ ہو گا اور آدمی آدمی یا آدمی اور جانور یا جانور جانور کے درمیان جو ناانصافیاں ہوئی ہوں گی ان کا فیصلہ کیا جائے گا؛ (۴) جہنم کے اوپر سے جنت کو جو پل جاتا ہے (الصراط)، اس پر سے سب کو گزارا جائے گا؛ (ب) اس موقع پر شفاعت کا مظاہرہ ہو گا؛ (ج) حوض کوثر؛ (۵) (ا) جہنم: جحیم، سعیر (کتاب مذکور، ۱: ۹۹۸ بعد)؛ (ب) جنت (فردوس) (کتاب مذکور، ۱: ۱۰۱۴ بعد)؛ (ج) اعراف کے مظاہر بھی اسی موقع پر سامنے آئیں گے (الغزالی: الاحیاء، قاہرہ ۱۳۳۴ھ، ۴: ۴۳۶ تا ۴۵۳، الاتحاف (شرح احیا)، ۱۰: ۴۴۷ تا ۵۳۰)۔

لفظ القیامہ، قرآن مجید میں ستر دفعہ جملہ یوم القیمہ کے طور پر آیا ہے، مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۸۵، ۱۱۳، ۱۷۴، ۲۱۲، ۳ [آل عمران]: ۵۵، ۷۷، ۱۶۱، ۶۸ [القلم]: ۳۹، ۷۵ [القیمۃ]: ۱۔

القیامہ لفظ قیام کا تانیث ہے اور (یہ تانیث) زور دینے کے لیے آتی ہے، جبکہ الساعہ چالیس مرتبہ آیا ہے، عموماً ایک ہی سے فقرے ہیں اور ہمیشہ "وقت موعود" کا مفہوم ہے، مثلاً ۶ [الانعام]: ۳۱، ۴۰)۔

امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء علوم الدین (۴: ۴۴۰ بعد؛ الاتحاف، ۱۰: ۴۵۲ تا ۴۶۵) میں قیامت کے ان تمام ناموں کی طویل فہرست دی گئی ہے جو قرآن مجید میں وارد ہوئے، یا اس کی آیات کے معانی سے مستنبط کیے گئے ہیں (دیکھیے آآ بذیل مادہ)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعلیمات میں چونکہ مرکزی حیثیت توحید الٰہیہ کو ہے، اس لیے بعث بعد الموت، حشر و نشر اور حساب و کتاب کا مسئلہ اللہ کی خالقیت کے اعتراف کے بعد سب سے اہم حیثیت رکھتا ہے۔ کیوں کہ ایک تو خالقیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے دوسرے خالقیت ہی کے تصور سے بعثت کا ثبوت بھی بہم پہنچتا

ہے۔ اللہ جب خالق ہے تو حاکم بھی اللہ ہی ہے اور آخری فیصلے بھی اسی کے ہاتھ میں ہیں، لیکن فیصلے تب ہی ہو سکتے ہیں جب بعثت بھی ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جن عربوں سے واسطہ پڑا ان کے نزدیک "پیدا کرنا" اتنا مشکل نہ تھا جتنا "دوبارہ زندہ کرنا"؛ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک کی طرف توجہ دلا کر دوسرے کا ثبوت فراہم کر دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے یہ عقیدہ اہل اسلام کو عطا ہوا اور اسی پر اسلام کے اس عقیدے کی بنیاد ہے کہ پاداش عمل کے دو درجے ہیں: ایک عذاب القبر [رک بہ منکر نکیر] اور دوسرا نعیم القبر (قبر کی برکت و راحت)، یعنی قبر یا تو ایک فرد کے لیے ابتدائی صورت میں جہنم کا نمونہ ہے یا جنت کا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات اس عقیدے کی توثیق کے لیے پیش کی جا سکتی ہیں (۶ [الانعام]: ۹۳؛ ۹ [التوبہ]؛ دیکھیے الایجی: المواقف، ص ۵۹۱؛ التفتازانی: شرح عقائد النسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۰۹)، قبر کے احوال و کوائف احادیث میں بالتفصیل آئے ہیں۔ عذاب و ثواب قبر کی تعلیم آپؐ نے تفصیلی طور پر دی ہے۔ اس موضوع پر کتب احادیث میں بہت سی روایات ملتی ہیں (مسلم: الصحیح، استانبول ۱۳۲۹-۱۳۳۴ھ، ۸: ۱۶۰ تا ۱۶۴، کتاب الجنۃ؛ البخاری: الصحیح، بولاق ۱۳۱۵ھ، ۲: ۹۷ تا ۱۰۰، کتاب الجنائز)۔

اسی طرح قرآن مجید میں صرف ایک جگہ صراط الجحیم (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۲۳) آیا ہے اور اس کے معنی ہیں "جہنم کا راستہ" لیکن احادیث میں ایک "پل" کا ذکر آتا ہے جو جہنم کے اوپر بنا ہوا ہے اور جس کی تفصیلات باقاعدہ دی گئی ہیں (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل الصراط)۔ احادیث میں جس صراط کا ذکر ہے وہ جنت کی راہ ہے جو ایک پل کی شکل میں جہنم پر سے گزرتی ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ)۔

ایک حدیث مبارکہ میں قیامت کی دس نشانیاں گنوائی گئی ہیں: یعنی دخان، الدجال، الدابہ کا نکلنا، آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا، نزول عیسیٰؑ، یاجوج و ماجوج کا خروج، تین دفعہ سورج گرہن ہونا، یعنی ایک بار مغرب میں، ایک بار مشرق میں، اور ایک بار عرب میں، آگ جو یمن سے اٹھے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف گھیر کر لے جائے گی (دیکھیے: صحیح مسلم، ۸: ۱۷۹)۔ کتب احادیث میں شرائط الساعۃ (= الفتن) کے عنوان سے مستقل ابواب قائم کر کے قرب قیامت اور علامات قیامت پر ذخیرہ معلومات فراہم کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو مسلم، ج ۸، ص ۱۶۵، ۲۱۰؛ بخاری، ۹: ۴۶، ۶۱) ان سب کی مکمل تفصیل دینا یہاں ناممکن ہو گا۔ اس کے لیے [رک بہ بعث، حساب، یوم الحساب در آآآ، بذیل مادہ])۔

ان تفصیلات کو ان لوگوں نے بھی خصوصاً بہت اہمیت دی ہے جنھوں نے روحانی ترقی کے لیے کتابیں لکھیں، چنانچہ صوفیہ اسلام نے اسے عقائد و اعمال کی اصلاح کا ذریعہ بنایا تاکہ وہ غضب الٰہی کا خوف دلائیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی کتابیں موت، بعث بعد الموت اور حساب و کتاب کی ہولناک منظر کشی سے بھری ہوتی ہیں۔ امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء کا آخری حصہ (۴: ۳۶۱ تا ۳۶۹) اسی موضوع پر ہے، یعنی ذکر الموت وما بعدہ (موت اور اس کے بعد کا ذکر) تاآنکہ آخر کے چند صفحات میں انھوں نے جنت کا بہت عمدہ نقشہ کھینچا ہے اور اللہ کی رحمت کی وسعت، علیٰ سبیل التفضل (محض الٰہی کی بنا پر) بیان کی ہے۔ ان کا مختصر رسالہ الدرۃ الفاخرۃ بھی اسی موضوع پر ہے جس میں انھوں نے یہی موقف زیادہ وسعت کے ساتھ اختیار کیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قیصر: (ع)، بوزنطی شہنشاہ کے لیے عربی میں عام طور پر مستعمل یہ لفظ یقیناً یونانی لفظ کا متبادل ہے اور عربوں میں آرامی زبان کے واسطے سے پہنچا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہت ہی قدیم زمانے میں مستعار لے لیا گیا ہو گا کیوں کہ آگے چل کر سریانی زبان میں یہی لفظ تقریباً ہمیشہ Kesar کی شکل میں ملتا ہے (دیکھیے Payne Smith: *Syriacus Thesaurus*، بذیل مادہ)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صدیوں پیشتر عربوں کے بوزنطیوں سے مراسم قائم تھے۔ قدیم عرب شعرا میں سے امرء القیس خاص طور پر قیصر کا ذکر بار بار کرتا ہے اور بلاشبہ قیصر نے اس کی زندگی میں حصہ بھی بڑا اہم لیا قرآن مجید میں یہ لفظ نہیں آیا، لیکن سیرت طیبہ اور احادیث میں قیصر کا ذکر اس زمانے کے غیر مسلم فرمانرواؤں میں سب سے پہلے کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد شاہ ایران اور پھر حبشہ کے نجاشی (Negus) کا مرتبہ ہے۔ ہمیں جو بیانات ملتے ہیں ان میں اس مکتوب

کو بڑی اہمیت حاصل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دحیہ کلبی کے ہاتھ عامل بصریٰ کو اور اس کی معرفت شہنشاہ ھرقل (Heraclius) کو ارسال فرمایا تھا اور جسے پڑھنے کے بعد اس نے ابوسفیان سے، جو ان دنوں وہیں موجود تھا، آپ کے بارے میں استفسارات کیے تھے (دیکھیے الطبری، ۱: ۱۵۵۹، ۱۵۲۳ تا ۱۵۶۸، مطبوعہ لائیڈن)۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرقل دل سے اسلام کی طرف مائل تھا، لیکن اسے نئے دین کے اعلانیہ قبول کرنے سے فقط رعایا کے خوف نے روک رکھا تھا۔ مزید براں احادیث میں قیصر کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چند پیشگوئیاں بھی محفوظ ہیں البخاری، (تفسیر سورۃ ٦٦، تحریم، باب ۲ (طبع Krehl J. ۳: ۳۶۰) میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو جو قیصر و کسریٰ کے درباروں کی شان و شوکت کا اپنی حالت سے مقابلہ کر کے افسوس کا اظہار کر رہے تھے، تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ "کیا تم اس بات سے مطمئن نہیں ہو کہ یہ دنیا ان کے لیے ہے اور عقبیٰ ہمارے لیے؟ اس طرح کتاب الجہاد، (باب ۹۳، ۲: ۲۵۹) میں لکھا ہے: "میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر کے شہر (قسطنطنیہ) پر تاخت کرے گا اس کے گناہ معاف کر دیے گئے ہیں (کتاب الایمان، باب ۳، ۴: ۲۵۹، س ۹) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ پیش گوئی مذکور ہے کہ رومیوں کی مشرقی سلطنت نیز ایران کا اقتدار و اختیار بالکل ختم ہو جائے گا۔

شعرائے مابعد کے ہاں بھی قیصر کا مقبول عام تصور اقتدار و دولت کی علامت کے طور پر مستعمل ہے، چنانچہ ابن جنی نے (جو سب سے زیادہ ایک نحوی کی حیثیت سے مشہور ہے) ایک شعر میں جسے ابن خلکان نے وفیات (طبع Wüstenfeld، ۴: ۱۲۹) میں نقل کیا ہے، اس امر پر فخر کیا ہے کہ وہ قیاصرہ کی نسل سے ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

قَیْنُقاع: بنو قینقاع یثرب کا ایک یہودی قبیلہ۔ آنحضرت صلی اللہ علی وآلہ وسلم کی مدینے میں تشریف آوری سے پہلے وہاں تین یہودی قبیلے، (بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قینقاع) آباد تھے۔ بقول ابن خلدون بنو قینقاع مدینے کی ایک جانب رہتے تھے۔ ان کے پاس نہ کھیت تھے نہ باغات۔ وہ تاجر تھے یا سنار۔ حضرت عبداللہ بن سلامؓ اسی قبیلے سے تھے۔ بنو قینقاع کے سات سو جنگجو آدمی تھے جن میں سے تین سو زرہ پوش تھے۔ مدینے میں تشریف لانے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہود مدینہ، یعنی بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ سے ایک تحریری معاہدہ کیا جس کی رو سے تمام مسلمان باختلاف قبائل و شعوب ایک الگ امت قرار پائے اور یہود الگ قوم، یہودیوں اور مسلمانوں کے لیے پوری مذہبی آزادی کا اعلان و اقرار کیا گیا، فریقین کے درمیانی باہمی جھگڑوں اور تنازعات کے فیصلے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی کی طرف رجوع کرنے کا معاہدہ طے پایا، نیز یہ بھی طے پایا کہ اگر کوئی دشمن مسلمانوں کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہو گا تو فریقین مل کر اس کا مقابلہ کریں گے اور مسلمان اور یہودی اپنے اپنے آدمیوں کا خرچ خود برداشت کریں گے۔ اسی معاہدے میں مدینے کا حرم قرار دیا گیا (دیکھیے ابن ہشام: السیرۃ، ۲: ۱۱۹ تا ۱۲۳)۔

غزوہ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی و ظفر مندی نے بنو قینقاع اور دیگر یہودی قبائل کے دلوں میں آتش حسد و عداوت بھڑکا دی۔ اگرچہ مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان صلح نامہ موجود تھا اور یہودی بھی اپنے مذہب کو اسلام کی طرح الہامی مانتے تھے اور اپنے آپ کو صاحب کتاب سمجھتے تھے، لیکن انھیں قریش مکہ کی ہزیمت و شکست سے بڑا دکھ اور رنج و قلق ہوا۔ اور وہ کھلے بندوں اپنی اسلام دشمنی کا اظہار کرنے لگے۔ جنگ بدر میں شکست خوردہ کفار مکہ سے ان کی ہمدردی بڑھ گئی۔ کعب بن اشرف بھی بنو قینقاع کا شاعر اور سردار تھا، نے بھی، اسی قسم کی ہرزہ سرائی کی۔ مسلمان خواتین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان اقدس میں گستاخ اور بے باک طرز گفتگو اختیار کی۔

اسی اثنا میں ایک اور افسوسناک اور تکلیف دہ واقعہ پیش آگیا۔ بقول البلاذری ایک مسلمان خاتون اپنا زیور بنوانے کے سلسلے میں بنو قینقاع کے محلے میں ایک یہودی سنار کی دکان پر گئی (السیرۃ النبویہ، ۳: ٦) تو اس یہودی سنار نے مسلم خاتون سے چھیڑ خانی اور نازیبا مذاق کرتے ہوئے اس کی بے حرمتی اور رسوائی کرنے کی کوشش کی۔ وہ عورت دہائی دینے لگی۔ اس کی فریاد سن کر ایک مسلمان نے دینی غیرت وحمیت کے عالم میں اس یہودی سنار کو قتل کر دیا۔ جوش انتقام میں یہودیوں نے بھی اس مسلمان کو شہید کر دیا۔ اس ہنگامہ و فساد

ہو گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ابو لبابہ بشیر بن عبدالمنذر انصاریؓ کو اپنا نائب مقرر کیا اور خود بنو قینقاع کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوئے۔ آپؐ نے مسلمان مجاہدوں کو ساتھ لے کر بنو قینقاع کا محاصرہ کر لیا جو پندرہ دن تک جاری رہا۔ یہودیوں نے تنگ آ کر غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال دیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے انہیں قیدی بنا لیا گیا اور منذر بن قدامہ السلمی کو ان کا نگراں مقرر کیا گیا۔ عبداللہ بن ابی نے ان کی سفارش کی اور بڑی منت سماجت کر کے آپؐ سے ان کی جان بخشی حاصل کر لی۔ آپؐ نے حکم دیا کہ بنو قینقاع کو ملک شام کی طرف جلا وطن کر دیا جائے، چنانچہ وہ شام میں بمقام اذرعات جا آباد ہوئے اور کچھ عرصے کے بعد معدوم ہو گئے۔ ان کا مال و دولت مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۰۸ تا ۳۰۹)۔

غزوہ بنو قینقاع کی تاریخ میں مؤرخین اور سیرۃ نگاروں کے درمیان اختلاف ہے۔ البلاذری اور ابن خلدون وغیرہ شوال ۲ھ بتاتے ہیں جب کہ ابن کثیر وغیرہ نے ۳ھ کو ترجیح دی ہے۔ یہ بات تو قطعی ہے کہ یہ غزوہ بدر کے بعد اور غزوہ احد سے پہلے پیش آیا۔ روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ غزوہ ۳ھ میں پیش آیا۔

ماخذ : دیکھیے کتب حدیث و سیرت، بذیل غزوہ قینقاع۔

○

☆☆☆☆

☆☆☆

☆

ک

کازرونی : شیخ مرشد ابو اسحٰق ابراہیم بن شہریار۔ ناحیہ کازرون کے بزرگ علما و عرفا میں سے تھے اور درویشوں کے ایک سلسلے کے بانی جو ان کے نام سے نسبت سے اسحاقیہ یا "کازرونیہ" کہلاتا ہے۔ کازرون (ولایت تشطائی) میں ۳۵۳ھ سے ۴۲۶ھ (۹۶۳ء تا ۱۰۳۴ء) تک بقید حیات تھے اور اسی شہر میں اپنی خانقاہ میں مدفون ہیں۔ مستوفی کے زمانے میں ان کا مزار "حریم" تصور ہوتا تھا (نزہۃ القلوب، ص ۱۲۵) وہ آتش پرستوں کے خاندان سے تھے اور اس خاندان میں ان کا باپ ہی پہلا شخص تھا جو مشرف باسلام ہوا، شیخ کی ولادت ان کے باپ کے اسلام لانے کے بعد ہوئی۔ (جامی: نفحات الانس، کلکتہ ص ۲۸۶)، لیکن باوجود اس کے وہ اسلام کے ایک سرگرم مبلغ تھے۔ انھوں نے چوبیس ہزار آتش پرستوں اور یہودیوں کو مشرف باسلام کیا اور لاکھ مسلمانوں نے توبہ کر کے ان سے بیعت کی (فرید الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۲: ۲۹۶) ان کے سلسلے کے ارکان ہمیشہ سرگرم مبلغ رہے جو کفار کے خلاف جہاد اور غزاء کی تلقین کیا کرتے تھے۔ اسحاقیہ سلسلہ ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان اور چین تک پھیل گیا، جہاں انھوں نے اپنی شاخیں قائم کیں، بالخصوص بندرگاہوں پر (مثلاً کالی کٹ اور زیتون میں) دیکھیے ابن بطوطہ طبع ڈیفریری و سنگینٹی، ۲: ۶۴، ۸۸ تا ۹۲، ۳: ۲۴۴ تا ۲۴۸، ۴: ۱۰۳) یہ سلسلہ آناطولی تک بھی پہنچا، جہاں بیان کیا جاتا ہے کہ بانی سلسلہ نے اپنی زندگی ہی میں اپنے پیروؤں کو جہاد کے لیے روانہ کیا تھا۔ لیکن اس علاقے میں اس سلسلے کی موجودگی کا پورا ثبوت چودھویں صدی ہی سے ملتا ہے (W. Caske در *ISL* ۱۹: ۲۸۴ بعد) اپنے مجاہدانہ تبلیغی جوش و خروش کی وجہ سے "اسحٰقیہ" سلسلے سے پندرھویں صدی میں سلطنت عثمانیہ کے معاملات میں لازمی طور پر نمایاں حصہ لیا ہو گا۔ Spandugino (سولھویں صدی کی ابتدا) نے اپنے ایک رسالے میں (در سانسووی تو Sansovino، وینس ۱۶۵۴ء، ص ۱۳۹) اس سلسلے کو چار بڑے سلسلوں میں شمار کیا ہے۔ قدرتی طور پر اس کا نفوذ روم ایلی میں بھی ہوا (آدرنہ کے تکیہ حضرت ابو اسحٰق کازرونی کا ذکر اولیا چلبی، ۳: ۴۵۴ میں موجود ہے) آناطولی سے یہ سلسلہ حلب پہنچا۔ بروسہ، قونیہ اور ارزروم میں ان کے ادارے (ابو اسحٰق خانے موجود) تھے (Caskel: کتاب مذکور)، چودھویں صدی میں اس سلسلے کی تنظیم یقیناً اعلیٰ درجے کی ہو گی کیونکہ زاویہ شیخ کے خادم شیخ کی مہر لگا کر ضرورت مندوں کو ان لوگوں کے نام (= چیک Cheque) دیا کرتے تھے جنھوں نے کازرونی سلسلے کا حلف اٹھایا ہوتا تھا، وصولی کے بعد وصول کنندہ امر کے پیچھے رسید درج کرتا تھا۔ شیخ کی تربت کو "تریاک اکبر" کہتے تھے، اس لیے کہ آپ کی خاک مزار کے متعلق معتقدین (بالخصوص ملاحوں اور عطار) کا عقیدہ تھا کہ وہ حیرت انگیز نتائج پیدا کرتی ہے، سلطان شاہ رخ بن تیمور نے ۸۱۸ھ (۱۴۱۵-۱۴۱۶ء) میں مزار شیخ کی زیارت نہایت عقیدت کے ساتھ کی (مطلع سعد، ۲: ۳۴۴)۔ ترکی میں سترھویں صدی کے دوران میں "اسحاقیہ" نے اپنے آپ کو ایک نسبتاً متاخر سلسلے میں مدغم کر دیا۔ لیکن عوام میں کازرونی سے عقیدت کے مظاہرے اب بھی کبھی کبھی دیکھنے میں آتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

کافر : (ع، جمع: کفار)، اس کا مادہ ک ف ر ہے، جس کے لفظی معنی میں چھپانا، ڈھانکنا۔ اسی لیے لغت میں لفظ "کافر" کا اطلاق رات، سمندر، عظیم وادی، بڑے دریا، سیاہ بادل اور زرہ کے لیے بھی ہوتا ہے (الفیروز آبادی: القاموس المحیط، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۲: ۱۲۸، بذیل مادہ کفر)۔ اسی طرح کاشتکار کو بھی لغت میں "کافر" کہہ دیتے ہیں، کیونکہ وہ دانہ زمین میں چھپاتا ہے (دیکھیے ۵۷ [الحدید]: ۲۰ کی تفسیر) اسی مناسبت سے کفور اور کفران کے معنی ناشکری کرنے

کے ہیں (مثلاً ۱۱[ھود]: ۹؛ ۲۲[الحج]: ۶۶)، پھر کفر کا زیادہ تر استعمال دینِ حق کے بجائے کسی اور دین کا پیرو ہونے کے لیے ہونے لگا اور کافر کا لفظ "غیر مسلم" کا مترادف ہو گیا، چنانچہ قرآن مجید کی اکثر آیات میں یہی معنی مراد ہیں۔

"کفر" کی جو اصطلاحی تعریف علمائے فقہ و کلام میں مشہور اور متفق علیہ ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی ایسی چیز کا انکار کفر ہے جس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بداہۃً یہ ثابت ہو کہ آپ نے اس کا دعوی فرمایا تھا (ابن الہمام: المسایرہ، دیوبند ۱۳۷۷ھ ص ۱۴۹، ۱۵۰)۔ یہی تعریف معمولی لفظی فرق سے ابن نجیم کی البحر الرائق (مطبوعہ قاہرہ، ۵: ۱۲۹) میں بھی موجود ہے، اس قسم کی جس چیز کا بھی انکار کیا جائے وہ کفر ہے اور ایسا انکار کرنے والے کو کافر کہتے ہیں۔

جمہور اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصولاً "کفر" کا تعلق اعتقاد سے ہے۔ اگر ایک شخص عمل میں کمزور ہو، مگر اسلام کے اساسی عقائد پر ایمان رکھتا ہو تو وہ کافر نہیں ہو گا۔ اسے بے عمل، فاسق، فاجر اور اسی طرح کے کسی اور لفظ سے یاد کیا جائے گا۔ انکار (عقیدہ) سے کفر لازم آتا ہے۔ سستی عمل یا کسی بدعملی یا گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا، ہاں فاسق [رک باں] ہو جاتا ہے۔ (ابو منصور الماتریدی: شرح الفقہ الاکبر، ص ۴۰، حیدر آباد، دکن ۱۳۲۱ھ)، جبکہ فرقہ کرامیہ کا کہنا یہ ہے کہ ایمان صرف شہادتین کے زبانی اقرار کا نام ہے، لہٰذا جو شخص زبان سے شہادتین کا اقرار کر لے وہ کفر سے محفوظ ہے، خواہ اس کا قلبی اعتقاد اور عملی زندگی اس کے اقرار کے خلاف ہو (الفرہاری: النبراس علی شرح العقائد، ملتان ۱۳۱۸ھ، ص ۳۹۹)۔ دوسری طرف بعض خوارج کا کہنا یہ تھا کہ ہر طاعت جزو ایمان ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، لہٰذا ایک طاعت کو چھوڑ دینے سے بھی انسان کافر ہو جاتا ہے، لیکن اکثر خوارج گناہ صغیرہ کے بجائے صرف گناہ کبیرہ کے ارتکاب پر کفر کا اطلاق کرتے تھے (الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ لاہور، ۱: ۱۱۱)۔ معتزلہ میں سے عبدالجبار اور ابوالہذیل وغیرہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ کسی بھی فرض یا مستحب کے ترک یا گناہ صغیرہ تک کے ارتکاب کی بناء پر انسان کو ایمان سے خارج قرار دے دیتے تھے، اگرچہ ان کے نزدیک وہ کفر میں داخل نہیں ہوتا تھا، البتہ اکثر معتزلہ کے نزدیک کسی نفلی عبادت کے ترک یا گناہ صغیرہ کے ارتکاب سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا، ہاں اگر کوئی فریضہ چھوڑ دے یا کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر لے تو اس سے وہ ان کے نزدیک ایمان اور کفر کے درمیان معلق ہو جاتا ہے، یوں کہ نہ اسے مومن کہا جا سکتا ہے نہ کافر۔ اس نظریے کو منزلۃ بین المنزلتین کا عقیدہ کہتے ہیں (اس بحث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے العینی: عمدۃ القاری، استانبول ۱۳۰۸ھ، ۱: ۱۲۱، ۱۲۲ ببعد)۔

قرآن مجید میں کفار کے چھے گروہوں کا بطور خاص ذکر آیا ہے: ان میں عرب کے مشرکین، عیسائی، یہودی، صابئ یا ستارہ پرست، مجوسی اور منافقین شامل ہیں۔

قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تمام کافروں کا انجام آخرت میں جہنم ہے (۲[البقرۃ]: ۲۴، ۳ آل عمران: ۱۰ وغیرہ)، البتہ دنیوی احکام کے لحاظ سے کافروں کی درج ذیل قسمیں ہیں۔

(۱) ذمی (رک بہ ذمہ): ان کافروں کو کہتے ہیں جو کسی اسلامی حکومت میں حکومت کی اجازت سے مقیم ہوں۔ ان سے ایک معمولی ٹیکس (جزیہ) وصول کیا جاتا ہے اور ان کی جان، مال اور آبرو مسلمانوں کی طرح محفوظ ہوتی ہے۔ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو (حنفی مسلک کے مطابق) اس سے قصاص لیا جائے گا اور اس کے مال اور آبرو کی حفاظت سے متعلق بھی جملہ قوانین وہی ہیں جو مسلمانوں سے متعلق ہیں (ابن نجیم: البحرالرائق، مطبوعہ قاہرہ، ۵: ۱۸۱، نیز ابن القیم: احکام اہل الذمہ)۔

(۲) کافر مستامن: اس کافر کو کہتے ہیں جو اسلامی مملکت میں حکومت سے اجازت لے کر زیادہ سے زیادہ ایک سال کے لیے آیا ہو۔ اس مدت میں اس سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا اور اکثر احکام میں ایسا شخص بھی ذمی ہی کی طرح ہو گا، مسلمانوں کے لیے اس کی جان، مال اور آبرو کی حفاظت واجب ہے (الشامی: رد المحتار، مطبوعۂ استانبول، ۳: ۳۴۴)۔

(۳) کافر حربی: وہ کافر ہے جو کسی (غیر معاہد) غیر مسلم حکومت کا باشندہ ہو۔ اگر اس غیر مسلم حکومت سے مسلم حکومت کا صلح کا کوئی معاہدہ ہے تو اس معاہدے کی شرائط کے مطابق عمل ہو گا اور اگر کوئی معاہدہ نہیں ہے تو ایسے کافروں کے جان و مال کی کوئی ذمے داری مسلمانوں پر نہیں ہے، (ابن نجیم: البحرالرائق، ۵: ۱۰۷)، نیز حالت جنگ میں بھی غیر محارب عورتوں، بچوں، بوڑھوں، اپاہجوں،

پاگلوں اور راہبوں کا قتل کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح جو لوگ دوران جنگ میں اسیر ہو کر آئے ہوں ان کا مثلہ کرنا (کسی عضو کو کاٹ ڈالنا) یا انھیں آگ میں جلانا جائز نہیں (الشامی: رد المحتار، ۳: ۳۰۹)۔

(۴) مرتد [رک باں] وہ شخص ہے جو پہلے مسلمان ہو، پھر کافر ہو گیا ہو۔ دارالاسلام میں رہتے ہوئے ایسا کرنا سزائے قتل کا مستوجب ہے (البخاری، کتاب استتابہ المرتدین، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۲: ۱۰۲۳)، لیکن اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اسے دوبارہ اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی اور اگر اس کے دل میں کچھ اعتراضات و شبہات پیدا ہو گئے ہوں تو انہیں دور کیا جائے گا۔ اگر وہ پھر بھی اسلام نہ لائے تو تین دن تک اسے قید میں رکھ کر مہلت دی جائے گی، اس کے بعد قتل کر دیا جائے گا (ابن نجیم: البحرالرائق، ۵: ۱۳۵)۔

(۵) زندیق: اس کافر کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرتا ہو، لیکن اس کے دوسرے عقائد کافرانہ ہوں (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۸۶۱ء، ۲: ۱۲۵۲)۔

جہاں تک کافروں کے ساتھ معاشرتی تعلقات کا معاملہ ہے، اس کے بارے میں قرآن مجید، حدیث اور فقہ میں وسیع احکام ملتے ہیں، مثلاً کافروں کے معبودوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے (۶ [الانعام]: ۱۰۸) اور کافر پر ظلم کرکے اس کی بد دعا لینے سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے (احمد بن حنبل: المسند، مطبوعہ بیروت، ۳: ۱۱۵۳)۔ اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ کافر کا بدن محض کفر کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوتا، لہذا اس سے مصافحہ وغیرہ نہ کرنا محض شدت ہے، جس کے لیے کوئی سند نہیں (قاضی ثناء اللہ: تفسیر مظہری، دہلی ۱۳۸۰ھ، ۴: ۱۷۶)، اگر کافروں کے برتنوں کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ پاک ہیں یا ناپاک، تو انھیں دھوئے بغیر کھانے پینے میں استعمال کرنا پسندیدہ نہیں، لیکن اگر کوئی استعمال کر لے تو جائز ہے۔ اسی طرح ان کی بیمار پرسی کرنا، ان کی دعوت کرنا اور دعوت قبول کرنا، ان کو ہدیہ دینا یا ان کا ہدیہ قبول کرنا، اگر کسی دینی مصلحت کے خلاف نہ ہو تو جائز ہے۔ کسی یہودی یا مجوسی کو "اے کافر" کہہ کر پکارنا بھی مناسب نہیں، کیونکہ یہ اس کو گراں گزرے گا اور یہ دل آزاری ناجائز ہے، لیکن کافر کو "السلام علیکم" کہنا یا لکھنا درست نہیں اس کے بجائے السلام علی من اتبع الھدٰی کہنا چاہیے (یہ اور اس جیسے بہت سے احکام فتاویٰ عالمگیری، بولاق۔ قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۵: ۳۴۶ تا ۳۴۸ میں مذکور ہیں)۔

تصوف کی اصطلاح میں "کفر" اور "کافر" کے کچھ اور معانی بھی بیان کیے گئے ہیں، لیکن وہ مجازی و اصطلاحی ہیں (دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۸۶۳ء، ۲: ۱۲۵۲)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن منظور: لسان العرب، بولاق ۱۳۰۰ھ، ۶: ۴۵۹ تا ۴۶۷؛ (۲) الجوہری: الصحاح، قاہرہ ۱۳۷۵ھ، ۲: ۸۰۷؛ (۳) ونسنک: المعجم المفہرس، لائیڈن ۱۹۶۷ء، ۶: ۴، بذیل مادہ؛ (۴) انور شاہ کشمیری: اکفار الملحدین، کراچی ۱۳۸۷ھ، (نیز اردو ترجمہ از مولانا محمد ادریس میرٹھی، مطبوعہ کراچی)؛ (۶) مفتی محمد شفیع: ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں، کراچی ۱۳۹۳ھ؛ (۷) مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ الکافر۔

○

کاھن: (ج: کُہّان) دوسری جمع کہنہ ہے۔ کاھن کی مونث کاہنہ ہے اور اس پیشے کو کہانت کہا جاتا ہے (لسان، بذیل مادہ)۔ عرب جاہلیہ کے ہاں غیب دان اور پیش گو کا نام ہے۔ کاہنوں کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے کبھی یہ عہدے سنبھالے ہوں اور نہ اس کا پوجا اور پوجا گھروں کے ساتھ کبھی مستقل تعلق رہا۔ بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی کار گزاریوں میں کبھی کسی عہدے وغیرہ کا پابند نہ تھا۔ کاہن کا مبدا البتہ شامنیوں (شامنی مذہب کے پروہتوں) معالجوں اور افسوں گر پجاریوں میں ملتا ہے، لیکن جب پہلے پہل قدیم عربی حکایات میں، حدیث میں اس سے زیادہ ندرت کے ساتھ اشعار جاہلیہ میں، ہمارا ان سے سابقہ پڑتا ہے وہ تو خام شامنیت کی سرحد سے آگے نکل چکے ہوتے ہیں، ان کی غیب دانی کا دارومدار استغراقی کشف پر ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ رات کو انھیں ایسے خواب نظر آتے ہی، جس سے آئندہ کے احوال اور دیگر اشیا اور واقعات جو معمولی بشر کی آنکھوں سے اوجھل ہوتے ہیں، ان پر کسی قدر روشن ہو جاتے ہیں (المسعودی، ۳: ۳۷۹، ۳۹۴ بعد) لیکن یہ لوگ درحقیقت صاحب کشف و کرامت نہیں۔ ان کے الہام کی اصل جنی یا شیطانی ہے۔ کوئی جن یا شیطان (Saikoriov) جسے ان کا "تابع" "صاحب" "مولی" یا "ولی" اور بالعموم رئی یا رئی (غالباً "غیب دان) کہا جاتا ہے، ان کے اندر بولتا ہے۔ ان کے وجدانی استغراق کا یہ تجسم جو پہلی نظر میں ان کو قدیم طرز کے شاعر (لفظی معنی جاننے والا) کے ساتھ، جس کی بابت یہ مان لیا گیا ہے کہ جن انھیں، فوق

العادۃ' سحری علم عطا کرتے ہیں' مرتبط کرتا ہے۔ وہ صاف طور پر دیکھتا ہے کہ ایک روح اس کے پاس آ رہی ہے' اس کے قدم کی آواز سنتا ہے اور اس کے بولنے کی آواز اس کے پاس دور ہی سے آنے لگتی ہے ' وغیرہ وغیرہ (Sprenger: ۱: ۲۶۷؛ Holscher ' ص ۱۸۵) بچ مچ ان موکلوں (یا جنوں) کے اپنے علیحدہ نام بھی ہوتے تھے (اسی طرح جیسے کہ شاعروں کے جنوں کے نام ہوتے تھے (دیکھیے یاقوت: معجم' طبع وستنفلٹ' ۴: ۹۴۴ س ۱۴ بعد اور الجاحظ: ۴: ۶۹' van Vloten ' ۸: ۶۵) کاہنوں کے اقوال سجع یعنی چھوٹے چھوٹے مقفی نثر کے جملوں کی شکل میں ہوتے تھے یا کبھی شاذ و نادر ایک جملہ چھوڑ کر پہلے جملے کا قافیہ دہرایا جاتا تھا' جیسا کہ عرب میں ابتدائی زمانے سے آئندہ کی خبریں دینے والوں اور ساحروں کے ادنیٰ اور اعلیٰ ہر طبقے میں رواج چلا آتا تھا (الاغانی' بار اول' ۱: ۲۷۱ س ۱۳)' سجع کے علاوہ ایک مخصوص ترنم جس میں یہ اقوال ادا کیے جاتے ہیں کاہن کے ملفوظات کی ایک خصوصیت ہے (ابن ہشام ۱: ۱۷۱ س ۲ اور اسی موضوع پر' ۲: ۵۸).

زمانہ قبل اسلام کی اجتماعی اور انفرادی دونوں زندگیوں میں کاہنوں کو بڑا دخل تھا۔ تمام قبائلی اور ملکی اہم معاملات میں ان سے استفسار کیا جاتا تھا' بالخصوص جنگی مہموں اور غارتوں کے وقت جن میں بالعموم وہ خود بھی حصہ لیتے تھے اور کبھی بذات خود ان کی قیادت بھی کرتے تھے۔ اسی لیے بادشاہ اور ملکہ اپنے اپنے نجومی اور پیش گو رکھا کرتے تھے (الطبری' طبع ڈخویہ' ۱: ۷۶۲ س ۵) اور ہر قبیلے کا اپنا ایک کاہن یا کاہنہ' نیز ایک شاعر اور ایک خطیب ہوتا تھا۔ نجی زندگی میں یہ کاہن خاص طور پر ہر قسم کے جھگڑوں اور قانونی بحثوں پر بطور حاکم کے تصور سے بالکل ملا ہوا تھا (الحلیۃ' قصیدہ ۱۷' شعر ۷' الابشیہی' قاہرہ ۱۳۲۱ھ' ۲' ۷۳ س ۱).

اس قسم کے مردوں اور عورتوں کا طبعاً اثر بہت ہوتا تھا اور وہ اکثر اپنے قبیلے کی حدود سے باہر اور دور دور تک تجاوز کر جاتا تھا۔ یہ نہیں تھا کہ کاہن بالکل ادنیٰ طبقے کے لوگوں سے چنے جاتے ہوں بلکہ بعض اوقات یہ لوگ بڑے ممتاز گھرانوں کے ہوتے تھے اور کبھی کبھی قبیلے کا سردار ہی ان کا کاہن بھی ہوتا تھا (Lammens' ص ۲۰۴ و ۲۵۷؛ الجاحظ' ۴: ۴۳؛ van Volten' ۷: ۱۸۴)۔ بہرحال یہ لوگ اپنے قبیلے کے سردار اور متقتد طبقے کے افراد ہوتے تھے (دیکھیے الجاحظ: البیان' باب اسماء الکہان و الحکام و الخطباء والعلماء من قحطان' ۱: ۱۳۶ دیکھیے نیز کتاب مذکور' ص ۱۱۳ س ۱۵ بعد' قاہرہ ۱۳۳۲ھ' ۱: ۱۹۲' ۱۵۹).

مشرکین مکہ نے ابتداءً آپؐ کو کاہن ہی سمجھا اور آپؐ کے اس دعوے سے کہ میرا کاہن سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے' بلکہ میں اللہ کا رسول اور پیغمبر ہوں' ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ آپؐ کے جھوٹے نقالوں مثلاً مسیلمہ' طلیحہ (جو بعد میں مسلمان ہو گئے اور زمانہ اسلام میں وفات ہوئی رک بہ طلیحہ) اور بالخصوص اسود عنسی نے جس سے سجاح (یہ بھی بعد ازاں تائب ہو گئی تھیں اور زمانہ اسلام میں انتقال کیا رک بہ سجاح) بھی' جو اس جرگے کی ایک مونث فرد ہے' پیچھے نہیں ہے' اپنا کھیل کاہنوں کے بھیس میں کھیلا عرب کے لوگ پشتینی کافر اور مشرک تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معمولی کاہن کہہ کر ان سے اپنا پیچھا چھڑا لیں' لیکن بعد میں ان کی بہت جلد آنکھیں کھل گئیں۔ حیرت اور افسوس تو ان کے حال پر ہے جو عالم اور متقتد ہوتے ہوئے آنکھیں بند کر کے نصف النہار کے سورج کا انکار کرتے رہے۔

اسلام نے توحید کا ڈنکا بجا کر محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہر قسم کی وحی کے خاتمے کا اعلان کر کے اور شرع کے مقرر کردہ قانون کے ذریعے تمام معاشی رسوم و رواج کو ایک ضابطے کے ماتحت لا کر قدیم کاہنوں کا خاتمہ کر دیا۔

مآخذ : (۱) الجاحظ: کتاب الحیوان' بمواضع کثیرہ (دیکھیے: V.Vloten)؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب' طبع Barbier de Meynard اور Pavet de Courteille: ۳: ۳۴۷ بعد؛ (۳) القزوینی: عجائب المخلوقات' طبع Wistenfeld' ص ۳۱۸ بعد؛ (۴) ابن خلدون: مقدمہ' طبع Quatremere: *Not. et Extr*' ۱۶: ۱۸ بعد' ترجمہ ڈی سلان' ۱۹: ۲۰۶ بعد (قاہرہ ۱۳۲۷ھ' ص ۱۱۲ بعد)؛ (۵) الابشیہی: المستطرف' باب ۶۰.

○

کتمان : رک بہ تقیہ.

○

کرامۃ : ع ' دراصل کرم (= کریم یا "نیک" ہونا' وسیع ترین معنی میں) کا مصدر' لیکن استعمال میں یہ ایک اسم ہے' جس

کے معنی وہی ہیں جو اکرم اور تکریم کے ہیں' یعنی کسی کے سامنے اپنے آپ کو نیک خو ثابت کرنا (لسان' ۱۵: ۴۵۶ س ۳ بعد)۔ اگرچہ کریم کا لفظ بکثرت اللہ اور اس کے کاموں کے لیے قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے (راغب الاصفہانی: المفردات' بذیل مادہ)' لیکن کرامۃ کا لفظ کہیں نہیں آیا' لہٰذا اسلام کی دینی زبان میں اس کے معنی ہوے: اللہ کا اپنے احسان و انعام' حفظ و نصر ، قوت کا کسی بندے پر مبذول فرمانا' مثال کے طور پر (دیکھیے البیضاوی: تفسیر القرآن' بذیل ۱۰ یونس : ۶۳' طبع Fleischer' ۱: ۴۱۹ آخر صفحہ) جو اولیا اللہ کی بابت معتبر ترین بیان ہے؟ اور کرامات اس بذیل کی جزئی صورتوں کو کہتے ہیں' چنانچہ کرامات کے مخصوص معنے ہوے ایک خارق عادت انعام و اکرام جس کو اللہ اپنے اولیا کے حفظ و حمایت کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ قرآن مجید میں کرامات کا پتا ان آیات میں لگایا گیا ہے: ۳ [آل عمران]: ۳۷ جس میں حضرت مریمؑ کے پاس مقفل محراب میں خرق عادت کے طور پر آپ ہی آپ خوراک پہنچ جانے کا ذکر ہے اور وہ آیات جن میں تخت بلقیس کو ایک مصاحب سلیمان کے' جس کا نام نہیں لیا گیا' آن کی آن میں یمن سے شام پہنچا دینے کا ذکر ہے (۲۷ [النمل]: ۴۰)۔ چونکہ نہ تو حضرت مریمؑ پیغمبر تھیں اور نہ حضرت سلیمانؑ کا بے نام ساتھی پیغمبر تھا اس لیے اس خرق عادت کو دونوں صورتوں میں معجزہ نہیں کہہ سکتے - (اس کی پوری بحث کے لیے دیکھیے شرح تفتازانی بر عقائد نسفی' قاہرہ ۱۳۲۱ھ' ص ۱۳۴ بعد)' لیکن حقیقت میں ان کی اصل سیر اولیاء میں ہے جن میں ان کے بے شمار خارق عادت کارنامے درج ہیں جو ان کی باطنی زندگی کے ناقابل شک احوال کے مبالغہ آمیز اور محرف خیالی بیانات ہیں۔ ان واقعات یا کارناموں کی تہہ میں جو حقیقت واقعیہ کارفرما ہے اس کو تمام راسخ العقیدہ مسلمان' تسلیم کرتے ہیں' یہاں تک کہ ابن خلدون (طبع Quatremere' ۱: ۱۶۹' ۱۹۹' مترجمہ د سلان' ۱: ۱۹۰' ۲۲۷)' جیسا فلسفی مورخ اور ابن سینا جیسا مشائی فلسفی تک بھی مانتے ہیں (اشارات' طبع Farget' ص ۲۰۹' ۲۱۹' ۲۲۱ بعد)۔ صرف معتزلہ نے جنھیں اس بات کا یقین تھا کہ کائنات میں ایسے راز نہیں ہیں جو ان سے پوشیدہ رکھ چھوڑے گئے ہوں' لہٰذا اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم اپنے دینی مسائل کی تحقیق کے لیے فقط عقل کو رہنما بنائیں' اس کے خلاف احتجاج کیا اور خود قرآن مجید میں اپنے احتجاج کی اصل بھی ڈھونڈ لی (دیکھیے الزمخشری: الکشاف' طبع Lees.Nassau' ۲: ۱۵۳۹ بذیل ۷۲ الجن : ۲۶' ۲۷)' اصطلاحاً" کرامت . مفہوم بالا خارق العادۃ "عادت یا معمول کو توڑنے والی" میں داخل ہے کیونکہ راسخ الاعتقاد اسلام میں Nature کوئی شے نہیں' اگر ہے تو فقط یا زیادہ سے زیادہ اللہ کی ایک مقرر کی ہوئی عادت یا رسم ہے جس کے مطابق امور عالم عموماً" ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ کرامت اور معجزہ (دلیل نبوت) میں فرق یہ ہے کہ کرامت کسی نبی سے اپنی نبوت کے ثبوت میں اللہ کی طرف سے صادر نہیں ہوتی اور اس کے ساتھ نبوت کا دعویٰ نہیں ہوتا نہ مخالفوں کو مقابلے کی دعوت دی جاتی ہے۔

معونت (مدد) اور کرامت میں یہ فرق ہے کہ معونت حاصل کرنے والا کو مسلم ہوتا ہے' لیکن اس پر کوئی دینی (باطنی) حال طاری نہیں ہوتا اور نہ اسے مذہبی تجربہ ہوتا ہے۔ یہ ارہاص سے بھی علیحدہ ہے جو اس غیر معمولی واقعے کو کہتے ہیں جو کسی نبی کی بعثت سے پہلے اس کے لیے میدان تیار کرنے کے لیے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ کرامت استدراج اور اہانہ سے مختلف ہے کیونکہ استدارج اور اہانہ کفار کی خاطر ظہور پذیر ہوتے ہیں تاکہ انھیں گمراہ اور شرمندہ کیا جائے (کشاف اصطلاحات الفنون' ۱: ۴۴۴ بعد' النسفی: عقائد' محل مذکور مع اس کی شروح)۔ ولی کو اپنی کرامتیں چھپانی چاہیں' حالانکہ نبی کے لیے ان کا اظہار ضروری ہے۔ ولی کو اپنی کرامات سے باخبر ہونا ضروری نہیں' لیکن نبی کو لا محالہ ان کا علم ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ولی کی کرامت کو اس نبی کا معجزہ سمجھا جائے گا جس کا وہ پیرو ہے اور آخری بات یہ ہے کہ ولی کو جہاں تک ہو سکے اپنی کرامات کو نظر انداز کرنا چاہیے اور اسے' بجائے عنایات ربانی سمجھنے کے' ذرائع ابتلا سمجھنا چاہیے۔

مآخذ : (۱) القشیری: الرسالۃ' بولاق ۱۲۹۰ھ' مع شروح' ۴: ۱۳۶ بعد؛ (۲) الایجی: المواقف' بولاق ۱۲۶۶ھ' مع شرح الجرجانی' ص ۵۷۸ بعد' ۵۴۷ بعد؛ (۳) ہجویری: کشف المحجوب' مترجمہ آر۔ اے نکلسن' بمدد اشاریہ؛ (۴) الشعرانی: الطبقات الکبریٰ' بمواضع کثیرہ؛ (۵) یوسف النبہانی: جامع کرامات اولیاء' قاہرہ ۱۳۲۹ھ' (حکایات کا بہت بڑا مجموعہ ہے)؛ (۶) ابن بطوطہ: تحفۃ النظار' بمواضع کثیرہ.

○

کرامت علی : جونپور (رک باں) کے ایک شیخ گھرانے

میں پیدا ہوے (صحیح تاریخ ولادت معلوم نہیں غالباً انیسویں صدی کے اوائل میں) جس کے افراد اسلامی دور حکومت میں خطیب کے عہدے پر فائز رہے تھے۔ کرامت علی کے والد کلکٹر جونپور کے دفتر میں سر رشتہ دار تھے' انھوں نے دینیات اور دیگر علوم اسلامی کی تحصیل اپنے زمانے کے مشہور و معروف علما' خصوصاً شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے کی جو پہلے سید احمد بریلوی کے استاد تھے اور جنھوں نے بعد میں ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ ۱۸۲۰-۱۸۲۱ اور ۱۸۲۴ء کے درمیان سید احمد نے بنگال اور شمالی ہند کا دورہ کیا اور پیروؤں کی ایک جماعت فراہم کر لی۔ کرامت علی ان کے مخلص ترین نوجوان پیروؤں میں سے تھے' لیکن انہوں نے اس جہاد میں شرکت نہیں کی جو سید احمد نے سکھوں [رک بآں] کے خلاف کیا اور نہ وہ افغانستان کے اس سرحدی علاقے میں کبھی گئے جہاں ۱۸۳۱ء کی جنگ میں سید احمد نے لڑتے ہوے شہادت پائی۔ سید موصوف کی شہادت کے بعد ان کے معمر استاد شاہ عبدالعزیز ان کے خلیفہ ہوے اور بہار و بنگال میں تجدید اسلام کی تحریک بڑی سرگرمی سے شروع ہوئی۔ اس پر امن تحریک میں کرامت علی بھی بدل و جان شامل ہوے اور انھیں اس تحریک کا سب سے کامیاب حامی اور داعی کہا جا سکتا ہے۔ اور یقیناً وہ اس کے لائق ترین نمائندے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی عشرات کے دوران میں مشرقی بنگال میں کئی ایک چھوٹی چھوٹی اصلاحی تحریکیں چلیں' لیکن ان کے قائد ایسے لوگ تھے جن میں بہ نسبت علم و فضل کے جوش اور سرگرمی زیادہ تھی' مثلاً حاجی شریعت اللہ (رک بہ فرائضی)' جنھوں نے ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶-۱۸۳۷ء میں کرامت علی سے کلکتے میں ملاقات کی۔ ۱۸۵۵ء تک دو مختلف الخیال گروہوں کے درمیان مصالحت کی کوششیں کسی حد تک کامیاب ہو چکی تھیں' چنانچہ ایک جلسے میں' جو باریسال میں منعقد ہوا' کرامت علی دوسرے گروہ کے نمائندے مولوی عبدالجبار سے کئی ایک مسائل پر متفق ہو گئے' لیکن برطانوی ہند میں جمعے اور عید کی نمازوں کی شرعی جواز کے مسئلے پر مولوی عبدالجبار کی شدید مخالفت پر غالب نہ آ سکے۔

اپنی دعوت کے سلسلے میں کرامت علی کو دہری کشمکش سے پالا پڑا۔ ایک طرف تو انھیں ان ہندوانہ رسوم اور توہمات کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو مشرقی بنگال کے مسلمانوں کی شرعی زندگی میں داخل ہو چکی تھیں اور دوسری طرف ان کی یہ کوشش تھی کہ راہ راست سے ہٹے ہوے سب فرقوں کو' جن کے خلاف انھوں نے کامیابی سے مسلسل جنگ کی تھی' سنت قائمہ کے دائرے میں لایا جائے۔ ان کی ضخیم کتابوں میں ان جہلا کا صراحۃ و کنایۃ بار بار ذکر آتا ہے۔ اس کے علاوہ اسی موضوع پر انھوں نے ایک اور مخصوص کتاب ہدایۃ الرافضین تصنیف کی۔ وہ بنگال کے مسلم عوام کے ساتھ ہمیشہ ربط ضبط رکھتے تھے اور تمام نذرانے' جو انھیں وصول ہوتے تھے' حاجت مندوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ وہ ایک مشاق قاری اور ماہر فن خوشنویس تھے۔

گارساں دتاسی Garcin de Tassy (کتاب مذکور' ۲: ۲۴۲) لکھتا ہے کہ Sir Charles Trevelyan نے اعلان کیا تھا کہ یورپ کی جدید علمی بیداری پر یونان اور عرب کے اثر کے موضوع پر جو ہندوستانی بہترین مقالہ لکھے گا اسے انعام دیا جائے گا۔ اس مقابلے میں کرامت علی نے بھی حصہ لیا تھا' لیکن انگریزی ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے' جس کا ساتھ ہونا شرائط کی رو سے ضروری تھا' ان کا مقالہ مقابلے میں شامل نہ کیا جا سکا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے اکثر ہم عصر ہندوستانی مولویوں کے برعکس اس بات کے قائل تھے کہ بیرونی دنیا کے عام مسائل سے اسلام کا بھی تعلق ہے اور اس موضوع میں دلچسپی لیتے تھے۔ کرامت علی نے ۳ ربیع الآخر ۱۲۹۰ھ/۳۱ مئی ۱۸۷۳ء کو وفات پائی اور رنگ پور میں مدفون ہوے (تجلی نور' ۲: ۱۳۶)' گویا وفات کے بعد بھی وہ اسی صوبے میں رہے جہاں زندگی بھر احیاے اسلام کی کوشش میں مصروف رہے تھے۔ ان کے بعد یہ کام ان کے بیٹے مولوی حافظ احمد (م ۱۸۹۸ء) اور بھتیجے محمد محسن نے سنبھالا۔ کرامت علی کے متبعین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ بنگال میں بمشکل کوئی ایسا گاؤں ہو گا جہاں ان کے شاگرد نہ ہوں۔ اس صوبے کے بعض اضلاع میں آج تک ان کا اثر زندہ و پائندہ ہے۔

ان کی تصنیفات زیادہ تر اردو میں ہیں۔ رحمٰن علی (کتاب مذکور' ص ۱۷۱' ۱۷۲) نے ان کی ۴۶ کتابوں کی فہرست دی ہے اور یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ فہرست جامع اور مکمل ہے۔ ان کی ایک کتاب مفتاح الجنۃ بار بار طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے اور یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ اس کتاب میں اسلامی قواعد و مسائل کا بالکل درست اور صحیح بیان ہے۔ ان کی تصنیفات کو چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) عام تصنیفات' مثلاً مفتاح الجنۃ؛ (۲) قرآن مجید کی قراءت' اس کی لفظی تفسیر اور نماز و طہارت کے مسائل پر تصنیفات؛ (۳) پیری

مریدی کے مسئلے پر تصنیفات' جو پاک و ہند کے اہل السنۃ و الجماعہ مسلمانوں کے ہاں خاصا اہم ہے۔ اس مسئلے کی اہمیت تسلیم کر لینے سے کرامت علی وہابی فرقے سے صاف طور پر جدا نظر آتے ہیں اور غیر محسوس طور پر زمرہ متصوفین سے جا ملتے ہیں اور انھیں اہل السنۃ کے مستند فرقوں سے مربوط و منسلک کرتے ہیں؛ (۴) شریعت اللہ' دو دو میاں اور وہابیوں کے بارے میں مناظرانہ تصنیفات۔

مآخذ : (۱) مفتاح الجنۃ' کلکتہ ۱۲۴۳ھ' (بارہا طبع ہوئی)؛ (۲) کوکب دری' کلکتہ ۱۲۵۳ھ (اس میں ان لوگوں کے فائدے کے لیے جو عربی کا محض واجبی علم ہی رکھتے ہیں عبارات قرآنی کا ترجمہ دیا گیا ہے)؛ (۳) بیعت توبہ' کلکتہ ۱۲۵۴ھ (اس میں پیر کے ہاتھ پر بیعت توبہ اور دیگر اشغال مسالک دینیہ کا شرعی جواز پیش کیا گیا ہے)؛ (۴) زینۃ القاری' کلکتہ ۱۲۶۴ھ (قراء ت قرآن مجید کے صحیح اصول و قواعد کے بارے میں)؛ (۵) فیض عام' کلکتہ ۱۲۸۲ھ (تفکر دینی پر ایک رسالہ' جس میں شیخ احمد سرہندیؒ کے نظریات کی تشریح پیش کی گئی ہے)؛ (۶) حجت قاطعہ' کلکتہ ۱۲۸۲ھ (ایک مناظرانہ رسالہ' جو شریعت اللہ اور ان کے بیٹے دودو میاں عام طور پر اس کا تلفظ دودھو میاں کیا جاتا ہے' مگر کرامت علی اسے ہمیشہ اسی طرح لکھتے ہیں کے خلاف لکھا گیا ہے)؛ (۷) نور الہدیٰ' کلکتہ ۱۲۸۶ھ (عقائد تصوف اور مجددیہ مذہب کے بارے میں' جس سے بظاہر سید احمدؒ بریلوی کا نیا مذہب مراد ہے)؛ (۸) مکاشفات رحمت' کلکتہ ۱۲۸۶ھ (اس میں سید احمدؒ بریلوی کی زندگی اور کارناموں کے حالات ملتے ہیں اور وہابیوں کو زیر بحث لا کر ان سے اپنی بے تعلقی ظاہر کی ہے)؛ (۹) زینۃ المصلی؛ (۱۰) کلکتہ ۱۲۵۹ھ (وضو اور نماز وغیرہ کے متعلق ہدایات)' زاد التقویٰ' کلکتہ ۱۲۸۷ھ' (اسلامی عقائد و اعمال اور تصوف کے بیان میں۔ اس میں نقشبندیہ تعلیم کو قبول کیا گیا ہے)' کرامت علی کی تصنیفات کی ایک نامکمل فہرست کے لیے دیکھیے (۱۱) رحمٰن علی: تذکرہ علمائے ہند' لکھنؤ ۱۸۹۴ء' ص ۱۷۱' جس میں ۴۶ مختلف کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

○

کرامیہ : ایک فرقہ جو ابو عبداللہ محمد بن کرام (یا کرام یا کرّام) کے نام سے منسوب ہے' (دیکھیے میزان الاعتدال' ۳: ۱۲۷ اور ان کے دور تر اسلاف کے لیے ملاحظہ ہو ابن الاثیر: الکامل' ۷: ۱۴۹)۔ السجستانی کے خاصے مفصل حالات السمعانی (الانساب' ۴۷۶ ب تا ۴۷۷ الف) میں ملتے ہیں۔ اس کے بیان کے مطابق یہ بنو نزار سے تھا' موضع زرنج میں پیدا ہوا' سجستان میں پرورش پائی' اس کے بعد خراسان چلا گیا' جہاں مشہور زاہد احمد بن حرب (م ۲۳۴ھ) کے درس میں شریک ہوا۔ بلخ میں اس نے ابراہیم بن یوسف الماکیانی (م ۲۵۷ھ)' مرو میں علی حجر (م ۲۴۴ھ) سے اور ہرات میں عبداللہ بن مالک بن سلیمان سے استفادہ کیا۔ وہ احمد بن عبداللہ جویباری (م ۲۴۷ھ) اور محمد بن تمیم فریانانی کے واسطے سے بہت سی احادیث روایت کرتا تھا۔ یہ دونوں روایت حدیث میں متہم تھے۔ مکے میں پانچ سال بسر کرنے کے بعد ابن کرام سجستان واپس آیا اور یہاں اس نے اپنی ساری املاک فروخت کر دیں۔ یہاں سے وہ نیشاپور چلا گیا جہاں کے عامل محمد بن طاہر بن عبداللہ نے اسے (تاج العروس کی رو سے دو موقعوں پر) قید کر دیا۔ ۲۵۱ھ میں جب اسے رہائی نصیب ہوئی تو وہ نیشاپور چھوڑ کر بیت المقدس روانہ ہو گیا' جہاں اس نے اپنی زندگی کے آخری ایام بسر کر کے ۲۵۵ھ میں وفات پائی۔ وہاں اس کے پیروں کی قیام گاہ کا' جو "خانقاہ" کہلاتی ہے' ذکر ایک سو سال بعد مطہر بن طاہر (البدء و التاریخ' طبع Huart' ۵: ۱۴۹) اور المقدسی نے کیا ہے۔

(۲) عقائد: ابن کرام کے اقوال و افکار ایک کتاب میں مذکور تھے جس کا نام عذاب القبر تھا۔ ان میں سے بعض اقوال الفرق بین الفرق' ص (۲۰۲ تا ۲۱۴) میں دیئے گئے ہیں۔ اس میں اس فرقے کا جس کے پیروں سے مصنف کے مناظرے بھی ہوئے تھے' تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا دینی عقیدہ جس کے باعث اس کے فرقے کا شمار مشبہ میں ہونے لگا' یہ تھا کہ ذات الٰہ ایک جوہر ہے۔ اس کے بعض پیروں نے جوہر کے بدلے جسم ہی کہہ دیا' گو ان کے نزدیک یہ جسم اعضائے انسانی پر مشتمل نہیں اور عرش سے ملا ہوا ہے جو "فضا (Space) میں واقع ہے۔ بظاہر یہ عقیدہ قرآنی الفاظ "علی العرش استوی" سے مستنبط ہے۔ درحقیقت ابن کرام کے بقیہ اعتقادی مسائل میں یہی سعی کار فرما نظر آتی ہے کہ قرآن مجید کی بعض آیات اور ارسطاطالیسی فلسفے کے بعض مسائل میں تطبیق دی جائے' خصوصاً" وہ مسائل جن کی بنیاد مسئلہ امتیاز جوہر و عرض اور امتیاز حرکت و قوۃ پر ہے۔ اس طرح اس کے پیرو اس نظریے پر قائم

رہ سکے تھے کہ خدا کلام کرنے سے قبل متکلم تھا اور عبادت کرنے والوں کے معرض وجود میں آنے سے قبل بھی اس کی عبادت کی جا سکتی تھی۔ مسئلہ قدم عالم کو قرآن کے مسئلہ خلق کے مطابق ثابت کرنے کے لیے دقیق اور غامض دلائل کام میں لائے گئے۔ ابن کرام یہ مانتا تھا کہ خدا بعض اعراض کا مورد ہے، مثلاً ارادہ، ادراک، کلام، مماسہ، وغیرہ۔ ان اعراض پر اسے قدرت حاصل ہے، لیکن اسے عالم اور موجودات عالم پر قدرت نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے ارادے سے نہیں بلکہ لفظ کن سے خلق ہوے ہیں۔ اس طرح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کن فیکون میں امر و مضارع کے صیغے اپنے اصلی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔

ان کا ایک اور عقیدہ جس کا حوالہ اکثر کتب کلام میں ملتا ہے، یہ ہے کہ ایمان کا مطلب شہادتین کو ایک بار زبان سے ادا کرنا ہے اور اس میں نہ تصدیق قلبی کو دخل ہے اور نہ عمل کو۔

(۳) فرقۂ کرامیہ کی تاریخ: معلوم ہوتا ہے کہ کرامی عقیدہ زیادہ تر خراسان میں پھیلا اور ۳۷۰ھ میں الفرق کے مصنف نے سامانی سپہ سالار محمد بن ابراہیم بن سمجور کے سامنے اس فرقے کے ایک رکن سے مناظرہ کیا۔ اس فرقے کو سبکتگین شاہ غزنہ کی حمایت حاصل تھی، کیونکہ وہ ابوبکر اسحٰق بن محمشاذ (م ۳۸۳ھ) کا، جو اس کے زمانے میں کرامیوں کا امیر، بہت احترام کرتا تھا۔ اسی کے بیٹے محمد نے محمود بن سبکتگین کو باطنیوں پر سختی اور تشدد کرنے پر اکسایا۔ اس واقعے کی صداے بازگشت صوفی ابوسعید کی سوانح حیات (ص ۳۵۷ تا ۴۴۰، طبع Jhukowski ۱۸۹۹ء، ۱: ۸۴ تا ۹۱) میں سنائی دیتی ہے، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ اسحٰق بن محمشاذ نے قاضی سعید (حنفی) سے مل کر صوفی موصوف کے خلاف متحدہ محاذ بنایا تھا۔ اس وقت نیشاپور میں کرامیوں کی تعداد بیس ہزار تھی۔ بہرحال ۴۰۳ھ میں قاضی مذکور نے، جو حج کر آیا تھا اور جس پر خلیفہ القادر کی نگاہ التفات تھی، غزنہ میں محمود کے سامنے کرامیہ کے الحاد کی شکایت کی۔ محمد بن اسحٰق کرامیہ عقائد سے منکر ہو گیا اور جو لوگ اسے علی الاعلان مانتے تھے انھیں سزا دی گئی۔ پھر بھی نیشاپور میں بہت سے لوگ اس پر قائم رہے۔ ابن الاثیر کے ہاں ہمیں ایک عوامی جنگ کا ذکر ملتا ہے جو ۴۸۸ھ میں شہر نیشاپور میں ہوئی تھی۔ اس میں ایک طرف کرامی تھے اور دوسری جانب حنفیوں اور شافعیوں کی متحدہ طاقتیں۔ ان جماعتوں کے رہنما محمود کے زمانے کے شیوخ کی اولاد میں سے تھے۔ یاقوت نے (بذیل مادہ نجستان) ایک کرامی مبلغ کا ذکر کیا ہے، جس نے چھٹی صدی ہجری کے وسط میں نیشاپور کے لوگوں میں بڑا رسوخ پیدا کر لیا تھا۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ، غنیہ، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۱: ۸۱) نے لکھا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی کرامیہ کی ایک بڑی تعداد خراسان میں موجود تھی۔ فخرالدین الرازی (م ۶۰۶ھ، اساس التقدیس، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۹۶ تا ۹۸) کا بظاہر یہ خیال ہے کہ وہ اس کے زمانے تک موجود تھے، تاہم قرین قیاس یہ ہے کہ جب چنگیز خان کے فوجی سرداروں نے خراسان کے باشندوں کا قتل عام کیا تو اس فرقے کی بھی درحقیقت جڑ کٹ گئی۔ جب زمانہ مابعد کے مصنفین ان کے عقائد کا حوالہ دیتے ہیں (مثلاً ابن تیمیہ اور مواقف کا مصنف) تو غالباً وہ اپنی معلومات گزشتہ زمانے کی تصنیفات سے اخذ کرتے ہیں۔

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) تاریخ یمینی، دہلی ۱۸۴۷ء، ص ۴۲۹ ببعد، قاہرہ ۱۳۸۶ھ، ۲: ۳۱۵ ببعد؛ (۲) المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۷.

○

کرسی: ایک معروف عربی لفظ، (اس کی آرامی شکل: کرسیا، بمعنی تخت) یہ لفظ قرآن مجید میں صرف دو دفعہ آیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۵۵، ۳۸ [ص]: ۳۴)۔ پہلی جگہ جس آیت میں یہ لفظ وارد ہوا ہے اس کا نام آیۃ الکرسی ہو گیا ہے۔ اس میں اشارہ خداے تعالیٰ کے تخت کی طرف ہے جس کی وسعت آسمان اور زمین پر حاوی ہے۔ دوسری عبارت میں حضرت سلیمانؑ کا ذکر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے تخت کے لیے دو لفظوں، عرش اور کرسی، کے استعمال کے بارے میں مفسرین میں اختلاف رائے رہا ہے۔ بعض کے خیال میں کرسی وہ چوکی ہے جو تخت کے آگے بچھی ہوتی ہے جس پر بادشاہ اپنے پاؤں رکھتا ہے۔ دیکھیے الطبری: التفسیر، ۵: ۳۹۸، ۳۹۹، مطبوعہ دارالمعارف، قاہرہ) بحالیکہ بعض نے اس کو محض عرش کا مرادف تصور کیا ہے (الحسن البصری، در کتاب مذکور)۔ دوسری آیت میں جس طرح اس لفظ کا استعمال کیا گیا ہے، یعنی "ایک تخت جو بیٹھنے کے کام آتا ہے۔" اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں یہ عرش کا مرادف ہے۔

ایک مربع شکل کی بلند چیز کا تصور (جو لفظ عرش کا بھی اصلی مفہوم ہے) ان سب مختلف معانی میں مضمر ہے جو اس لفظ نے اختیار

کیے ہیں، چنانچہ کسی مستطیل کی چار اطراف کو جن کا مقصد کسی لفظ کے حروف یا کچھ کلمات کا احاطہ کرنا ہوتا ہے اس نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فارسی میں ان چار اطراف کو خطوط کرسی کہا جاتا ہے اور خود اس مستطیل کو کرسی بندی (Huart: *Calligraphes*، ص ۳۵۲)۔ ایرانی اس لفظ کو ایسے چوکھٹے کے لیے استعمال کرتے ہیں جس پر اون یا نمدے کا ایک قالین تان دیا جاتا ہے اور اس کے نیچے ایک انگیٹھی رکھ دی جاتی ہے۔ جاڑے کے موسم میں ٹانگوں کو گرمائی پہنچانے کے لیے انھیں اندر کی طرف قالین کے نیچے پھیلا دیتے ہیں (ترکوں کا "تندر") عرب اس نام کا اطلاق مندرجہ ذیل اشیا پر کرتے ہیں: مکے میں ایک قسم کی سیڑھی یا صندلی، یعنی چار (آج کل چھے) پہیوں کا ایک متحرک زینہ جس میں نو سیڑھیاں ہوتی تھیں اور جسے کعبے کی دیوار کے ساتھ لگا کر کھڑا کر دیا جاتا تھا اس طرح کہ اس کا اوپر کا سرا کعبے کی چوکھٹ کے برابر آ جاتا تھا (ابن جبیر: الرحلۃ، ص ۹۱، ابن بطوطہ، ۱: ۳۰۹؛ Dozy: *Supplement*، ۲: ۴۵۵ ب)، رحل، جس پر قرآن مجید رکھا جاتا ہے (المقری، ۱: ۴۰۴)، اصطرلاب کا ایستادہ (اسٹینڈ)، منجنیق کی گاڑی، تین یا چار آدمیوں کے لیے ایک پشت دار نشست، ایک میز، جس پر کوئی کھانے کا برتن رکھ دیا جاتا ہے (Lane: *Modern Egyptians*، ۱: ۱۹۵)، ایک ایستادہ، جس پر رات کے وقت عمامہ اتار کر رکھ دیا جاتا ہے (کرسی العمامہ)، ایک ہولڈر، جس میں کسی نوک دار چیز کا نیچے کا سرا لگا دیا جاتا ہے۔ طنبور بجانے کی مضراب (*J.A.*، ۱۸۵۰ء، ۱: ۲۵۱)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

کَسْب : یہ مادہ قرآن مجید میں تلاش کرنے، حاصل کرنے، کمانے، کام کرنے (الراغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ) (اچھا یا برا) کے معنوں میں بارہا استعمال ہوا (نیز دیکھیے C. Torrey: *The Commercial Theological Terms in the Koran*، لائیڈن ۱۸۹۲ء، ص ۲۷) باب اول (فعل) اور باب ہشتم (افتعال) کے مشتقات مترادفات کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، لیکن بقول البیضاوی (تفسیر البیضاوی، طبع Fleischer، ۱: ۱۴۳، س ۲۱) کسب اور اکتساب کے معنی تقریباً ایک ہیں، البتہ اصطلاحاً اس کا استعمال دو گونہ ہے: (۱) ایک جو اشاعرہ کے "اکتساب" کا مترادف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق کا فعل دراصل اللہ کا تخلیق کردہ، ابتدا کردہ اور پیدا کردہ ہوتا ہے، لیکن انسان اس کا اکتساب کرتے ہوئے اسے مکسوب بنا لیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے اختیار اور ارادے سے اس سے ربط تو قائم کر لیتا ہے، مگر نہ تو اس کے نتیجے پر اثر انداز ہوتا ہے نہ اس کا آغاز وجود اس کا مرہون منت ہے۔ وہ صرف اس کا مَورد (ریاضی کی اصطلاح میں محل) ہے کہ جو عمل سرزد ہوتا ہے، مخلوق کی ذات میں ہوتا ہے (الجرجانی: شرح المواقف از الایجی، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۵۱۵)۔ الغزالیؒ نے غالباً اس لیے کہ انسان اپنے عمل کی ذمے داری قبول کرے اکتساب کو ترجیح دی (دیکھیے ان کا ارشاد احیاء علوم الدین، طبع مع شرح المرتضی الزبیدی، ۲: ۱۶۵ ببعد اور اس کی مفصل شرحیں)۔ الرازی (تفسیر، ۲: ۳۸۸، قاہرہ ۱۳۰۸ھ) نے بھی ۲ [البقرۃ]: ۲۸۶ کی شرح کرتے ہوئے ان دو اصطلاحات کے بارے میں مختلف نظریے بیان کیے ہیں۔ السنوسی نے بھی مقدمہ (طبع Luciani، ص ٦٨ ببعد، نیز حاشیہ ص ۲۳۷) میں اکتساب کی اصطلاح دو بار استعمال کی ہے اور وہ بھی کسب ہی کے معنوں میں۔ السنوسی کے بیان کو الجرجانی کے بیان پر اضافہ تصور کیجیے۔ یہ مسلمانوں کے کلام کا ادق ترین مسئلہ ہے (ادق من کسب الاشعری)، لیکن قیاس یہ ہے کہ الاشعری چاہتا تھا اس امر کی تشریح کرے کہ انسان کو آزادی اختیار کا شعور حاصل ہے اس کا کہنا یہ تھا کہ اس شعور کو اللہ تعالی نفس انسانی میں الگ طور پر تخلیق کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان ایک خود حرکت کل ہے اور شعور اس کا پرزہ۔ متکلمین مابعد نے بالخصوص ماتریدی نظام فکر کے زیر اثر جس پر اخلاقیات کا غلبہ ہے، اس نظریے کو اس کے برعکس دوسرے طریقے سے پیش کیا، مثلاً (دیکھیے التفتازانی: شرح العقائد النسفی (نسفی ماتریدی تھا)، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۹۸ ببعد؛ (۲) کسبی اور اکتسابی اطلاق اس علم پر ہوتا ہے جو مخلوق اشیا کو حاصل اور علل ثانویہ (اسباب) کے اختیاری استعمال سے حاصل کیا جاتا ہے: (الف) مثلاً استدلال اور استخراج میں مقدمات کو جانچنا یا (ب) جیسے سننا، جیسے ادراک حسی کے دوران میں آنکھ کا پھیرنا۔ ان کا دائرہ بہ نسبت استدلال زیادہ وسیع ہے۔ استدلال کا تعلق تو صرف حجت اور دلیل سے ہے۔ بعض اوقات ایسا ہی ہوتا ہے کہ ضروری کو اکتسابی اور استدلالی کے مقابلے میں پیش کیا جائے۔ دوسروں کے نزدیک اس کی ترتیب یوں ہے:

(الف) ضروری اور (ب) اکتسابی' (ب) کے حصول میں اسباب کی تین قسمیں ہیں: صحت مند حواس قابل اعتماد بیان اور "نظر" یعنی فکر معقول۔ نظر کی بھی دو قسمیں ہیں: یعنی فوری وجدان (بدیہی) اور استدلال' یعنی (استخراج) (التفتازانی: شرح العقائد النسفی' ص ۳۹ ببعد؛ نیز الجرجانی: شرح المواقف' ص ۴۱' ۲۱)۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ دونوں قسم کے استعمال کے بارے میں کشاف اصطلاحات الفنون' ص ۱۲۴۳' ببعد کا اضافہ کر لیجیے۔

○

کسوۃ : رک بہ کعبہ' محمل۔

○

کشف : تصوف کی اصطلاح' لغوی معنی کھولنا' ظاہر کرنا' حجاب دور کرنا' انکشاف' کھلنا' ظاہر ہونا' حجاب دور ہو جانا۔

یہ اصطلاح صوفی کے سامنے سے حجابات بمراتب اٹھ جانے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کا سوچ سمجھ کر تجزیہ کیا جائے تو اس میں تین درجے نکلتے ہیں: (ا) محاضرۃ' جس میں عقل سے بذریعہ برہان کام لیا جاتا ہے؛ (ب) مکاشفہ' جس میں علم سے بذریعہ بیان و تشریح کام لیا جاتا ہے؛ (ج) مشاہدہ' جو براہ راست ذاتی تجربہ (معرفت) کا نتیجہ ہوتا ہے؛ (ا) کے ذریعے ارباب العقول علم الیقین تک پہنچتے ہیں۔ یہ منزل حدود فکر و نظر ہی سے تعلق رکھتی ہے اور اسے درحقیقت کشف نہیں کہا جا سکتا؛ (ب) کے ذریعے اصحاب العلوم کی رسائی عین الیقین کے درجے تک ہوتی ہے اور (ج) کے ذریعے اصحاب المعرفہ حق الیقین تک پہنچ جاتے ہیں۔ حق الیقین مطلوب حقیقی کا بلاواسطہ دیدار ہے اور اسے بعض اوقات معاینہ بھی کہتے ہیں (القشیری: الرسالہ' طبع (مع شرح) از زکریا الانصاری و العروسی' بولاق ۱۹۲۰ء' ۲: ۷۹ ببعد؛ الہجویری: کشف المحجوب' مترجمہ نکلسن' ص ۳۷۳ ببعد اشاریہ)۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔ ان میں التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ۲: ۱۲۵۴ کا اضافہ کر لیا جائے۔

○

کعبؓ بن مالک : ابو عبداللہ نیز ابو عبدالرحمٰن (دیکھیے تہذیب التہذیب' ۸: ۴۴۰)' مدینہ منورہ میں بنو خزرج کے قبیلہ سلمہ سے تھے۔ وہ عہد جاہلیت میں مدینہ منورہ کی خونریز قبائلی جنگوں میں حصہ لینے کے بعد ہجرت سے پہلے اسلام لے آئے تھے' چنانچہ عقبہ ثانیہ (رک بآں) کی مہتم بالشان بیعت میں وہ بھی شریک تھے۔ کعبؓ شاعر تھے اور حسان بن ثابت (رضی اللہ عنہ) اور عبدالرحمٰنؓ بن رواحہ کی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فرمائش پر مسلمانوں کے جنگی کارناموں کا ذکر کرتے اور دشمنوں کے معاندانہ اشعار کے جواب میں شعر کہتے تھے۔ وہ غزوہ بدر رک بآں میں شریک نہیں ہو سکے' لیکن دوسرے متعدد غزوات میں حصہ لیا' چنانچہ غزوۂ احد میں باوجودیکہ انھیں زخم لگ چکے تھے انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو' جن کے بارے میں خیال تھا کہ زخمی ہو کر شہید ہو گئے ہیں' تلاش کر لیا۔ بایں ہمہ وہ ان معدودے چند صحابہ میں سے تھے جو باوجود اپنے جذبہ ایثار و جان نثاری کے تبوک کے پر خطر غزوے میں شریک نہ ہو سکے۔ اس پر انھیں سخت ندامت ہوئی۔ سخت آزمائش کے بعد انھیں معاف کر دیا گیا (دیکھیے ۹ [التوبہ]: ۱۰۲' ۱۰۷' ۱۱۸ ببعد)۔ یہاں یاد رکھنا چاہیے کہ کعب ہی غسانیوں (رک بہ غسان)' جو سے اپنے قبیلے کے تعلقات پر بار بار زور دیتے اور کعب ہی سے ایک غسانی سردار نے مدینہ منورہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قطع تعلق کرنے کے لیے کہا تھا۔

ان کی وفات ۵۳ھ/۶۷۳ء میں ہوئی جب وہ اپنی بصارت کھو چکے تھے' مگر ایک دوسرے قول کے مطابق ۵۰ھ میں ہوئی اور ہیثم بن عدی اور ابن حجر کے نزدیک اس زمانے میں جب حضرت علیؓ شہید ہوئے (تہذیب التہذیب' ۸: ۴۴۱)۔ کعبؓ بن مالک کے کلام میں جذبہ حب الوطنی کے ساتھ اسلام کے لیے بھی حقیقی جوش پایا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام' ص ۲۹۳ تا ۳۰۱' ۳۱۰' ۵۷۵' ۸۹۶' ۹۰۷ تا ۹۱۳ ۔اشعار: ص ۵۲۰ تا ۸۷۱' بمواضع کثیرہ؛ (۲) المبرد: الکامل' ص ۶۶؛ (۳) ابن قتیبہ: کتاب الشعر' طبع ڈخویہ' ص ۱۸۰؛ (۴) الطبری' طبع ڈخویہ' ۱: ۱۳۱۷ تا ۱۳۲۵' ۱۳۰۶' ۱۲۹۵' ۱۷۰۵' ۲۹۳۷' ۳۰۴۹' ۳۰۶۴' ۳۰۷۰؛ (۵) الاغانی' ۱۵: ۲۶ تا ۳۲؛ (۷) النووی: تہذیب التہذیب' طبع Wüstenfeld' ص ۲۳ ببعد؛ (۸) 'Bibl. Geogr. Arab.' ۷: ۲۲۳؛ (۹) البخاری' مطبوعہ قاہرہ' ۳: ۵۹ ببعد

○

کعبہ : دنیا میں خدا کا پہلا گھر (بیت اللہ اور مسلمانوں کا قبلہ جو مکہ مکرمہ میں مسجد الحرام کے تقریباً عین وسط میں واقع ہے۔

یہ نام کعبے کی تکعیب، یعنی مربع ہونے، کی وجہ سے پڑ گیا ہے۔ لغت کے اعتبار سے ہر بلند اور مربع عمارت کو کعبہ کہتے ہیں (دیکھیے الفاسی: شفاء الغرام، ۱: ۱۲۶، بحوالہ قاضی عیاض: المشارق، النووی: تہذیب الاسماء و اللغات) اس کے علاوہ اسے (۲) البیت الحرام، (۳) بکہ اور (۴) البیت العتیق بھی کہا جاتا ہے۔ ابن الاثیر (النہایہ) اور الارزقی (اخبار مکہ) نے کعبے کے کچھ اور نام بھی ذکر کیے ہیں (دیکھیے الفاسی: شفاء الغرام، ۱: ۱۲۷)۔

کعبے کا نام، جو دراصل اسم علم نہیں، خانہ کعبہ کی مکعب نما شکل سے تعلق رکھتا ہے، لیکن یہ عمارت صرف سرسری نظر میں مکعب نما ہے ورنہ حقیقت میں اس کا نقشہ ایک بے قاعدہ مستطیل کا ہے۔ وہ دیوار جس کا رخ شمال مشرق کی طرف ہے اور جس میں دروازہ ہے (یعنی کعبے کے سامنے کا رخ) اور مقابل کی دیوار (کعبے کی پشت) چالیس چالیس فٹ لمبی ہیں، دوسری دو پینتیس پینتیس فٹ، بلندی پچاس فٹ ہے۔

کعبے کی عمارت میں سیاہی مائل بھورے پتھر کے روڑے استعمال کیے گئے ہیں، جو مکے کے اردگرد کے پہاڑوں میں ملتا ہے۔ عمارت کی کرسی (شاذرواں) سنگ مرمر کی ہے۔ یہ دس انچ اونچی ہے اور کوئی فٹ بھر دیواروں سے باہر نکلی ہوئی ہے۔ کعبے کے مرکز سے اگر چار لکیریں چاروں کونوں (ارکان) سے گزرتی ہوئی کھینچی جائیں تو وہ کم و بیش قطب نما کی چار جہتوں کا پتا دیں گی۔ اگر چاروں دیواروں کے مرکزوں سے عمودی خط کھینچے جائیں تو اس کی سمت شمال مشرق، شمال مغرب، جنوب مغرب اور جنوب مشرق ہو گی۔ شمالی کونہ الرکن العراقی کہلاتا ہے، مغربی الرکن الشامی، جنوبی الرکن الیمانی اور مشرقی (حجر اسود کی رعایت سے) الرکن الاسود۔

کعبے کی چاروں دیواریں ایک سیاہ پردے یا غلاف (کسوۃ) سے ڈھکی رہتی ہیں، جو زمین تک لٹکتا ہے اور جس کا زیریں کنارہ تانبے کے ان حلقوں سے بندھا رہتا ہے جو شاذرواں میں جڑے ہوئے ہیں۔ قبل از اسلام خالد بن جعفر بن کلاب نے کعبے کو ریشمی غلاف پہنایا۔ جب قریش مکہ نے از سر نو کعبے کی تعمیر کی تو اسے خوبصورت غلاف پہنایا۔ الارزقی کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کعبے کو یمنی کپڑے کا غلاف پہنایا۔ خلفائے راشدین اپنے اپنے عہد خلافت میں عمدہ مصری کپڑے کا غلاف چڑھاتے رہے۔ حضرت عثمانؓ اوپر نیچے دو غلاف چڑھایا کرتے تھے۔ خلیفہ مامون نے تین غلاف چڑھانے شروع کیے: (۱) سرخ ریشمی غلاف، ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ (یوم الترویہ) کو؛ (۲) قباطی (مصری) غلاف، یکم رجب کو؛ (۳) سفید ریشمی غلاف، ۲۷ رمضان المبارک کو (تفصیل کے لیے دیکھیے السہیلی: الروض الانف، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ سیرۃ ابن ہشام، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۱۹۹؛ الفاسی: شفاء الغرام، ۱: ۱۱۹ تا ۱۲۶)۔

پردے میں صرف دو شگاف ہیں: ایک میزاب (پرنالے) کے لیے اور دوسرا دروازے کے لیے۔ کسوۃ مدت تک ہر سال مصر میں تیار ہوتا رہا، پھر ہند اور پاکستان میں بھی تیار ہوتا اور حاجیوں کے ایک خاص قافلے کے ہمراہ مکے پہنچتا رہا۔ اب یہ غلاف کعبہ مقامی دارا لکسوۃ میں تیار ہوتا ہے۔ پرانا غلاف ۲۵ (یا البتنونی کے مطابق ۲۸) ذوالقعدہ کو اتار دیا جاتا تھا اور عارضی طور پر ایک سفید غلاف، جو زمین سے تقریباً چھے فٹ اونچا رہتا تھا، چڑھا دیا جاتا تھا۔ اس موقع پر کہا جاتا تھا کہ کعبے نے احرام باندھ لیا۔

کسوۃ سیاہ کمخواب کا ہوتا ہے، جس میں کلمہ شہادت بنا ہوتا ہے۔ اس کی دو تہائی بلندی پر ایک زردوزی کے کام کی پٹی (حزام) ہوتی ہے، جس پر قرآن مجید کی آیات خوشخط لکھی ہوتی ہیں۔ غلاف کعبہ ہر سال بدلا جاتا ہے اور اس کی ذرا سی کترن بھی تبرک سمجھی جاتی ہے، چنانچہ بنو شیبہ، جو کعبے کے دربان چلے آتے ہیں، اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے تبرک کے طور پر تقسیم اور بعض اوقات فروخت کر دیا کرتے تھے۔

شمال مشرقی دیوار میں زمین سے کوئی سات فٹ اونچا کعبے کا دروازہ ہے، جس کے کچھ حصوں پر سونے کے پترے چڑھے ہوئے ہیں۔ جب دروازہ کھلتا ہے تو ایک پہیے دار زینہ (درج یا مدرج) دھکیل کر اس کے برابر لگا دیا جاتا ہے۔ یہ زینہ جب استعمال میں نہیں ہوتا تو چاہ زمزم اور باب بنو شیبہ کے درمیان کھڑا رہتا تھا۔ (Snouck Hurgronje: *Bilderatlas zu Mecca*، عدد ۲؛ زینے کی تصویر کے لیے دیکھیے علی بے: *Travels*، ۲: ۸۰ (مزید تفصیل کے لیے آ آ آ دیکھیے بذیل مادہ)۔

(۲) تاریخ کعبہ: کعبے کی تعمیر کے سلسلے میں مختلف روایات

مذکور ہیں۔ بقول الازرقی (اخبار مکہ) کعبے کو سب سے پہلے فرشتوں نے تعمیر کیا۔ اس وقت حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا بھی نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے اثبات میں وہ حضرت زین العابدینؓ سے منقول ایک روایت پیش کرتے ہیں۔ مزید براں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس سلسلے میں ایک روایت منقول ہے۔ النوویؒ نے بھی اپنی کتاب "تہذیب الاسماء و اللغات" میں فرشتوں کی تعمیر کعبہ کا ذکر کیا اور اسے کعبے کی اولین تعمیر قرار دیا ہے۔ اس کے بعد حضرت آدمؑ نے کعبے کو تعمیر کیا۔ الازرقی نے بھی آدم علیہ السلام کی تعمیر کعبہ کا ذکر کیا اور اس کی تائید میں دو روایات نقل کی ہیں۔ مشہور محدث عبدالرزاق اپنی کتاب "المصنف" میں لکھتے ہیں کہ آدم علیہ السلام نے کعبے کی تعمیر میں پانچ پہاڑوں' یعنی لبنان' طور زیتا' طور سیناء' الجودی اور حراء کے پتھر استعمال کیے۔ بقول المحب الطبری کعبے کی بنیادوں میں حراء کے پتھر استعمال کیے گئے تھے۔ حضرت آدمؑ کی تعمیر کے بعد ان کے بیٹے شیثؑ نے بھی کعبے کی تعمیر ثانی میں حصہ لیا تھا۔ اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کا ذکر تو خود قرآن مجید نے کیا ہے۔ ابن الحاج المالکی کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے کعبے کی جو بنیاد رکھی وہ پچھلی جانب سے گول تھی۔ اس کے دو کونے (رکن) تھے اور دونوں رکن یمانی کہلاتے تھے۔ قریش نے تعمیر کعبہ کے وقت اس کے چار ارکان تعمیر کیے (دیکھیے شفاء الغرام' ۱: ۹۲' ۹۳)۔

الفاکہی حضرت علیؓ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ کا تیار کردہ کعبہ جب گر گیا تو قبیلہ جرہم نے اس کو تعمیر کیا۔ مرور زمانہ سے کعبے کی عمارت پھر منہدم ہو گئی تو عمالقہ نے اس کو تعمیر کیا۔ بعد ازاں قریش نے اس کو تعمیر کیا۔ المسعودی کا بیان ہے کہ قبیلہ جرہم میں سے جس شخص نے کعبے کو تعمیر کیا اس کا نام الحارث بن مضاض الاصغر تھا۔ الزبیر بن بکار قاضی مکہ نے کتاب "نسب قریش و اخبارہا" میں قصی بن کلاب کی تعمیر کعبہ کا ذکر بھی کیا ہے۔ الماوردی (الاحکام السلطانیہ) نے لکھا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی تعمیر کے بعد قریش میں قصی بن کلاب پہلا شخص تھا جس نے کعبے کو از سر نو تعمیر کیا (شفاء الغرام' ص ۹۲ تا ۹۵؛ السہیلی: الروض الانف' ص ۱۲۷ تا ۱۳۰)۔

جب ۵۷۰ یا ۵۷۱ء میں یمن کا حاکم ابرہہ کعبے کو ڈھانے کے لیے مکے پر حملہ آور ہوا تو اللہ تعالیٰ نے اپنے گھر کی حفاظت خود فرمائی اور اس کی فوج کو نیست و نابود کر دیا (رکّ بہ ابرہہ' نیز اصحاب الفیل در آآ' بذیل مادہ)۔

یہ واقعہ مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان وادی محصّب کے قریب محسر کے مقام پر پیش آیا تھا۔

جس سال یہ واقعہ پیش آیا' اہل عرب اسے عام الفیل (ہاتھیوں کا سال) کہتے ہیں۔ اسی سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ولادت مبارکہ ہوئی۔ محدثین اور مؤرخین کا اس بات پر قریب قریب اتفاق ہے کہ اصحاب الفیل کا واقعہ محرم میں پیش آیا تھا اور حضورؐ کی ولادت ربیع الاول میں ہوئی تھی۔ اکثر مؤرخین کہتے ہیں کہ آپؐ کی ولادت واقعہ فیل کے ۵۰ دن بعد ہوئی۔ اسی واقعے کے سلسلے میں سورۃ الفیل نازل ہوئی (دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ' ۱: ۴۳ تا ۵۷)۔

مستند تاریخ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے ہی سے شروع ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب آپؐ سن بلوغ کو پہنچے تو ایک عورت کے ہاتھ سے' جو بخورات جلا رہی تھی' کعبے کو آگ لگ گئی اور عمارت تباہ ہو گئی۔ اتفاق سے انہی دنوں ایک بوزنطی جہاز جدہ کے قریب خشکی پر چڑھ گیا تھا اور اہل مکہ اس کی لکڑی اٹھا لائے اور نئی عمارت کے لیے اس کو استعمال کیا۔

کعبے کی قدیم عمارت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ قد آدم اونچی اور غیر مسقف تھی۔ دہلیز زمین کے برابر تھی جس کی وجہ سے سیلابوں کا پانی آسانی سے اندر داخل ہو سکتا تھا اور سیلاب اکثر آتے رہتے تھے۔ اس دفعہ تعمیر اس طرح ہوئی کہ باری باری سے ایک تہہ پتھر کی اور ایک لکڑی کی بنائی گئی اور بلندی پہلے سے دگنی کر دی گئی اور عمارت پر چھت بھی ڈال دی گئی۔ دروازہ زمین سے اتنا اونچا کر دیا گیا کہ داخل ہونے کے لیے سیڑھی درکار تھی۔ اس موقع پر حجر اسود کی تنصیب کے مسئلے پر جھگڑا ہوا' جو آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حسن تدبر سے بآسانی حل ہو گیا (ابن ہشام: سیرۃ' مطبوعہ قاہرہ' ۱: ۱۹۷؛ الروض الانف' ۱: ۱۳۲؛ شفاء الغرام' ۱: ۹۵ و ۹۶)۔

۸ھ میں فتح مکہ کے وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کعبے کی عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا' مگر ایک حدیث میں ہے۔ کہ آپ نے حضرت عائشہؓ کے سامنے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اگر لوگ اسلام سے جدید العہد نہ ہوتے تو آپ کعبہ کی عمارت میں تبدیلی پیدا فرما دیتے۔ ان پر شامی فوج نے سنگ باری کی' جس سے بیت اللہ شریف کی عمارت کو نقصان پہنچا۔ آپؐ کے ارادے کی

تکمیل ۶۴ھ/۶۸۳ء میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ [رک بآں] کے ہاتھوں معرض عمل میں آئی۔ جس کا بظاہر سبب یہ تھا کہ جب حضرت ابن زبیر نے دعوائے خلافت کیا۔ تو آتشزدگی سے حجر اسود تین ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔ ابن زبیر نے ان ٹکڑوں کو چاندی کی پٹی کے ساتھ باندھ دیا (شفاء الغرام' ص ۹۸)۔

جب اموی لشکر چلا گیا تو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے عمائد مکہ سے کعبے کی شکستہ عمارت کے انہدام اور از سر نو تعمیر کا پروگرام بنایا۔

اس دفعہ کعبے کی تعمیر میں تمام تر مکے کا پتھر اور یمن کا چونا استعمال کیا گیا۔ عمارت ستائیس گز اونچی کر دی گئی۔ حدیث نبویؐ کی تعمیل کرتے ہوئے حجر (حطیم) کو عمارت میں شامل کر دیا گیا اور فرش کے برابر دو دروازے رکھے گئے' مشرقی دروازہ داخلے کے لیے اور مغربی دروازہ نکلنے کے لیے۔ طواف کے وقت چاروں کونوں کو بوسہ دیا جاتا تھا۔

یہ تبدیلیاں فقط تھوڑے عرصے تک قائم رہیں۔ ۷۴ھ/۶۹۳ء میں حجاج بن یوسف نے مکے کی تسخیر کے بعد حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو قتل کر دیا۔ اس نے خلیفہ عبدالملک کے اتفاق رائے سے حجر کو پھر کعبے سے جدا کر دیا اور مغربی دروازہ بند کر دیا۔ (شفا الغرام' ص ۹۹)۔ اس طرح کعبے نے "عملاً" پھر وہی صورت اختیار کر لی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں تھی اور یہی شکل آج تک چلی آتی ہے۔ عوام کا جذبہ احترام کسی قسم کی معتدبہ تبدیلیوں کا ہمیشہ مخالف رہا ہے۔ کبھی کبھار مرمت کی ضرورت پیش آتی رہی ہے۔ زمانہ جاہلیت سے لے کر عصر حاضر تک یہ عمارت برابر سیلابوں کی زد میں رہی ہے۔ ۱۶۱۱ء میں جب اس کے گر جانے کا خطرہ پیدا ہوا تو اس خطرے کی روک تھام کے لیے اس کے گرد تانبے کا حلقہ ڈال دیا گیا' مگر ایک نئے سیلاب نے اس حفاظتی تدابیر کو بھی بیکار کر دیا۔ اس لیے ۱۹۳۰ء میں پوری طرح مرمت کر کے عمارت کو درست کر دیا گیا' لیکن اس دفعہ حتی الوسع پرانے پتھر کام میں لائے گئے۔

۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں قرامطہ کے حملے کے باوجود کعبہ محفوظ رہا' البتہ حملہ آور حجر اسود اکھاڑ کر لے گئے جو کوئی بیس برس غائب رہنے کے بعد پھر واپس مکے پہنچ گیا۔

اسلام میں کعبے کو جو مقام اور مرتبہ حاصل ہے اس میں مسلمانوں کے تمام فرقے متحد ہیں۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ مکہ مکرمہ اسلامی شان و شوکت اور سطوت کا مظہر ہے اور کعبہ اس کے جاہ و جلال اور فضل و کرم کا مرکز ہے۔ چار دانگ عالم میں یہی وہ جگہ ہے جہاں ہیں بائیس لاکھ آدمی حج کے لیے جمع ہوتے ہیں جو سب کے سب خدا کو یک دل و یک زبان ہو کر پکارتے ہیں اور اگرچہ یہ زائرین نسل اور زبان میں مختلف ہوتے ہیں تاہم وہ سب ایک قبلے کی طرف منہ کرتے ہیں اور نماز میں پہلو بہ پہلو کھڑے ہوتے اور تمام ارکان نماز ایک ساتھ ادا کرتے ہیں۔ وہ خدائے واحد کے سوا کسی اور سے اپنی امیدیں وابستہ نہیں کرتے۔

اہل تصوف بھی کعبے کے بارے میں ایک خاص نظریہ رکھتے ہیں۔ الغزالیؒ جیسے صوفیوں کے نزدیک جو گویا متشرع صوفی ہیں کعبہ واقعی وہ مقدس عمارت ہے جس کے گرد طواف کرنا لازم ہے' لیکن طواف اور جس چیز کے گرد طواف کیا جاتا ہے انسان کے لیے تبھی قدر و قیمت رکھ سکتے ہیں جب وہ اسے بلند تر روحانی درجے کو پہنچنے میں ترغیب کا کام دیں۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے مکے کو ام القریٰ کہا ہے جس کے معنی ہیں بستیوں کی اصل اور جڑ۔ مکہ معظمہ تمام عرب کا دینی و دنیوی مرجع تھا اور جغرافیائی حیثیت سے بھی قدیم دنیا کے وسط میں مرکز کی طرح واقع ہے' اس لیے مکے کو ام القریٰ فرمایا اور آس پاس سے یا تو عرب مراد ہیں کیوں کہ دنیا میں قرآن مجید کے اولین مخاطب وہی تھے۔ ان کے ذریعے سے باقی دنیا کو خطاب ہوا' یا سارا جہان مراد ہے۔

کعبہ مسلمانوں کا قبلہ اور مرکز حج ہے' اس کی بدولت تمام گردوپیش کا رقبہ حرم [رک بآں] اور متبرک زمین بن گیا ہے۔ شہر کے گرد مقدس منطقہ (حرم) واقع ہے جس کی حدبندی پتھروں کے نشانات سے کی گئی ہے' حرم میں داخل ہو کر ہر شخص پر کچھ پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں' اللہ تعالیٰ نے اس علاقے کو عزت و حرمت عطا کی ہے۔ یہ سارا علاقہ امن و امان اور صلح و سلامتی کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ حدود حرم میں جنگ نہیں ہو سکتی۔ کسی درخت کو کاٹنے تک کی اجازت نہیں حرم میں داخل ہونے والا ہر گزند سے محفوظ ہو جاتا ہے [نیز رک بہ حرم]۔

کسوۃ تبع وہ پہلا شخص سمجھا جاتا ہے جس نے کعبے کو لباس

پہنایا۔ تاریخی اعتبار سے یہ روایت صحیح ہے یا نہیں' اس کا جواب ہمارے احاطہ علم سے باہر ہے۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ عمارت پر رنگین کپڑے چڑھانے کا ذکر آتا ہے' اور یہ ایسی رسم ہے جس پر اسی قسم کی رسموں کے سلسلے میں غور کرنا (جو اور جگہ ادا کی جاتی تھیں) ضروری ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

کَفّارۃ : (ع)' تاوان' تلافی' لغوی معنی وہ چیز جو گناہ کو "ڈھانپ لے" اس کا ازالہ کر دے۔ قرآن و حدیث میں کفارہ ادا کرنے کے مندرجہ ذیل تین طبقے بیان ہوے ہیں: (۱) اگر استطاعت ہو تو غلام کو آزاد کر دیا جائے؛ (۲) جو لوگ اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں وہ تین دن (اور بعض صورتوں میں دو مہینے) روزہ رکھیں؛ (۳) جو لوگ بیماری یا کمزوری کی وجہ سے روزہ رکھنے کے قابل نہیں' وہ اہل حاجت کی ایک مقررہ تعداد (۱۰ سے ۶۰ تک) کو کھانا یا کپڑا دیں۔

قرآن مجید کے مطابق مندرجہ ذیل صورتوں میں کفارہ ادا کرنا ضروری ہے : (۱) بصورت قتل خطا: اس کے لیے تین طرح کے کفارے لازم کیے گئے ہیں؛ (۱) اگر مقتول مسلمان ہو تو (الف) ایک مسلم غلام کو آزاد کرنا اور خون بہا (دیت [رک بآن] کا ادا کرنا؛ (ب) اگر اس کی طاقت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا؛ (۲) اگر مقتول غیر مسلم لیکن معاہد قبیلے سے تعلق رکھتا ہو تو بھی مندرجہ بالا طریقے سے کفارہ ادا کرنا ضروری ہو گا؛ (۳) اگر مقتول کسی حربی (حالت حرب کے) قبیلے سے تعلق رکھتا ہو لیکن بذات خود مسلمان ہو تو: (الف) مسلم غلام کا آزاد کرنا؛ (ب) بصورت عدم استطاعت دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا (دیکھیے ۴ [النسآء]: ۹۲)۔

(۲) بصورت حنث یعنی قسم توڑ دنے کی صورت میں مندرجہ ذیل طریقے سے کفارہ ادا کرنا ضروری ہے: (الف) دس مساکین کو کھانا کھلانا' یا انھیں کپڑا پہنانا؛ (ب) یا ایک غلام آزاد کرنا؛ (ج) اگر ان دونوں کی استطاعت نہ ہو تو تین روزے رکھنا (دیکھیے ۵ [المآئدۃ]: ۸۹)۔

(۳) بصورت ظہار: ظہار کی صورت میں مندرجہ ذیل کفارہ لازم ہوتا ہے: (الف) غلام کا آزاد کرنا' (ب) عدم استطاعت کی صورت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا' (ج) اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا۔ اس میں یہ بھی ایک شرط ہے کہ کفارے کی ادائی بیوی کو ہاتھ سے پہلے ہو (۵۸ [المجادلۃ]: ۱-۴)۔

(۴) احادیث میں روزہ توڑنے کے کفارے کا بھی ذکر آیا ہے' اس کے لیے مندرجہ ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ضروری ہے: (الف) غلام آزاد کرنا؛ (ب) ۶۰ رزے رکھنا؛ (ج) اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا (دیکھیے البخاری: الصحیح' کتاب الصیام؛ نیز الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

مآخذ : (۱) ابن قاسم الغزی : فتح القریب' و دیگر کتب حدیث و فقہ۔

○

کَفالۃ : کفالہ کسی شخص (اصطلاحًا کفیل) کا قرض خواہ (مکفول لہٗ) کے لیے قرضدار (مکفول بہ) کا ضامن ہونا کہ قرضدار ایک متعین مقام پر قرضہ یا اس کا جرمانہ ادا کرنے یا کسی جوابی کارروائی کی صورت پر قصاص کے لیے حاضر ہو جائے گا۔

مکفول اس معین وقت پر حاضر نہ ہو تو کفیل کو مکفول بہ کی آمد تک قید رکھا جا سکتا ہے' تاآنکہ وہ آ جائے یا ثابت ہو جائے کہ وہ آنے سے معذور ہے (مثلاً بصورت انتقال)۔

یہ مسئلہ کہ کفیل مکفول کی جگہ ادائی کرے اسے اس کی سزا بھگتنا ائمہ کے نزدیک مختلف فیہ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اس کا ایسا کرنا ضروری نہیں' خواہ اس نے واضح طور پر اس کی ذمے داری لے لی ہو۔

مآخذ : (۱) الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن قاسم الغزی' بولاق ۱۳۰۷ھ' ۱: ۳۹۵ ببعد؛ (۲) الدمشقی: رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ' بولاق ۱۳۰۰ھ' ص ۸۱؛ (۳) A Querry: *Droit Musulman*' ۱: ۴۸۳ تا ۴۸۶۔

○

الکَلاباذی : ابوبکر محمد بن (ابی اسحٰق ابراہیم بن یعقوب) الکلاباذی البخاری۔ تصوف کے ابتدائی دور کے لیے ان کی تحریریں سند ہیں۔ بخارا میں وفات پائی۔ سال وفات غالبًا ۳۸۵ھ/۹۹۵ء ہے۔ ان کے حالات زندگی کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی۔ مولانا

عبدالحی لکھنوی نے البتہ ان کا نام فقہاے حنفیہ کی فہرست میں لکھا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے علم فقہ کی تحصیل محمد بن فضل سے کی۔ کلاباذ بخارا کا ایک محلّہ ہے، جس کی نسبت سے وہ کلاباذی کہلائے۔ ان کی دو کتابیں محفوظ ہیں: (پانچ چھے کتابوں میں سے صرف دو ہم تک پہنچی ہیں) ایک کتاب "التعرف لمذہب اہل التصوف" ہے، یہ مختصر سی کتاب پچھتر ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں صوفیہ کے روحانی احوال اور اصول بیان کیے گئے ہیں۔

الکلاباذی کی دوسری کتاب "بحرالفوائد فی معانی الاخبار" ہے، یہ تصوف کے رنگ میں، دو سو بائیس منتخب احادیث کی شرح پر مشتمل ہے۔ ان میں بہت سی آیات اور ایسے اقوال منقول ہیں جو پہلی تصنیف میں بھی آ چکے ہیں (دیکھیے براکلمان: GAL، بار دوم، ۱: ۲۱۷؛ تکملہ، ۱: ۳۰۶)۔

الکلاباذی کے قدیم ترین استاد فارس بن عیسٰی (م ۳۴۵ھ) تھے جن سے انھوں نے اپنی معلومات حاصل کیں، لہٰذا ہمارے لیے ان کے دو اقتباسات جو انھوں نے الحلاج [رک بآں] سے لیے ہیں، غیر معمولی دلچسپی کا باعث ہو جاتے ہیں۔ کلاباذی نے ان کی طرف باحتیاط اشارہ کیا ہے، یعنی الحلاج کو محض ایک بڑا صوفی کہا ہے۔ تصوف پر قلم اٹھانے سے الکلاباذی کا مقصد یہ تھا کہ علما اور صوفیہ کے درمیان جو خلیج حائل ہے، اسے پاٹ دیا جائے کیونکہ یہ خلیج حلاج کے قتل کے باعث زیادہ وسیع ہو گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ الکلاباذی نے جن ابواب میں صوفیہ کے عقائد سے بحث کی ہے، وہاں صرف فقہ الاکبر (دوم) کا حوالہ دیا ہے (الکلاباذی کا ایک مقصد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صوفیہ کے صحیح اور مستند عقائد فقہ کی روشنی میں بیان کر دیئے جائیں)۔

تصوف کی ابتدائی تاریخ کے ایک بلاواسطہ ماخذ کی حیثیت سے الکلاباذی کا شمار بھی السراج، ابو طالب المکی، السلمی اور القشیری کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) محمد عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ، مصر ۱۳۲۴ھ، ص ۱۶۱؛ (۲) براکلمان: GAL، ۱: ۲۱۷، بار دوم، تکملہ، ۱: ۳۶۰؛ (۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۲: ۲۶، ۳۱۶۔

○

کلام: کلام کے ایک سے زیادہ معنی ہیں: (۱) لغوی؛ (۲) علم نحو میں؛ اور (۳) علم کلام میں۔ لغوی معنی ہیں گفتار یا بات چیت (لسان)۔ نحویوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ اس سے مراد وہ لفظ ہے جو بآواز بلند ادا ہو، جو مرکب ہو، مفرد نہ ہو اور وضعی معنی ادا کرتا ہو نہ کہ حقیقی۔ آجرومیہ میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے۔ المفصل کے مطابق یہ تام (= مکمل) جملہ ہونا چاہیے خواہ سادہ ہی سہی۔ ابن عقیل (شرح الالفیہ) نے تو نہایت تفصیل سے کلام، کلم (تین یا زیادہ الفاظ کا مرکّب جس سے ضروری نہیں پورا پورا مفہوم ادا ہوتا ہو)، کلمہ (واحد) اور قول (جو ان سب پر حاوی ہے) کے درمیان فرق کیا ہے۔ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۶۸ تا ۱۲۷۰) نے کلام اور اس کے اجزا پر صوتی، نحوی، لغوی اور علم بلاغت کے اعتبار سے مناسب شرح و بسط سے متکلمانہ بحث کی ہے۔ لغوی اعتبار سے کلام ایسا اسم جنس ہے، جس کا اطلاق ہر بول چال پر ہوتا ہے، خواہ مختصر ہو یا مفصل (جوہری، در صحاح و لسان)، یا یہ مسلسل اصوات کا وہ اظہار ہے جس کے معنی سمجھ میں آ جائیں (الفیومی: المصباح)، چنانچہ عربی زبان میں اس مادے کا استعمال اسی طرح ہوتا ہے، قرآن مجید میں یہ جو اللہ تعالٰی نے حضرت موسیٰؑ سے خطاب کرتے ہوے بِکَلَامِیْ کا لفظ استعمال کیا ہے: (۷ [الاعراف]: ۱۴۴) اس کا مطلب بیضاوی (طبع Fleischer، ۱: ۳۴۳) نے بِتَکْلِیْمِیْ اِیَّاکَ بیان کیا ہے اور (۴۸ [الفتح]: ۱۵) کی تفسیر بیان کرتے ہوے لکھتا ہے کہ یہاں کلام ایک اسم ہے جو تکلیم کے لیے استعمال ہوا (۲: ۲۶۸، س ۱۰)۔

الاشعری (الابانہ، مطبوعہ حیدر آباد، ص ۲۷) کہتے ہیں: تکلیم کے معنی ہیں کسی سے بالمشافہ بات کرنا (المشافہۃ بالکلام)، قرآن کریم میں باب تفعل کا استعمال چار مرتبہ آیا ہے۔ (۲۴ [النور]: ۱۶) ۳۰ [الروم]: ۳۵؛ (۷۸ [النبا]: ۳۸) اس کے علاوہ ۲۴ [النور]: ۱۶ میں جو لفظ کلام آیا ہے اس کا لب و لہجہ قدرے طنز آمیز ہے اس کے معنی کے لیے کلام کا ایک مطلب کسی خلقی موقف کی تصریح یا کوئی دلیل ہے جس سے تصریح کی تائید ہو اور متکلم وہ شخص جو ایسا کلام استعمال کرے (فہرست، بمواضع کثیرہ)۔ المسعودی (مروج، مطبوعہ پیرس، ۸: ۱۶۱) نے تکلم کا لفظ عام داستان گوؤں کی تیزی گفتار اور سر راہ نقالی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ دینی اصطلاح کلام کے لیے (رک بہ مقالہ علم کلام، در ۱۱۱، بذیل مادہ)

مآخذ: متن میں آ گئے ہیں۔

کلب : (بمعنی کتا) یہ عام طور پر ان جانوروں میں شامل ہے جو اسلام میں نجس قرار دیئے گئے ہیں اس کی اول وجہ تو یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے (النووی: منہاج الطالبین، طبع v.d.Berg، ۳ : ۳۱۲)، اور دوسرے اس لیے کہ حدیث میں کتے سے متعلق خاص ارشادات ہیں، مثلاً" یہ کہ جس خوراک کو کتا چاٹ جائے وہ نجس ہو جاتی ہے اور وضو کے پانی میں منہ ڈال دے تو اسے وضو نہیں ہو سکتا۔ جن برتنوں کو کتا چاٹ جائے انہیں کئی بار ریت سے مل کر دھونا چاہیے۔ ایک لحاظ سے وہ اس تمام گھرے کو پلید کر دیتا ہے جس میں وہ ہو کیوں کہ حدیث کی رو سے جس گھر میں کتا ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔ (مسلم، کتاب اللباس، حدیث ۳۱ ببعد)۔

کتے بالعموم خطرناک سمجھے جاتے ہیں، اس لیے انھیں نیست و نابود کر دینا چاہیے (النسائی، مطبوعہ قاہرہ، کتاب الصید والذبائح، باب ۹۔۱۴)، بعد میں یہ حکم صرف کالے کتے پر جاری کر دیا گیا۔ کتے کی ساری نوع کو فنا کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

کتوں کو صرف شکار، بکریاں چرانے اور حفاظت کے لیے رکھنے کی اجازت ہے (النسائی: کتاب مذکور، ص ۱۹۵، س ۱۰ ببعد) جو شخص ان کے سوا کسی اور غرض سے کتا اپنے گھر میں رکھے گا، اسے اس کے نیک اعمال کے ثواب میں سے روزانہ دو قیراط کی کمی ہوتی رہے گی۔ جس کسی کے پاس خطرناک کتا ہو گا سعادت مندی اس کے گھر کے نزدیک نہ آئے گی، بلکہ حدیث کی رو سے کتے کا بیوپار سخت ممنوع ہے (البخاری، کتاب البیوع، باب ۲۵)۔

اس کے خطرناک اور ناپاک ہونے کے باوجود عرب کتے کی اچھی خصلتوں اور خدمات کی قدر پہچانتے تھے۔ اسلام میں اس سے مفید کام لینے کی اجازت ہے، مثلاً" شکار، حفاظت وغیرہ۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود ایک عورت کو اس مہربانی کے صلے میں جو اس نے ایک پیاسے کتے سے کی تھی ثواب کا مژدہ دیا ہے (البخاری، کتاب الوضوء، باب ۳۳) القزوینی (عجائب المخلوقات، ص ۴۰۳) کتے کی بابت لکھتا ہے کہ یہ "بہت سمجھدار، کار آمد، بھوک اور پاسبانی میں صابر جانور ہے، جس کی دانشمندی اور وفاداری بہت سے واقعات سے ثابت ہے۔" القزوینی (عجائب المخلوقات) کے مطابق باولے کتے کی پانچ علامتیں ہیں، اس کا منہ کھلا ہوتا ہے، اس کی رال بہ رہی ہوتی ہے، اس کے کانوں سے بدبو آتی ہے، اس کی دم ڈھیلی ہو کر سیدھی لٹک جاتی ہے اور وہ گلی کوچوں میں آوارہ پھرتا رہتا ہے"

اصحاب الکہف کا کتا البتہ مستثنیٰ ہے۔ البیضاوی کے بیان کے مطابق (طبع Fleischer، ص ۵۵۷) یہ ایسا کتا تھا جس کو قوت گویائی عطا کی گئی تھی۔ الطبری (تفسیر، ۱۵: ۱۳۱، بار اول، ص ۱۳۱)، کی رائے ہے کہ یہ کتے کی شکل میں ایک انسان تھا، لیکن شاید یہ ایک عام کتا تھا۔

مآخذ : حدیث کے دوسرے مجموعوں میں وہ عبارتیں دیکھیے جو محولہ بالا احادیث کے انداز پر ہیں؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ص ۴۰۳ ببعد؛ (۳) الدمیری: کتاب حیوۃ الحیوان الکبریٰ، قاہرہ ۱۲۷۵ھ، ۲: ۳۲۰ تا ۳۶۰۔

○

الکلب : علم ہیئت کا شعریٰ الیمانیہ (کلب الجبار) ہے۔ اس سے صورت الکلب الاکبر (= بڑے کتے کا مجمع الکواکب) اور صورت الکلب الاصغر (= چھوٹے کتے کا مجمع الکواکب) یا صورت الکلب المتقدم (= اگلے کتے کا مجمع الکواکب) مراد ہے۔ اول الذکر کلب اکبر (Canis major) اور مؤخرالذکر کلب اکبر (Canis minor) کہلاتا ہے یہ جنوبی افلاک کے مجمع الکواکب ہیں جن کے نام اور اشکال عربوں نے بطلمیوس کی "المجسطی" سے اخذ کی ہیں۔ مؤخرالذکر کے تتبع میں عربوں نے بھی ۱۸ ستارے کلب اکبر کی خاص شکل میں شامل کیے ہیں جن میں سے سیریوس Sirius (الشعریٰ العبور) قدر اول (دراصل ۱۶ء) کا ہے۔ ۱۱ ستارے مجمع الکواکب کے باہر واقع ہیں اور کلب اصغر میں دو ستارے ہیں جن میں سے پروکیوں (Prokyon) (اے) کلب اصغر یا الشعریٰ الغمیصاء) بھی قدر اول (دراصل ۰۶۵ء) کا ہے۔ جہاں تک کوکبی مجدول (م ۳۷۶ھ/۹۸۶ء) اور البیرونی (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کی فہرست ہائے نجوم تمام تر بطلمیوس کی المجسطی پر مبنی ہیں، لیکن وہ فہرست جو الغ بیگ نے ۱۴۳۷ء کے دوران میں تیار کی تھی، ستاروں کے مقامات کی بہت سی نئی حدود پر مشتمل ہے۔

شعریٰ (یمانی) کے نام کی روایت غالباً" مصر قدیم تک پہنچتی ہے جہاں آج کل کا سیریوس، یعنی مشتعل، درخشاں (= Dog Star

کے اضافے کے ساتھ) سوپ ڈٹ (Sothis) کہلاتا تھا' جو بلاشبہہ بعد میں یونانی سوتھس بن گیا۔ اصل میں ستارے نام کا کتے سے کوئی تعلق نہ تھا' لیکن یونانی سفال کاری (Terracotta) میں جس کے آثار مصر میں اکثر پائے جاتے ہیں دیوی ایزیس (Isis) جس کے نزدیک یہ ستارہ مقدس تھا' اکثر ایک کتے کی ہمراہی میں دکھائی گئی ہے اور بقول L. Borchardt ایک خاص قسم کے کتے کی معیت میں جسے عرف عام میں ارمنت Ermant or Arment کتا کہتے ہیں۔ دکھایا گیا ہے۔ سریوس Sirus کا چربہ بھی سفال کاری میں اسی طور پر اتارا گیا ہے۔ بعض اوقات اس کے سر پر بھی ستارہ ہوتا ہے L. Borchardt کے نزدیک یہ غیر اغلب نہیں کہ جو ستارہ رامیسی Ramesi مقبروں سے برآمد شدہ ستاروں کی جدولوں میں دکھایا گیا ہے اور جو سوپ Sopdet سے پہلے یا پیچھے آتا ہے' وہ آج کل کا پروکیون Prokyon ہی ہو۔

بابل میں سیریوس "تیر ستارہ" (Arrow Star) کہلاتا تھا' اس کا نام کتا ستارہ کبھی نہ تھا' اس ستارے کا قدم بابلی نام (بقول ایکس کیوگلر F. X, Kugler) ککب مشری Kakkabmishre تھا اور بعد کی بابلی زبان میں اسے کک کشتی Kak Kashti (کمان کا ہتھیار' تیر) کہتے تھے۔

مآخذ : (۱) کتاب الکواکب الثابتۃ' از عبدالرحمٰن الصوفی؛ (۲) البیرونی: القانون المسعودی' مخطوطہ کتاب خانہ برلن' ص ۲۰۹ ب بعد؛ (۳) الخوارزمی: مفاتیح العلوم' طبع V. Vloten' ص ۲۱۳؛ (۴) المسعودی: مروج الذہب' پیرس ۱۸۶۱-۱۸۷۷ء' ۳: ۳۱۶ بعد؛ (۵) القزوینی: عجائب المخلوقات' طبع وستنفلٹ' ص ۳۹ بعد۔

○

کنعان : لفظ کے عربی الاصل یا عجمی الاصل ہونے کے بارے میں علمائے لغت کے ہاں اختلاف موجود ہے' اسی طرح عربی الاصل ہونے کی صورت میں اس کے اشتقاق اور معانی کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ ابن منظور (لسان العرب' بذیل مادہ کنع) اور مرتضٰی الزبیدی (تاج العروس' بذیل مادہ کنع) نے تفصیل سے بحث کی ہے اور اسے یاقوت (معجم البلدان' ۴: ۴۸۳' دارالصادر بیروت) نے مفصل نقل کیا ہے۔ اس کا فصیح تلفظ کاف کی زبر (ـَ) اور نون ساکن کے ساتھ ہے مگر کاف کی زیر (ـِ) بھی منقول ہے (تاج العروس' مادہ کنع)۔

کتب انساب و تاریخ میں کنعان نام کے تین اشخاص مذکور ہیں جن میں سے ایک حضرت نوحؑ کا بیٹا' دوسرا ان کا پوتا اور تیسرا کنعان بابل کے مشہور بادشاہ نمرود کا باپ تھا۔ اول الذکر کنعان کے بارے میں روایات میں اختلاف بلکہ تضاد پایا جاتا ہے' الطبری (۱: ۱۹۹' طبع ڈخویہ) نے حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت نوحؑ کے چار بیٹوں میں سے ایک کا نام کنعان تھا۔ اس کنعان ہی کو عرب یام کہتے ہیں اور غرق بھی یہی ہوا تھا۔ ابن الکلبی سے یاقوت (معجم البلدان' ۴: ۴۸۳' بیروت) نے بھی یہی نقل کیا ہے اور بتایا ہے کہ کنعان کا نام اصل میں شالوا تھا اور یہ غرق ہوگیا تھا اور اس کی نسل آگے نہیں چل سکی' لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ بلادشام میں آباد ہونے والے لوگ کنعانی کہلاتے تھے جو کنعان بن نوح سے منسوب تھے اور عربی کے مشابہ کوئی زبان بولتے تھے۔ فیروز آبادی (القاموس' بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ کنعان حضرت نوحؑ کا ہی بیٹا تھا۔ شارح القاموس مرتضٰی الزبیدی (تاج العروس بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ مشہور ماہر نسب ابن المندر الکوفی اور ماہر لغت اللیث سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن خلدون (العبر' ۶: ۹۳' ۹۷) نے بربر کو کنعان بن نوحؑ (بربر بن تملا بن مازیغ بن کنعان بن نوحؑ) کی اولاد بتایا ہے۔

دوسرے کنعان کے سلسلے میں یاقوت (محل مذکور) نے لکھا ہے کہ وہ سام بن نوحؑ کا بیٹا تھا اور بلاد شام کے کنعانی اسی کنعان بن سام بن نوح کی نسل سے تھے۔ یاقوت اسے قول مستقیم حسن (صحیح اور اچھا) قرار دیتا ہے۔ المسعودی (مروج الذہب' ۳: ۲۹۴) کے نزدیک بلادشام کے کنعانی کنعان بن حام بن نوحؑ کی اولاد ہیں۔ تیسرے کنعان کے بارے میں الزبیدی (تاج العروس' بذیل مادہ کنع) نے لکھا ہے کہ کتب تاریخ میں ایک کنعان بن کوش کا بھی ذکر ملتا ہے جو حام بن نوح کی اولاد سے تھا۔ شاید وہی کنعان نمرود بابل کے نسب میں مذکور ہے جس کا سلسلہ نسب بقول المسعودی (مروج الذہب" ۳: ۲۴۰' نیز تاج العروس' بذیل مادہ کنع) یوں ہے: نمرود بن کنعان بن سنجاریب بن نمرود الاکبر ابن کوش بن حام بن نوحؑ' بعض کتب تفسیر (البیضاوی' ۱: ۵۱۳' طبع فلائشر) میں بھی یہی مذکور ہے کہ نمرود کے باپ کا نام کنعان تھا۔

مآخذ : (۱) فیروز آبادی: القاموس، بذیل مادہ کنع؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۴) یاقوت الحموی: معجم البلدان، طبع دار الصادر، بیروت؛ (۵) الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخویہ؛ (۶) ابن خلدون: کتاب العبر؛ (۷) المسعودی: مروج الذہب؛ (۸) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التاویل، طبع فلائشر؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، دمشق؛ (۱۰) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

○

کَنِیْسَہ : (جمع کنائس)، معبد یا مجلس، گرجا، آرامی لفظ کنشتا Kenishta دیکھیے فارسی، کنشت) کا معرب ہے جس کے معنی ہیں "جاے جلوس، مدرسہ معبد" عہد نامہ جدید (انجیل) کی سریانی تفسیر (Peshitta) میں اس کی سریانی شکل کنشتا (Kenushta) کا ترجمہ ہے (دیکھیے Payne Smith: *Syr. Thesaurus*، ج ۱: عمود ۱۷۷۳؛ لسان العرب، ۸: ۸۳، س ۲ بعد، کا بیان اس حد تک تقریباً صحیح ہے کہ کنیسہ کنشت سے ماخوذ ہے، لیکن الخفاجی (شفاء الغلیل، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۱۹۵) اس نظریئے کو رد کرتے ہوے یہ رائے پیش کرتا ہے کہ اس لفظ سے ایک مخصوص مسیحی ادارہ مراد ہے اور اس کا سلسلہ کلیسا سے جا ملتا ہے جو کلیسیا کا مخفف ہے۔

عربی میں کنیسہ کا اطلاق یہودی اور عیسائی دونوں کے عبادت خانے پر ہوتا ہے اور مختلف لغات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ بعض لغات میں اس کے معنی صرف معبد نصاریٰ اور بعض میں صرف معبد یہود لکھے ہیں (دیکھیے الجوہری: صحاح، بولاق ۱۲۸۲ھ، ۱: ۳۷۴ تا آخر؛ الزمخشری: اساس البلاغۃ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۲: ۲۱۲، س ۲۰) بقول الفیروز آبادی (القاموس، بولاق ۱۲۷۲ھ، ۱: ۵۴۹، ۱) کنیسہ کا مطلب ہے یہودیوں، عیسائیوں یا کفار کا عبادت خانہ (معبد)، دیکھیے نیز تاج العروس، ۴: ۲۳۵ ذیل)۔

قدیم ادب میں لفظ کنیسہ اکثر اوقات "گرجا اور معبد نصاریٰ" کے معنوں میں آیا ہے۔ حضرت عمرؓ یا ان کے سپہ سالار مختلف شہروں کے باشندوں سے عام طور پر جو معاہدے کرتے تھے ان میں کنائس کے بارے میں شرائط کا صراحۃ ذکر کیا جاتا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje، ص ۱۷۳) حدیث میں آیا ہے کہ کس طرح حضرت ام حبیبہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حبشہ کے ایک گرجا کا ذکر کیا تھا۔ جو بتوں سے مزین تھا (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۴۸، ۵۴؛ جنائز، باب ۷۰؛ مناقب الانصار، باب ۳۷)۔

مزید براں کنیسہ کا لفظ بعض اسما کی طرف مضاف ہو کر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً کنیسہ جنس (اسکندریہ میں، یاقوت: کتاب مذکور، ۱: ۲۵۷ س ۳۲)، کنیسۃ الغراب (جنوبی پرتگال میں کنیسۃ الکلب (مصر میں، اس میں حضرت عیسیٰؑ کے ہاتھ کا نشان موجود ہے، یاقوت، ۴: ۲۲، س ۲ بعد)۔

المقریزی معبد یہود اور نصاریٰ دونوں کے لیے لفظ کنیسہ استعمال کرتا ہے (الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۲: ۴۶۴ بعد، ۵۱۰ بعد)۔

اندلس اور مغرب میں یہ لفظ کنیسیہ Kanisiya کی صورت میں مستعمل تھا (غالباً iglesia کے زیر اثر)، مراکش اور تونس میں یہ آج تک مروج ہے (vgl.Dozy: *Supplement*، ۲: ۴۹۳)۔

موجودہ زبان میں کنیسہ سے مراد گرجا ہے، اور کنیس سے معبد یہود (البستانی، محل مذکور)۔

الکنیسہ یا الکنیسۃ السوداء شمالی شام کے سرحدی صوبے کا ایک شہر تھا جس میں ایک قلعہ بھی تھا جو بالکل شکستہ اور ویران ہو چکا تھا۔ ہارون الرشید نے اسے دوبارہ درست کرایا (یاقوت ۴: ۳۱۴، دیکھیے ۱: ۹۲۷، س ۲۰، الاصطخری، *B.G.A.*، ۱: ۶۳ س ۶۸ ببعد، ۳)، المقدسی (*B.G.A.*، ۳، بار دوم: ۳۵۳ س ۹) نے ایک مقام کنیسہ المجوس کا ذکر کیا ہے جو ارجان سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یمن میں بحیرہ قلزم کے کنارے زبید کے قریب ایک بندرگاہ کا نام بھی الکنیسہ تھا (الفیروز آبادی، محل مذکور، تاج العروس، محل مذکور)۔ تاج العروس کی رو سے مصر کے کئی مقامات کے ناموں میں کنیسہ کا لفظ پایا جاتا ہے۔

مسلمانوں نے گرجاؤں کے لیے جو قوانین منضبط کیے تھے، ان کے لیے دیکھیے مادہ نصاریٰ۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

الکوثر : بمعنی خیر کثیر جو اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عطا فرمائی (المفردات، ص ۴۳۹)۔ اس خیر

کثیر سے مراد قرآن، حکمت، نبوت، دین حق اور ہدایت ہے جو سعادت دارین کا باعث ہے (تفسیر القاسمی، ۱۷: ۶۲۷۶؛ تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۵۳)۔ بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد جنت کی ایک نہر ہے جس سے بہت سی نہریں نکلتی ہیں (المفردات، ص ۴۲۹)۔

قرآن حکیم کی ایک سورۃ کا نام ہے جو صرف تین آیات پر مشتمل ہے اور پہلی آیت کے لفظ الکوثر کو اس کا نام قرار دیا گیا ہے۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے اس کا عدد ۱۰۸ ہے۔ یہ سورۃ الماعون [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الکافرون [رک بآں] سے قبل مندرج ہے، مگر نزول وحی کے لحاظ سے یہ پندرھویں سورۃ ہے۔ اور سورۃ العدیت کے بعد مکے میں نازل ہوئی (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۵۱)۔ حضرت حسن بصریؒ، عکرمہؒ، مجاہدؒ اور قتادہؒ اس کو مدنی قرار دیتے ہیں امام السیوطی نے الاتقان میں اسی قول کو صحیح ٹھہرایا ہے (الاتقان، ۱: ۱۵)۔ ابن کثیر نے بھی اسے مدنی قرار دیا ہے (تفسیر القرآن العظیم، ۴: ۵۵۶)۔ غالباً اس کی وجہ وہ روایت ہے جسے محدثین نے حضرت انسؓ بن مالک سے نقل کیا ہے کہ: "حضورؐ ہمارے درمیان تشریف فرما تھے۔ اتنے میں آپ نے مسکراتے ہوئے سر اٹھایا اور فرمایا: ابھی ابھی مجھ پر ایک سورۃ نازل ہوئی ہے۔" پھر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ کر آپؐ نے سورۃ الکوثر کو ختم کیا اس کے بعد آپؐ نے پوچھا: جانتے ہو کوثر کیا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسولؐ ہی بہتر جانتے ہیں، تو آپ نے فرمایا: وہ ایک نہر ہے جو میرے رب کریم نے مجھے جنت میں عطا کی ہے جہاں خیر کثیر ہے) (ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، ۴: ۵۵۶)۔ چونکہ حضرت انسؓ مدینے کے مقامی باشندے (انصاری) ہیں اس لیے ان کا یہ کہنا کہ یہ سورۃ ہماری موجودگی میں نازل ہوئی اس کے مدنی ہونے پر دال ہے، لیکن اگر سورۃ کے مضمون نیز دوسری روایات کو جو بسلسلہ شان نزول نقل کی جاتی ہیں پیش نظر رکھا جائے تو پورے وثوق سے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ سورۃ مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی (تفصیل کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، ۶: ۴۸۸ ببعد)۔

الکوثر کثرت سے مبالغے کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں خیر اور بھلائیوں کی کثرت۔ اس میں نبوت، قرآن حکیم، علم و حکمت، دین حق اور سعادت دارین کی عظیم نعمتوں کے علاوہ حوض کوثر بھی شامل ہے جو قیامت کے روز میدان حشر میں آپ کو ملے گا، اور دوسرے وہ نہر کوثر بھی جو جنت میں آپؐ کو عطا فرمائی جائے گی (دیکھیے تفہیم القرآن، ۶: ۴۹۳)، جس کے دونوں کنارے موتی کے خیمے ہیں۔ جس کی مٹی خالص مشک ہے (صحیح الترمذی، ۲: ۲۵۸)، جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا، دودھ سے زیادہ سفید اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہے (الکشاف، ۴: ۸۰۷)، جس کے کنارے دراز گردن والے پرندے بیٹھے ہوئے ہیں جو نہ صرف خوبصورت بلکہ کھانے میں بھی بہت ہی لذیذ ہیں (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر القرآن، ۴: ۵۵۸ ببعد)۔ "ابتر" دم کٹے جانور کو کہتے ہیں۔ دم سے تشبیہ اس لیے دی گئی ہے کہ وہ پیچھے ہوتی ہے اور جانور کے لیے زینت ہوتی ہے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ نہ آپ کے دشمن کا ذکر باقی رہے گا اور نہ اس کا کوئی نشان رہے گا (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۵۳)۔ تاریخ شاہد ہے کہ پیشگوئی پوری ہوئی دشمنوں کی جڑ کٹ گئی۔ جہاں تک نبی اکرمؐ اور آپؐ کے رفقا کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ نے انھیں عظیم رتبے عطا فرمائے اور ان کے ذکر کو بلند کیا۔ آپؐ کی شریعت باقی ہے اور ابدالآباد تک باقی رہے گی۔ آپؐ کا پیارا اور مبارک نام ہر ایک مسلمان کے دل و زبان پر ہے اور قیامت تک فضائے آسمانی میں عروج و اقبال کے ساتھ گونجتا رہے گا (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر القرآن)۔

مآخذ: (۱) الراغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن، مصر، بلا تاریخ؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، لبنان ۱۹۴۷ء؛ (۳) اسمٰعیل بن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۴) احمد مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی، مصر ۱۹۴۶ء؛ (۵) القاسمی: تفسیر القاسمی، مصر ۱۹۶۰ء؛ (۶) الفخرالرازی: التفسیر الکبیر، مصر، بلا تاریخ؛ (۷) الترمذی، مصر ۱۹۳۴ء؛ (۸) ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۹) السیوطی: الاتقان، مصر، بلا تاریخ۔

○

کیسانیہ: کیسان کے لفظ کا استعمال سب سے پہلے اس شیعہ گروہ، الموالی کے لیے ہوا جن کا سرگروہ کیسان ابو عمرو تھا (دیکھیے آ لائیڈن بذیل مادہ کیسان) اور جس کی حمایت المختار نے کی، لیکن بعد میں اس کا مصداق وسیع تر ہو گیا۔ اور اس میں وہ لوگ بھی شامل کر لیے گئے جنھوں نے ان خیالات کو مانا جو مختار کے زیر قیادت شیعہ گروہ میں پھیل چکے تھے اور جن کا اثر بعد میں بھی بہت دن تک رہا۔ جب کچھ مدت گزرنے پر گمنام شخص کیسان عملاً بھلا دیا گیا تو

کیسان کی توجیہ یہ کی جانے لگی کہ یہ مختار کا لقب تھا اور قدیم تر طبقہ کیسانیہ کا دوسرا نام اس وجہ سے مختاریہ ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی کیسانیہ کی وجہ تسمیہ بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ کیسان کی طرف جو حضرت علیؓ کا موالی (آزاد کردہ غلام) تھا، منسوب ہے۔ یہ غلام جنگ صفین (الطبری: ۱: ۳۲۹۳، س ۱۰) میں قتل ہوا۔ کہا گیا ہے کہ مختار نے اپنے عقائد اسی سے اخذ کیے تھے۔ کیسانیہ کو خشبیہ [رک بآں] بھی کہتے ہیں کیوں کہ یہ ایک خاص قسم کی لکڑی (خشب) کا ڈنڈا ہتھیار کے طور پر اپنے ساتھ رکھتے تھے۔

مختار کے ہم عصر کیسانی لوگ اسے ایک خاص قسم کا دانائے راز سمجھتے تھے اور اسے ایک حد تک پیغمبر مانتے تھے۔ ان کے ہاں عبادت کی ایک خاص صورت بھی رائج ہو گی جس کو یمنی قبائل نے اختیار کیا تھا اور جسے سبائی کہا گیا ہے؛ یعنی حضرت علیؓ کی طرف منسوب ایک کرسی کی، جس کو یہودیوں کے تابوت العہد کے مشابہ ٹھہرایا گیا تھا، پوجا کرنا اور اس سے مشیر غیبی کا کام لینا۔ ان کے ہاں حضرت امام حسینؓ کے جانشین محمد بن الحنفیہ تھے جنھیں مختار نے محض ایک رسمی امام بنا رکھا تھا۔ الشہرستانی نے بیان کیا ہے کہ کیسانی محمد بن الحنفیہ کو تمام علوم کا مالک مانتے تھے اور کہتے تھے کہ انھوں نے دو سیدوں (یعنی الحسنؓ اور الحسین) سے تمام باطنی، تاویلی اور مخفی علم نیز کرہ ہائے افلاک اور ارواح کا علم حاصل کر لیا تھا۔ کچھ زمانے کے بعد ایسے کیسانی پیدا ہوئے جنھوں نے ابن الحنفیہ کو اپنے باپ (حضرت علیؓ) کا بلاواسطہ جانشین امام قرار دیا اور اس طرح الحسن اور الحسین کو درمیان سے بالکل خارج کر دیا۔ اس کے ثبوت میں انھوں نے ایک روایت پیش کی کہ جنگ جمل میں حضرت علیؓ نے جھنڈا محمد بن الحنفیہ کے سپرد کیا تھا۔ غالباً یہ عقیدہ امامیوں اور زیدیوں کے عقیدے کے مقابلے میں پیدا ہوا۔

ابن الحنفیہ کی وفات پر، جو غالباً ۸۱ھ/۷۰۰ء میں ہوئی، کیسانیوں میں پھوٹ پڑ گئی۔ ایک گروہ نے ابن الحنفیہ کے بیٹے علی کو امامت کا منصب دیا اور ایک نے اس کے بیٹے ابوہاشم کو امام مانا، کیوں کہ وہ اس کو اپنے باپ کے مخفی علم کا وارث سمجھتے تھے۔ ان کا لقب ہاشمیہ ہوا، لیکن ابوہاشم کی وفات (۹۸ھ/۷۱۶-۷۱۷ء یا ۹۹ھ/۷۱۷-۷۱۸ء) کے بعد جانشینی کے مسئلے پر ان کی کئی شاخیں ہو گئیں۔ اس وقت عباسیوں نے اس خیال کی اشاعت شروع کی کہ ابوہاشم نے اپنی وفات سے پہلے امامت کے جملہ حقوق محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کی طرف منتقل کر دیے تھے۔

کیسانیہ کا ایک گروہ محمد بن الحنفیہ کی موت کا قائل نہیں۔ ان کے خیال میں وہ رضوئی پہاڑ کے خفیہ غار میں پوشیدہ ہیں، جہاں سے وہ ایک دن مہدی [رک بآں] کے نام سے اپنے پیروں کے قائد بن کر نکلیں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ کیسانی شاعر الکبیر اور السید الحمیری نے ان کے پوشیدہ مقام پر فروکش ہونے کو حضرت عیسیٰؑ کے قیام کے حالات سے ملایا ہے۔ غیبہ اور رجعہ کے عقیدے کو ایک شخص ابو کرب (کریب) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس کے متبعین کو اس کے نام پر کربیہ (کریبیہ) کہتے ہیں۔

الشہرستانی کا بیان ہے کہ تمام کیسانی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ دین صرف ایک آدمی کی اطاعت کا نام ہے۔ بذریعہ تاویل [رک بآں] افتا اور استنباط مسائل کا حق ان لوگوں کی طرف سے جو لائق رہنما ہیں، منتقل کر دیا جاتا ہے۔ اس عقیدے نے بھی کیسانیوں ہی میں جنم لیا کہ نئے حالات کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے قضائے الٰہی بدل سکتی ہے۔ مخفی امام کی رجعت کے عقیدے کے علاوہ ان میں سے بعض لوگ تناسخ کے بھی قائل تھے۔

امامیہ اور زیدیہ کے ہوتے ہوئے فرقہ کیسانیہ کو کوئی دیر پا زندگی نصیب نہ ہوئی۔ ابن حزم نے اپنے زمانے ہی میں کیسانیہ کو ایک مردہ فرقہ قرار دیا تھا۔ عقیدہ غیبت اور رجعت کا علویہ کی طرف، جن کی حمایت زیدیہ نے کی تھی، منسوب کیا جانا غالباً کیسانیہ ہی کے اثر کا نتیجہ تھا۔ ایک قابل توجہ وثیقہ بھی، جس میں قرامطی عقائد پائے جاتے ہیں (دیکھیے آآ، لائیڈن بذیل مادہ قرامطہ)، ممکن ہے، کیسانی ہی حلقوں سے نکلا ہوا۔ اس میں ایک شخص احمد بن محمد بن الحنفیہ نامی مہدی اور پیغمبر ہونے کا مدعی نظر آتا ہے (الطبری: ۳: ۲۲۳۸ ببعد، ابن الاثیر: الکامل، ۷: ۳۴۱، س ۱۶ ببعد)، لیکن محمد بن الحنفیہ کے بیٹوں میں کوئی ایسا شخص نہیں جس کا نام احمد ہو (دیکھیے ابن سعد: الطبقات، ۵: ۶۷؛ احمد بن علی الداودی الحسنی: عمدۃ الطالب فی انساب آل ابی طالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۳۱۹ ببعد)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

ل

اللّات: زمانہ جاہلیت میں عربوں کا ایک مشہور بت جو طائف کے شہر میں بنو ثقیف نے پرستش کے لیے ایک بتخانے میں رکھا ہوا تھا۔ یہ بت سفید پتھر کا بنا ہوا تھا اور اسے نقش و نگار سے خوب آراستہ کیا گیا تھا۔ اسلام سے پہلے عربوں میں بت پرستی کا عام رواج تھا۔ عربوں کے دیگر مشہور بتوں (= اصنام) میں عزّیٰ، منات اور ہبل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اللّات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں: ابن جریر نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ عربوں نے اللہ تعالیٰ کے ناموں کے چند مونث نام بنا کر بتوں کے نام رکھ لیے تھے اور اللہ کا مونث اللات بنا لیا، دوسرا قول ابن الکلبی (م ۲۰۴ھ) کا ہے کہ بنو ثقیف کا ایک شخص صرمہ بن غنم ستو بنا کر حاجیوں کی مہمان نوازی کیا کرتا تھا (کتاب الاصنام؛ لسان العرب، بذیل مادہ لت)، جب وہ مرگیا تو لوگ اس کی قبر پر جمع ہونے لگے اور اسے پوجنا شروع کر دیا (ابن کثیر: تفسیر)۔ لغوی طور پر اللات لتّ، یلتّ (بمعنی پانی یا مکھن میں ستو ملانا) سے اسم فاعل ہے (لسان العرب) جس کے معنی ہیں ستو تیار کرنے والا۔ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اللات ایک آدمی تھا جو حاجیوں کے لیے ستو تیار کرتا تھا (الصحیح، کتاب التفسیر، بذیل سورۃ النجم ۵۳، باب ۲)۔

عرب بالخصوص بنو ثقیف اس بت کا بڑا احترام کرتے تھے۔ اسے ایک پہاڑ کی چٹان پر نصب کر رکھا تھا۔ حرم کعبہ کی طرف اس علاقے کو بھی مقدس اور حرمت والا قرار دیتے اور اس پر چادر اور غلاف چڑھاتے اور اس کا طواف کرتے تھے۔ بنو مالک بن ثقیف کا خانوادہ آل ابی العاصی اس کے متولی تھے (جمهرۃ، ص ۴۹۱)۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اللّات اور دوسرے دو بتوں کا ذکر فرمایا گیا ہے (۵۳[النجم]: ۱۹ تا ۲۳)۔

حدیث میں ان بتوں کو طاغیہ (جمع: طواغیت) بھی کہا گیا ہے۔

جب بنو ثقیف نے اسلام قبول کر لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابو سفیانؓ بن حرب اور مغیرہؓ بن شعبہ کو اس بت کے انہدام کے لیے روانہ فرمایا۔ ابن حزم نے منہدم کرنے والوں میں حضرت خالدؓ بن ولید اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کا نام لکھا ہے (جمهرۃ، ص ۴۹۱)۔ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ نے اس منہدم کرنا شروع کیا تو بنو ثقیف کی بعض عورتیں اس انہدام کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے ننگے سر چیخ پکار کرتی ہوئی نکل آئیں۔ بہر حال حضرت مغیرہؓ نے اللّات کو منہدم کر دیا اور بت خانے میں نذر و نیاز کا جمع شدہ مال و زر لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

بنو ثقیف کے سردار حضرت عروہؓ بن مسعود کے ذمے کچھ قرض تھا۔ آپؐ نے حکم دیا کہ اس مال میں سے وہ قرض ادا کر دیا جائے۔ اسی طرح اس مال میں سے حضرت قاربؓ بن الاسود بن مسعود کا قرض بھی ادا کیا گیا۔ یہ دونوں صحابی بنو ثقیف سے پہلے مشرف باسلام ہو چکے تھے (جوامع السیرۃ، ص ۲۵۸)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لات اور عزیٰ کی قسم کھانے سے منع فرما دیا اور حکم دیا کہ جو کوئی حلف اٹھاتے وقت لات یا عزیٰ کا نام لے تو لا الہ الا اللہ کا پھر سے اقرار کرے اور آئندہ کبھی لات کی قسم نہ کھائے (البخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، سورۃ النجم، باب ۲؛ ابن کثیر: تفسیر)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید (۵۳[النجم]: ۱۹ تا ۲۳)؛ (۲) البخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، سورۃ النجم، باب ۲؛ (۳) ابن کثیر: تفسیر، بذیل سورۃ النجم؛ (۴) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ ل ت؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۵۷، ۲۵۸؛ (۶) وہی مصنف: جمهرۃ انساب العرب، ص ۴۹۱۔

○

لقطہ : (عربی) پائی ہوئی چیز (زیادہ صحیح: گری پڑی چیز جو اٹھا لی جائے)' شریعت اسلامی میں گم شدہ چیز کے پانے والے کے مقابلے میں مالک کے حق کو تحفظ حاصل ہے' اس کے ساتھ بعض اوقات معاشری ملحوظات شامل ہو جاتے ہیں۔ گری پڑی چیزوں کو عام طور سے اٹھا لینے کی اجازت ہے' پانے والے پر لازم ہے کہ وہ ہر اس چیز کا جو اسے ملی ہو (یا اس نے اٹھا لی ہو)' پورے ایک سال تک اعلان کرتا رہے' بجز اس کے وہ چیز بالکل حقیر و بے قیمت ہو یا جلد فنا پذیر ہو۔ ایک سال گزر جانے کے بعد امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانے والے کو پائی ہوئی چیز پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہو جاتا ہے' جس طرح چاہے اسے کام میں لائے' لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبضے کا حق صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب پانے والا "غریب یعنی محتاج ہو" امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہاں لقطہ کو بطور صدقہ دینا افضل ہے' چاہے سال پورا بھی نہ ہوا ہو۔ اگر ایک سال کی مدت کے انقضا سے پہلے یافتہ شے کا مالک حاضر ہو جائے تو اسے اس کی چیز واپس مل جائے گی۔ اگر مدت کے انقضا کے بعد آئے تو بھی یہی حکم ہے' بشرطیکہ پائی ہوئی چیز پانے والے کے پاس موجود ہو' لیکن اگر پانے والے نے قانون (اسلامی) کے مطابق اسے ٹھکانے لگا دیا ہو تو اس کے ذمے مالک کو اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہے' داؤد ظاہری تنہا اس کا قائل ہے کہ اس صورت میں مالک نقصان برداشت کرلے اور اسے کسی سے کچھ لینے کا حق نہیں ہے۔ گھریلو جانوروں سے متعلق جو جنگل میں بھٹکتے ہوئے مل جائیں خاص خاص قواعد موجود ہیں۔ ان قواعد کے اندر زخمی جانوروں کی صورت میں پانے والے پر کم تر ذمے داریاں ہیں اور صحیح سالم جانوروں کی صورت میں یہ ذمے داریاں زیادہ تر ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں حرم مکہ میں یافتہ اشیا سے متعلق خاص قواعد موجود ہیں' جن کی بنیاد وہ مسئلہ قدیمہ ہے کہ حرم کی کل اشیا اور وہاں کی پائی ہوئی چیزوں کا حق ملکیت صرف اللہ عز و جل کے ساتھ مختص ہے۔

فقہ کے یہ احکام دراصل چند احادیث پر مبنی ہیں جو بعض اختلافات کے ساتھ فقہا تک پہنچی ہیں (دیکھیے' البخاری: لقطہ' مسلم' قسطنطنیہ ۱۳۲۹ھ' ج ۵: ۱۳۳)۔ ان کے یہاں نقل کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں کہ وہ تمام بنیادی امور میں اصولاً" ایک دوسرے سے متفق ہیں' لیکن یہاں اس بات کا ذکر کر دینا مناسب ہے کہ ایک پرانی زمین میں گاڑی ہوئی چیز کے لیے جسے بعد کے زمانے میں کھود کر نکالا گیا ہے دو اور تین سال کی مدت بھی مذکور ہے۔ فقہا کے ہاں لقطہ کو ودیعت کا درجہ دیا گیا' مزید برآں تقوے اور اجتناب مشتبہات کا تقاضا یہ ہے کہ گری ہوئی کھجوروں کو اٹھا کر کھانا نہ چاہیے' ہو سکتا ہے کہ وہ زکوۃ کی ہوں۔

مآخذ : فقہ و حدیث کے مجموعوں میں متعلقہ ابواب کے لیے دیکھیے (۱) مفتاح کنوز السنہ' بذیل مادہ؛ (۲) معجم الفقہ الحنبلی' جلد ۲' بذیل مادہ؛ (۳) معجم فقہ ابن حزم' بذیل مادہ؛ (۴) المرغینانی: الہدایہ' بذیل مادہ۔

○

لُقمان : عرب قدیم کی ایک برگزیدہ ہستی' حکمت اور دانائی میں ضرب المثل۔ شعرائے جاہلیت مثلاً" امرؤ القیس' لبید' اعشیٰ اور طرفہ وغیرہ کے کلام میں لقمان کا ذکر موجود ہے۔ سیرۃ ابن ہشام اور اسد الغابہ میں ہے کہ سوید بن صامت جب مدینے سے حج کعبہ کے لیے آئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حاجیوں کے درمیان تبلیغ کرتے سنا تو عرض کی کہ آپؐ جو کچھ فرماتے ہیں اسی طرح کی ایک چیز صحیفہ لقمان میرے پاس بھی موجود ہے۔ آپؐ کی فرمائش پر اس نے صحیفے کا کچھ حصہ آپؐ کو سنایا۔ آپؐ نے فرمایا یہ بہت اچھا کلام ہے' مگر ہمارے پاس اس سے بھی بہتر کلام ہے۔ چنانچہ آپؐ نے اسے قرآن مجید سنایا اور اس نے اعتراف کیا کہ بلا شبہ یہ صحیفہ لقمان سے بہتر ہے۔ سوید بن صامت مدینے میں اپنی لیاقت' بہادری' شعر و سخن اور نسب و شرف کی بنا پر کامل کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ مدینے واپسی کے کچھ عرصہ بعد جنگ بعاث میں مارا گیا۔

حیرت ہے کہ قدیم الایام سے عربوں میں اس قدر شہرت اور صحیفہ لقمان کی موجودگی کے باوجود حضرت لقمان کا حسب معروف نہیں۔ انھیں حضرت ایوبؑ کا بھانجا بھی کہا گیا ہے اور خالہ زاد بھائی بھی۔ ایک روایت کی رو سے انھوں نے حضرت ایوبؑ سے علم سیکھا اور داؤد علیہ السلام کا زمانہ پایا۔ بنی اسرائیل میں قاضی رہے۔ سلسلہ نسب لقمان بن عنقا بن مرون تھا۔ ابنؒ کثیر مرون کو سدون لکھتے ہیں اور کہتے ہیں انھیں لقمان بن ثاران بھی کہا گیا ہے۔

مولانا حفظ الرحمن سیوھاروی نے قصص القرآن میں حضرت

لقمان کی اصل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ وہ روض الانف' تاریخ ابن کثیر اور تفسیر ابن کثیر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت لقمان سیاہ رنگ کے حبشی غلام تھے۔ موٹے موٹے ہونٹ' ہاتھ پیر بھدے' پستہ قد' بھاری بدن' نوبہ کے رہنے والے تھے جو مصر کے جنوب اور سوڈان کے شمال میں واقع ہے۔ البدایہ و النہایہ میں ان کا پیشہ نجاری بتایا گیا ہے۔ اور مجاہدؒ کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ پہلے ریوڑ چراتے تھے۔ تفسیر الکشاف میں ابن المسیبؒ کا یہ قول بھی درج ہے کہ حضرت لقمان خیاط تھے۔ امین' حق گو اور منصف مزاج ہونے کی بنا پر حکمت عطا ہوئی۔ ان کے حکیمانہ اقوال و امثال کے عرب میں شائع ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اصلاً نوبی تھے' مگر مدین اور ایلہ (موجودہ عقبہ) کے باشندے تھے' اس لیے زبان عربی تھی۔

لقمان حکیم کے حسب و نسب کے متعلق کتاب التیجان کا بیان کسی قدر مختلف ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ افریقی الاصل نہیں بلکہ عربی النسل تھے۔ وہب بن منبہ کی روایت ہے کہ جب شداد بن عاد کا انتقال ہوا تو حکومت اس کے بھائی لقمان بن عاد کو ملی۔ لقمان کو سو آدمیوں کے برابر حاسہ ادراک عطا ہوا تھا اور اپنے زمانے میں سب سے زیادہ طویل القامت انسان تھے۔ وہب نے یہ بھی روایت کی ہے کہ عبداللہ ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا نسب نامہ لقمان بن عاد بن الملطاط بن السکسک بن وائل بن حمیر ہے۔

سید سلیمان ندویؒ عرب کے تاریخی جغرافیے کے مصنف فارسٹر کے حوالے سے جنوبی عرب میں ایک حجری کتبے کا ذکر کرتے ہیں جو حصن غراب واقع قریب عدن کے کھنڈروں میں سے ۱۸۳۴ء میں برآمد ہوا تھا اس میں حضرت ہود کی شریعت کو ماننے والے نیک طینت بادشاہوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن کے اچھے فیصلے ایک کتاب میں لکھے جاتے تھے۔ سید سلیمانؒ نے لکھا ہے کہ یہ کتبہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے میں بھی دریافت ہوا تھا اور اس کا ترجمہ عربی میں ہوا جو لفظ بہ لفظ فارسٹر کے ترجمے سے ملتا ہے۔ اچھے فیصلوں والی کتاب سے سید صاحب صحیفہ لقمان مراد لیتے ہیں جو عرب میں مشہور تھا۔ کتاب التیجان اور اخبار عبید دونوں میں لقمان بن عاد کو صاحب النسور (گدھوں والے) کہا گیا ہے جن گدھوں کو کہانی کے مطابق پالنے کی وجہ سے انھیں ایک ہزار سال یا اس سے زیادہ طویل عمر ملی تھی۔ ظاہر ہے عوامی تخیل کی پیداوار ہونے کے علاوہ اس کہانی کی اور کوئی حیثیت نہیں اور سید سلیمانؒ کا یہ کہنا درست ہے کہ لقمان کی مبینہ عمر سے خاندان کی عمر مراد لینی چاہیے۔ اس بادشاہ کے خاندان میں حکومت کئی سو برس تک رہی ہو گی اور مجازاً" بجائے خاندان کے اس کا شخصی نام خاندان قرار دیا گیا ہو گا اور تمام قدیم قوموں کی ابتدائی تاریخ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس طرح اس خاندان کے تمام بادشاہوں کے اچھے فیصلوں کو صحیفہ لقمان کہہ دینا بالکل قرین قیاس نظر آتا ہے۔

اگرچہ عکرمہؒ کی روایت ہے کہ لقمان نبی تھے (اور کتاب التیجان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی منقول ہے کہ لقمان نبی تھے مگر رسول نہیں تھے)' لیکن البدایہ و النہایہ اور مواہب الرحمٰن میں عکرمہؒ والی روایت کو ضعیف اور غیر ثقہ کہا گیا ہے۔ تفسیر القاسمی میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی مندرج ہے کہ جمہور سلف کا قول ہے لقمان نبی نہیں تھے۔ جہاں تک ابن عباسؓ کا تعلق ہے البدایہ و النہایہ اور انبیائے قرآن میں انھیں سے ایک ایسی روایت بھی مذکور ہے کہ جس میں کہا گیا ہے کہ لقمان نبی نہیں تھے اور نہ ان پر وحی نازل ہوئی۔ قرآن مجید نے لقمان کو حکیم کہا ہے اور وہ نصائح بیان کی ہیں جو انھوں نے اپنے بیٹے کو دی تھیں۔ حکمت سے مراد علم صحیح مع عمل صحیح ہے۔ انھیں حکمت اور دانائی عقل و فراست کی بناء پر عطا ہوئی تھی۔ عرب قوم کو قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تم صدیوں سے جس کی عقل و فراست کے قائل چلے آتے ہو وہ توحید کو مانتے تھے اور شرک کو ظلم عظیم قرار دیتے تھے۔ موعظت لقمانی میں توحید' عزم الامور اور مکارم اخلاق کی تعلیم شامل ہے اور بتایا گیا ہے کہ چھوٹی سے چھوٹی اور حد درجے کی مخفی باتیں بھی علم الٰہی سے مخفی نہیں۔ اس لیے کوئی بھی شخص مواخذے سے نہیں بچ سکتا۔ اختصار کے باوجود سورۂ لقمٰن میں دی ہوئی لقمان حکیم کی یہ پند و نصائح اس قدر وقیع اور جامع ہیں کہ ان پر عمل کرنا انسانی اصلاح و فلاح کے لیے کافی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

لَوح : (عربی) لکڑی کا تختہ' ہر پھیلی ہوئی چوڑی لکڑی یا ہڈی' لکھنے کی تختی۔ پہلے معنے قرآن پاک کی سورت ۵۴ [القمر: ۱۳] میں ملتے ہیں جس میں کشتی نوحؑ کو ذات الواح کے نام سے پکارا گیا

ہے۔ لوح کے دوسرے معنی یعنی وہ شے جس پر لکھا جائے مثلاً "لوح احکام خداوندی" سورت ۷ [الاعراف]: ۱۴۵، ۱۵۰ اور ۱۵۴ میں ملتے ہیں جن میں اس کی جمع الواح استعمال ہوئی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

الدّوات واللّوح (بخاری، تفسیر القرآن، سورۃ النساء (۴)، باب ۱۸) ہمارے زمانے کے کاغذ اور روشنائی کے مماثل ہیں۔ اس کا اطلاق حدیث میں "مابین اللّوحین" کے الفاظ میں مکمل قرآن پر ہوا ہے، یعنی وہ شے جو تختوں کے درمیان موجود ہے (بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ ۵۹، باب ۴، کتاب اللباس، باب ۸۴) جسے مابین الدفتین کہا گیا (بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۶)۔ اللّوح سے مراد وہ تختی بھی ہے جو عالم قدس میں رکھی ہے اور جسے سورۃ ۸۵ البروج: ۲۲ میں لوح محفوظ کہا گیا ہے۔ اس آیت کی رو سے اس لوح کو عموماً یوں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حفاظت سے عالم قدس میں رکھی ہوئی ہے۔

تفاسیر میں سورۃ ۹۷ [القدر]: ۱ کی شرح میں بھی لوح کا ذکر ہوا ہے: "اس کو (قرآن کو) لیلۃ القدر میں نازل کیا۔" اس آیت کا اشارہ یا تو اس اولین وحی کی طرف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی یا اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کو لوح محفوظ سے جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے، سب سے زیریں آسمان پر اتارا گیا۔

چونکہ لوح قرآن مجید کا اصل نسخہ ہے اس لیے وہ بعینہ ام الکتٰب ہے۔ مشیت حق کے تمام فیصلے بھی قلم سے لوح پر لکھے گئے ہیں۔ یہ دو مختلف تصور ہیں، یعنی لوح تقدیر اور لوح محفوظ۔ ان کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ سورۂ اعراف میں ہے: اور ہم نے اس کے لیے (یعنی حضرت موسیؑ کے لیے) ہر قسم کی نصیحت تختیوں پر لکھ دی (۷ [الاعراف]: ۱۴۵)، قرآن حکیم کے متعلق ہے قرآن ایک محفوظ لوح میں ہے (۸۵ [البروج]: ۲۲)۔ اسی کو دوسری جگہ کتب مکنون کہا گیا: (۵۶ [الواقعہ]: ۷۷، ۷۸) . . . . ، یعنی یہ قرآن حکیم و کریم ہے ایک محفوظ کتاب میں (پہلے سے درج) ہے۔

مآخذ: تفاسیر القرآن میں متعلقہ آیات۔

○

حضرت لوطؑ

حضرت لوطؑ: حضرت لوط علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے جلیل القدر پیغمبر اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بھتیجے اور آزر (تارح) کے پوتے تھے (بقول ابن حزم: ہارون، دیکھیے جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ)۔ حضرت لوطؑ کا نسب نامہ یوں ہے: لوطؑ بن ہاران بن آزر (= تارح)۔ حضرت لوطؑ جنوبی عراق کے قدیم شہر اور UR میں پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیمؑ کا مولد بھی یہی شہر (اور) تھا۔ یہ شہر دریائے فرات کے کنارے بابل اور نینوا سے بھی پہلے آباد تھا۔ اس کا محل وقوع اس جگہ تھا جہاں آج کل تل العبید واقع ہے۔ برطانوی عجائب خانے (برٹش میوزیم) اور امریکہ کی فلاڈلفیا یونیورسٹی کے عجائب خانے کی ایک مشترکہ اثری مہم نے بیسویں صدی کے اوائل میں تل العبید کی کھدائی کا کام شروع کیا اور سات آٹھ برس کی محنت کے بعد یہ شہر نمودار ہوگیا۔ اس اثری انکشاف سے قرآن مجید اور انبیائے کرامؑ کے متعدد گوشوں اور بابلی تہذیب و ثقافت کے کئی پہلوؤں پر مزید روشنی پڑنے کا امکان ہے۔

حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے آغوش تربیت میں نشوونما پائی اور اکثر و بیشتر انھیں کی رفاقت میں رہے۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے اور سے حاران کو ہجرت کی تو حضرت لوطؑ بھی ان کے ہمراہ حاران چلے گئے اور وہیں حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ آباد ہو گئے۔ جب وہاں قحط پڑا تو حضرت ابراہیمؑ نے مصر کا رخ کیا، اس وقت بھی حضرت لوطؑ ان کے رفیق سفر تھے۔

حضرت لوطؑ ان سابقون اولون میں سے ہیں جو حضرت ابراہیمؑ پر پہلے پہل ایمان لائے۔

قیام مصر کے دوران میں حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے مشورے سے اپنی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے شرق اردن کے علاقہ سدوم اور عامورہ (= عمورہ) کو پسند فرمایا۔ یہ علاقہ اس عہد میں نہایت سرسبز اور شاداب تھا۔ سدوم و عامورہ کی بستیاں اس جگہ آباد تھیں جہاں اب بحر میت یا بحر لوط واقع ہے۔ یہ سارے کا سارا حصہ کسی زمانے میں خشک زمین تھی اور اس پر بارونق اور شاداب بستیاں آباد تھیں۔ جب قوم لوط پر عذاب آیا تو اس سرزمین کا تختہ الٹ دیا گیا۔ سخت زلزلوں اور بھونچالوں کی وجہ سے یہ زمین تقریباً" چار سو میٹر سمندر سے نیچے چلی گئی اور پانی ابھر آیا۔ اسی وجہ سے اس کا نام بحر لوط اور بحر میت مشہور ہوگیا۔

علاقہ سدوم و عامورہ میں جو قوم آباد تھی وہ اپنی بدکرداریوں اور نازیبا حرکتوں کے باعث آج بھی دنیا میں بدنام و رسوا ہے۔ اخلاق

سوز غیر فطری گمراہی انفرادی اور شخصی حدود سے نکل کر قومی کردار بن چکی تھی۔ قرآن مجید نے اس بستی اور وہاں کی قوم کا حال کئی جگہ بیان فرمایا ہے: (۲۱ [الانبیا]: ۷۴) (۱۱ [ھود]: ۷۸) (۷ [الاعراف]: ۸۰ و ۸۱).

حضرت لوطؑ کی قوم تمرد، سرکشی اور بداخلاقی کے علاوہ ایک نہایت خبیث عمل اور بدکرداری میں مبتلا ہو گئی۔ قوم لوط اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے عورتوں کے بجائے امرد لڑکوں سے اختلاط رکھتے تھے۔ قوم لوط اس بدکرداری اور غیر فطری عمل کی موجد تھی۔ اس وقت تک دنیا میں اس بد عملی کا رواج قطعاً نہ تھا۔ قوم لوط ہی نے دنیا میں پہلی مرتبہ اس فعل بد کو اختیار کیا اور اسی وجہ سے اس کا نام "لواطت" مشہور ہوا۔ اس کے علاوہ اہل سدوم (یعنی قوم لوط) کی یہ بھی عادت تھی کہ وہ باہر سے آنے والے سوداگروں اور تاجروں کو نئے نئے ہتھ کنڈوں سے لوٹ لیا کرتے تھے۔ بداخلاقی، فسق و فجور اور ظلم و جور کے لیے قوم لوط جو حربے استعمال کرتی تھی حضرت لوطؑ نے اپنی قوم کو ٹوکا اور ان سب برائیوں سے روکا۔

حضرت لوطؑ نے ہر عمدہ طریقے سے اور نہایت نرمی کے ساتھ اپنی قوم کو سمجھانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ انھیں بے حیائی کے کاموں سے باز رہنے کو کہا اور ان کی بدکرداریوں کی مذمت کی، مگر ان کی نصیحت و موعظت نے ان کی قوم کو کوئی فائدہ نہ پہنچایا۔ الٹا انھوں نے اپنے پیغمبر کا مذاق اڑایا اور پاکبازی کی طنز کی اور ان کو ملک بدر کرنے کا حکم صادر کر دیا۔ اس کے جواب میں حضرت لوطؑ نے اللہ تعالٰی سے دعا کی کہ اے میرے پروردگار! ان بدکردار اور شرارت پسند لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔ اللہ تعالٰی نے اپنے پیغمبر کی دعا قبول فرما لی اور فرشتے بھیجے تاکہ وہ ساری بستی کو تباہ و برباد کر دیں۔ مفسرین کا قول ہے کہ یہ فرشتے جبرئیلؑ، میکائیلؑ اور اسرافیلؑ تھے جو نہایت حسین اور خوشنما انسانی شکل و صورت میں نمودار ہوئے۔

جب فرشتے حضرت لوطؑ کے پاس انسانی شکل میں پہنچے تو وہ ان فرشتوں کے آنے سے بڑے غمگین اور تنگدل ہوئے اور کہنے لگے کہ آج بڑی مشکل درپیش ہے۔ جب ان کی قوم نے سنا کہ حضرت لوطؑ کے پاس خوبصورت اور خوش شکل مہمان آئے ہیں تو وہ بری نیت سے دوڑتے ہوئے آئے۔ حضرت لوطؑ نے ہر چند اپنی قوم کو سمجھایا بجھایا، لیکن وہ بدکردار بات سمجھنے پر بالکل آمادہ نہ ہوئے۔ بالآخر فرشتوں نے حضرت لوطؑ کو تسلی دی کہ آپ فکر مند نہ ہوں۔ ہم اللہ تعالٰی کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں۔ یہ بدکار لوگ آپ کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتے۔ آپ راتوں رات یہاں سے نکل جائیے۔ ان پر صبح کے وقت عذاب آنے والا ہے (۱۱ [ھود]: ۷۷ تا ۸۱).

اللہ تعالٰی کے عذاب کا وقت آ گیا۔ حضرت لوطؑ حکم الٰہی سے سرشام سدوم شہر سے نکل گئے۔ ان کی بیوی راستے ہی سے واپس سدوم لوٹ آئی۔ رات کے آخری حصے میں ایک ہیبت ناک آواز سنائی دی جس نے شہر سدوم کو تہ و بالا کر دیا۔ پھر ساری بستی کو اوپر اٹھا کر الٹ دیا گیا اور آسمان سے پتھروں کی بارش ہوئی جس نے سدوم اور اہل سدوم کا نام و نشان مٹا کر رکھ دیا۔ اس کی ساری تفصیلات قرآن مجید میں درج ہیں (دیکھیے (۱۱ [ھود]: ۸۲ و ۸۳)، (۱۵ الحجر: ۶۵ تا ۷۶)، (۲۶ [الشعرآء]: ۱۶۱ تا ۱۷۵)۔ اللہ تعالٰی نے اپنی خاص رحمت سے حضرت لوطؑ کو، ان کے گھر والوں کو اور اہل ایمان کو اس خوفناک عذاب سے بچا لیا، البتہ ان کی بیوی نے کفر والوں کا ساتھ دیا، لہٰذا وہ بھی منکرین کے ساتھ عذاب الٰہی کا نشانہ بنی اور انھیں کے ساتھ ہلاک و تباہ ہو گئی۔

حضرت لوطؑ نے تبلیغ دین کے سلسلے میں ہر قسم کے مصائب و آلام برداشت کیے اور دشمنان دین کے ظلم و جور کے مقابلے پر صبر و استقامت کا مظاہرہ کیا اور ہر معاملے میں اللہ تعالٰی کی ذات پر بھروسا کرتے ہوئے تسلیم و رضا کا پیکر بن گئے۔ حضرت لوطؑ کی بیٹی حضرت شعیبؑ کی دادی تھیں اور ایک بیٹی حضرت ایوبؑ کی والدہ (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، ص ۴۱ و ۴۲).

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ؛ (۲) تفاسیر عربی و اردو، بحوالہ آیات مذکورہ درمتن؛ (۳) بائبل، کتاب پیدائش؛ (۴) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاری: قصص القرآن، جلد اول؛ (۵) محمد جمیل احمد: انبیاے قرآن، جلد اول؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ۱: ۱۷۶ ببعد؛ (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (= عرائس المجالس)، مصر ۱۲۸۲ھ؛ (۸) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء (مصر ۱۹۳۲ء)؛ (۹) الطبری: تاریخ الرسل و الملوک، ۱: ۳۲۵ تا ۳۴۲؛ (۱۰) الکسائی: قصص الانبیاء؛ (۱۱) ابن قتیبہ، کتاب المعارف، طبع ثروت عکاشہ، مصر ۱۹۶۹ء.

○

لیلۃ البراءۃ : رک بہ رمضان، شعبان.

○

لیلۃُ القدر : (ع) لفظی معنی قدر کی رات' قدر کے متعدد معانی آتے ہیں: (۱) طاقت و قوت؛ (۲) الغنیٰ (بے پروائی)؛ (۳) الحرمۃ و الوقار (عزت و عظمت)؛ (۴) الشان (دیکھیے ابن منظور: لسان العرب' بذیل مادہ القدر)۔ قرآنی اصطلاح میں یہ اس با برکت رات کا نام ہے جس میں قرآن مجید نازل ہوا اور جو ہزار مہینوں سے افضل ہے (لسان العرب' بذیل مادہ)۔ اس رات کو یہ نام دیے جانے کی دو وجوہات ہیں: (۱) عظمت و شرف' یعنی یہ رات دوسری تمام راتوں پر ایک ہزار درجے فضیلت رکھتی ہے اور یا یہ کہ ہر وہ شخص جو بے وقعت ہو اس رات میں عبادت کر کے مستحق عظمت و شرف بن سکتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن' ج ۸' ص ۷۹۱)؛ (۲) قضا و قدر' کیونکہ بعض آیات قرآنیہ (دیکھیے نیچے) اور احادیث نبویہؐ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ہاں جو قضا و قدر کے فیصلے طے پا چکے ہوتے ہیں وہ اس رات میں متعلقہ فرشتوں کے حوالے کر دیئے جاتے ہیں اور مخلوق کے رزق' اموات' پیدائش وغیرہ کے بارے میں مامور فرشتوں کو احکام جاری کر دیئے جاتے ہیں (معارف القرآن' ۸: ۷۹۱)' قرآن کریم میں پہلے پہل اس رات کا ذکر سورۃ القدر میں کیا گیا ہے' اس سورت کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات یہ ہوئیں: (۱) اس میں قرآن کریم نازل کیا گیا؛ (۲) یہ رات ہزار مہینوں (یعنی تراسی برس چار ماہ) سے افضل ہے؛ (۳) اس میں ملائکہ مقربین الروح (= جرائیل امین) کی معیت میں دنیا کی طرف سلامتی کا پیغام لے کر آتے ہیں۔ سورۃ کے بعد اس رات کا ذکر سورۃ الدخان (۱ - ۵) میں بھی آیا ہے' جس کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:- (۱) اس میں قرآن کریم نازل ہوا' (۲) وہ رات نہایت با برکت ہے' (۳) اس میں ہر امر الٰہی کا فیصلہ طے پاتا ہے (سید ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن' ج ۶' بذیل سورۃ الدخان و ج ۸' بذیل سورۃ القدر).

احادیث میں اس رات کا نہایت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ نیز دیکھیے ابن ماجہ؛ الترغیب' المشکوٰۃ ایک اور حدیث میں یوں آیا ہے کہ لیلۃ القدر میں حضرت جرائیلؑ ملائکہ کی ایک جماعت کے ساتھ آتے ہیں اور اس شخص کے لیے جو کھڑے یا بیٹھے اللہ کا ذکر کر رہا ہو' دعائے رحمت کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر' بذیل سورۃ القدر).

لیلۃ القدر کے سلسلے میں چند مباحث نہایت اہم ہیں۔ پہلا مسئلہ اس رات کے موقع و محل کا ہے۔ اس سلسلے میں قریب قریب ۴۰ مختلف اقوال مروی ہیں (تفہیم القرآن' ۶: ۴۰۵)۔ چند بڑے بڑے مسالک یہ ہیں: رمضان المبارک کے آخری عشرے میں ہوتی ہے' ہر سال مختلف موقعے بدلتی رہتی ہے' پورے رمضان میں ہوتی ہے اور رمضان کی طاق راتوں میں ہوتی ہے (تفسیر البیضاوی' ۸: ۳۸۳' بذیل سورۃ القدر)۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان مختلف اقوال میں بنیادی طور پر دو ہی قول ہیں: پہلا یہ کہ وہ رات ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں آتی ہے۔ دوسرا یہ کہ پورے سال میں گھومتی رہتی ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اصرار تھا کہ یہ رات پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے۔ مگر صحابہ کرامؓ کی اکثریت اس رائے کی مخالف تھی (ابن کثیر: تفسیر' ۹: ۲۰۹)۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک ہی میں ہوتی ہے اور اس کی تائید قرآن کریم کی اندرونی شہادت سے بھی ہوتی ہے۔ شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی نے اس سلسلے میں ایک نیا اسلوب اختیار کیا اور فرمایا کہ یہ راتیں در حقیقت ایک نہیں بلکہ دو ہوتی ہیں۔ ایک رات تو ہمیشہ رمضان میں ہی آتی ہے' جس کا ذکر سورۃ القدر میں کیا گیا ہے اور دوسری رات' جس کا ذکر سورۃ الدخان میں ہے اور جس میں تقدیری امور طے ہوتے ہیں' پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے' مگر یہ انھیں بھی تسلیم ہے کہ جب قرآن نازل ہوا تو اس وقت ایک ہی رات میں ان دونوں راتوں کا اجتماع تھا (حجۃ اللہ البالغۃ' ترجمہ اردو' ۲: ۳۱۵' مطبوعہ لاہور) ایک قول یہ ہے کہ وہ رمضان کی پہلی رات ہوتی ہے اور بعض صحابہؓ و تابعین کے مطابق یہ رات رمضان المبارک کی سترھویں رات ہوتی ہے۔ اسی رات کی صبح کو غزوہ بدر پیش آیا تھا جسے اللہ تعالیٰ نے یوم الفرقان کے نام سے موسوم کیا ہے (۸ [الانفال]: ۴۱)۔ (دیکھیے تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی' ۹: ص ۲۵۸) مگر جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک کے آخری عشرے ہی میں آتی ہے۔ اس سلسلے میں بعض تعیینی آراء بھی ہیں' مثلاً اکیسویں' تیسویں' چوبیسوں (ابوداؤد الطیالسی: مسند) پچیسویں' ستائیسویں اور انتیسویں اور سب سے آخری رات کو لیلۃ القدر قرار دیا گیا ہے (تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی' ۹: ۲۵۹ و ۲۶۰)۔ مگر صحیح یہ ہے کہ شریعت کا مقصد کسی خاص رات کی تعیین نہیں' کیونکہ اس طرح لوگوں میں

عبادت و ریاضت میں شوق و جستجو کا جذبہ ختم ہو جانے کا احتمال ہے۔ اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقولہ صحیح اور مستند روایتوں میں کسی خاص رات کی تعیین نہیں کی گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ عشرہ اخیرہ کی طاق راتوں (۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹) میں اس رات کو تلاش کرنے اور عبادت و ریاضت کرنے کا ذکر آتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۶۰ تا ۲۶۲؛ ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ٦، بذیل سورۃ الدخان)۔ باقی جہاں تک مختلف صحابہؓ و تابعین یا ائمہ و فقہا کی تعیینی آرا کا تعلق ہے تو اسے ان کے ذاتی مشاہدے پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اس رات کو کسی خاص رات میں محسوس کیا ہو گا، جو ضروری نہیں کہ ہمیشہ کے لیے قاعدۂ کلیہ کی حیثیت اختیار کر لے۔

دوسرا اہم مسئلہ اس رات میں نزول قرآن کا ہے۔ اس سلسلے میں کتب تفسیر میں دو طرح کی آرا اختیار کی گئی ہیں: پہلی یہ کہ اس نزول سے مراد قرآن کریم کا نزول سماوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول سماوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول جو یکبار ایک ہی رات میں نازل کیا گیا اور وہاں سے تھوڑا تھوڑا حسب ضرورت اترتا اور نازل ہوتا رہا (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۸: ۷۹۳) دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد وحی ربانی کا پہلا نزول ہے جو رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں ہوا تھا (سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ٦: ۴۰۵)۔ بظاہر یہ رائے اس تاریخی واقعے سے متصادم دکھائی دیتی ہے جس کے مطابق پہلی وحی غار حراء میں ربیع الاول کے مہینے میں نازل ہوئی تھی، مگر جدید تحقیقات کے مطابق ربیع الاول کے مہینے کی وحی میں صرف یہ بتایا گیا تھا کہ آپ نبی برحق ہیں۔ سورۃ العلق کی ابتدائی آیات جو نزول قرآن کا نقطہ آغاز ہیں، اسی سال رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں نازل ہوئی تھیں (قاضی سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، ۱: ۴۸، مطبوعہ لاہور، بحوالہ الطبری)۔ عین ممکن ہے کہ یہ دونوں توجیہات ہی درست ہوں کہ آسمان دنیا پر نزول بھی اسی رات میں ہوا ہو اور وہاں سے نزول ارضی کا آغاز بھی اسی شب میں ہوا ہو۔

تیسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کی لیلۃ القدر اور سورۃ الدخان کی لیلۂ مبارکہ ایک ہی ہے یا دو مختلف راتیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے مطابق یہ دونوں مختلف راتیں ہیں۔ اوّل الذکر ہمیشہ رمضان المبارک میں اور مؤخرالذکر سال میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ نزول قرآن کے موقع پر ان دونوں کا ایک ہی شب میں اجتماع تھا (حجۃ اللہ البالغہ، ترجمہ اردو ۲: ۳۱۵، مطبوعہ لاہور)۔ جمہور امت اور خود قرآن کریم کے دونوں مقامات کے سیاق و سباق کے مطابق دونوں جگہ ایک ہی رات کا ذکر معلوم ہوتا ہے (سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۴، بذیل سورۃ الدخان) اور یہ وہی رات ہے جو ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے میں آتی ہے۔

بعض احادیث میں اس رات کی بعض علامات کا ذکر بھی کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ رات کھلی ہوئی چمکدار ہوتی ہے، صاف شفاف، نہ زیادہ گرم نہ زیادہ ٹھنڈی، بلکہ معتدل گویا کہ اس میں (انوار کی کثرت کی وجہ سے) چاند کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اس رات میں صبح تک آسمان کے ستارے شیاطین کو نہیں مارے جاتے۔ اس رات کی صبح کو سورج بغیر شعاعوں کے اس طرح طلوع ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل ایک ہموار سی ٹکیہ ہے۔ اس دن شیطان کو آفتاب کے ساتھ نکلنے سے روک دیا جاتا ہے (احمد: مسند؛ البیھقی؛ مولانا زکریا کاندھلوی: فضائل رمضان، ص ۳۵۳ تا ۳۵۸)۔

اس فضیلت و شرف والی رات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر انتہائی مہربان ہیں۔ ذات باری تھوڑے وقت اور تھوڑے عمل سے اپنے بندوں کو اتنا نوازنا چاہتے ہیں جس کا تصور بھی دل میں نہیں لایا جا سکتا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

م

اَلْمَاتُرِیدی: الماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود جو امام الہدیٰ، یعنی ہدایت و روشنی کے رہنما اور امام اہل السنۃ و الجماعۃ [رکَ بالَ] کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ وہ ماترید میں، جو بقول بعض سمرقند کا ایک محلہ تھا (دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۷: ۲۴۲؛ مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۱) اور بعض کے قول کے مطابق سمرقند کے نواح میں ایک قصبہ تھا (دیکھیے شبلی: علم الکلام، ۱: ۹۱)، میں پیدا ہوئے (ان کی تاریخ پیدائش کسی تذکرہ نگار نے نہیں لکھی)۔ الماتریدی نے علوم متداولہ کی تحصیل مختلف علما سے کی۔ اپنے اساتذہ کی وساطت سے امام الماتریدیؒ دو واسطوں سے قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگرد تھے (علم الکلام، ۱: ۹؛ الروضۃ البہیہ، ص ۴)۔ الماتریدی کے شاگردوں میں اسحاق بن محمد سمرقندی، علی رستغفنی اور عبدالکریم البزدوی (جو مشہور حنفی فقیہ اور ماہر علم الاصول فخر الاسلام علی بن محمد بن الحسین بن عبدالکریم البزدوی م ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ء کے پردادا تھے) کے نام شامل ہیں (مفتاح السعادہ، ۲: ۲۱ ببعد؛ الجواہر المضیہ، ۲: ۱۳ ببعد)۔

امام الماتریدی نے جو بیش بہا کتابیں تصنیف کیں ان میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، رد اہل الادلۃ للکعبی، بیان اوھام المعتزلہ، الرد علی القرامطہ، الشرائع فی اصول الفقہ، کتاب الجدل، شرح الفقہ الاکبر لابی حنیفہ (جو حیدر آباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں طبع ہوئی)، اصول الفقہ اور تاویلات القرآن (تاویلات اہل السنہ = تفسیر "الماتریدی" طبع ابراھیم شوصنین و السید عوضین، قاھرہ ۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۷ء) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ امام الماتریدی کی تاریخ وفات تمام تذکرہ نگاروں نے بالاتفاق ۳۳۳ھ تحریر کی ہے (الجواھر المضیہ، ۲: ۱۳۰؛ مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۱)۔

الماتریدی کو امام المتکلمین اور مصلح عقائد المسلمین بھی کہا جاتا تھا (الجواھر المضیہ، ۲: ۱۳۰)۔ معتزلہ کی تاویلات قرآن مجید کی تردید کے سلسلے میں انہوں نے تاویلات القرآن کے عنوان سے جو کتاب لکھی وہ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نقطہ نظر سے ایک ایسی کتاب قرار دی گئی ہے جس کی نظیر نہیں ہے (حوالۂ مذکور)۔ علم الکلام کے میدان میں اہل السنۃ و الجماعۃ کے ہاں دو ہستیاں بے حد محترم ہیں اور انہیں امامت و ریاست کا اعزاز بخشا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک شافعی مسلک کے عالم ہیں، یعنی امام ابو الحسن علی بن اسماعیل الاشعری اور دوسرے حنفی مسلک کے عالم ہیں، یعنی ابو منصور الماتریدی (طاش کبری زادہ: مفتاح السعادہ، ۲: ۲۱ ببعد)، گویا یہ دونوں بزرگ سنی علم الکلام کے قطب اور مسلّم امام ہیں اور ان ہر دو کی آرا کے اتباع کو اہل السنۃ و الجماعۃ کے علما نے ہدایت پانے اور فساد و گمراہی سے اپنے عقیدے کو محفوظ کر لینے کا وسیلہ قرار دیا ہے (ابو عذبہ: الروضۃ البہیہ، ص ۳)۔

بایں ہمہ الماتریدی نے سنی علم الکلام کے ضمن میں الاشعری سے اختلاف رائے کیا ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری چونکہ فقہی مسلک میں امام شافعیؒ کے پیرو کار تھے اس لیے شافعیہ کے ہاں ان کا علم الکلام مسلم ہوا۔ امام ابومنصور الماتریدی فقہی مسلک میں امام ابوحنیفہؒ کے پیرو تھے، چنانچہ حنفیہ کے ہاں الماتریدی کا علم الکلام اتنا مقبول ہوا کہ قدیم زمانے میں فقہی مسلک اور علم الکلام میں مطابقت لازمی ٹھہری۔ ابن الاثیر (الکامل فی التاریخ، حوادث ۳۲۶ھ؛ علم الکلام، ۱: ۹۲) نے لکھا ہے کہ یہ بات بے حد تعجب کا باعث سمجھی جاتی تھی کہ کوئی عالم فقہ حنفی کے مسلک پر ہو اور علم الکلام میں الاشعری کے مسلک کا پیروکار ہو، لیکن الماتریدی کے علم الکلام کو وہ شہرت و مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو امام ابوالحسن الاشعری کے علم الکلام کو نصیب ہوئی، حتی کہ وہ بلاد اسلامیہ جن میں فقہ حنفی مروج ہوئی وہاں بھی علم الکلام میں امام اشعری کی پیروی کی جاتی رہی (الروضۃ البہیہ، ص ۴ تا ۵؛ شبلی: علم الکلام، ۱: ۹)۔

ان دو جلیل القدر علما کے درمیان بعض مسائل میں جو فروعی یا

جزوی اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کے بارے میں بعض علما نے مستقل کتابیں لکھی ہیں اور اس سلسلے کی بہترین کتاب الروضۃ البہیہ فیما وقع بین الاشاعرۃ والماتریدیۃ ہے جو ابو عذبہ الحسن بن عبدالمحسن کی تصنیف ہے اور حیدر آباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

ماتریدی اور اشعری کے درمیان اختلافی مسائل کی تعداد بعض نے پچاس، بعض نے چالیس، بعض نے تیرہ اور بعض نے صرف تین تحریر کی ہے: علامہ شبلی نے ایسے نو (۹) مسائل کی فہرست دی ہے جن میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے (علم الکلام، ۱: ۹۳؛ الروضۃ البہیہ، ص ۳ تا ۵)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مارستان: رک بہ بیمارستان۔

○

مالکؒ بن انس الاصبحی: نامور فقیہ و امام دارالہجرت، مذہب مالکی کے بانی۔

۱۔ سوانح زندگی مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر (نافع) بن عمرو (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب)۔ یہ آخری جد امجد ذوالاصبح کے لقب سے مشہور تھے اور امام مالکؒ کی نسبت الاصبحی انہی کی طرف ہے۔ امام مالکؒ کی والدہ العالیہ (بقول دیگر الغالیہ) بنت شریک بن عبدالرحمٰن بن شریک الازدیہ تھیں۔ امام مالک کا گھرانا نسلاً قریشی تھا اور مالکؒ قبیلہ حمیر کے خالص اور ٹھیٹ عرب تھے۔

تربیت و تعلیم: ابتدا میں تعلیم کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے کچھ عرصہ وہ معاون کے طور پر تجارت میں اپنے بھائی کو مدد دیتے رہے جن کا پیشہ بزازی تھا۔ شاید اسی زمانے میں وہ "غلام نضری" (نضر کا جوان) کے نام سے مشہور ہوئے تھے۔

جب امام مالکؒ نے علم کی طرف توجہ مبذول کی تو دینی علم میں سے فقہ کو انتخاب کیا، کیونکہ وہ اس زمانے میں سارے علوم سے زیادہ وسعت پذیر تھا۔ اس زمانے میں تعلیم گاہ مسجد ہوتی تھی اور مسجد نبوی کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔

ان کے اساتذہ میں نافع بن نعیم ابو عبدالرحمٰن (م ۱۶۹ھ)، جو سات قاریوں میں سے ایک اور قرائت میں اہل مدینہ کے امام تھے، جن سے امام مالک نے "عرضاً" قرأت سیکھی، یعنی امام مالکؒ پڑھتے تھے اور وہ سنتے تھے، ربیعہ بن ابی عبدالرحمان فروخ المدنی (م ۱۳۰ھ / ۱۳۶ء)، جو رائے کی طرف نسبت کر کے پکارے جاتے ہیں، یعنی "ربیعۃ الرای" کے نام سے مشہور ہیں، ابن ہرمز ابوبکر عبداللہ بن یزید الاصم (م ۱۴۰ھ)، جن کے پاس بھی مالک مدتوں رہے اور فقہ اور حدیث کو حاصل کیا، وغیرہ شامل ہیں۔

امام مالکؒ نے تعلیم کا زمانہ ختم کر کے درس و تدریس کی مسند بچھائی۔ اس وقت روایت کے مطابق وہ سترہ (۱۷) سالہ تھے۔ اب وہ عام زندگی کے مختلف اجتماعی، سیاسی اور علمی میدانوں میں ایسی شخصیت لے کر آگے آئے جس کا احساس نازک تھا، شاذ و نادر ہنستے تھے۔ مزاح کو ناپسند کرتے تھے۔ چیزوں اور لوگوں کو قوت سے پکڑتے تھے، حالانکہ ان کو کسی طرح کا بھی تسلط حاصل نہ تھا۔ ان کی یہ چیز طلبہ اور معاصر علما کے معاملے میں بھی ظاہر ہو جاتی تھی اور نفس انسانی کے اندر کسی شے کے سبب وہ جمہور (جماعت) کے ساتھ رہنے پر حریص تھے۔ صلح کی طرف سخت میلان تھا، جو خوف کی حد تک پہنچا ہوا تھا۔ وہ علم تک میں صلح پسند تھے۔ خصومت اور جدال کو ناپسند کرتے تھے۔

ایسی شخصیت لے کر امام مالکؒ امت اسلامیہ کی زندگی میں شریک ہوئے جو اسلامی سلطنت کے گوشوں میں شرقاً غرباً پائی جاتی تھی۔ وہ اموی اور عباسی سلطنتوں کے دور میں حکام سے ملاقات کرتے اور ان کی مجالس میں شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ بڑھاپے اور بیماری تک میں بھی یہ صورت برابر قائم رہی۔ وہ ان کے عطیے بھی قبول کرتے تھے۔ گو بعض اوقات، جیسا کہ روایات میں ہے، وہ حکام پر نکتہ چینی بھی کرتے تھے۔ امام مالکؒ کا یہ قول ہے کہ علما کا حق ہے کہ وہ حاکموں کے پاس جا کر انہیں خیر کی تلقین کریں، انہیں شر سے روکیں اور وعظ و نصیحت کریں (الدیباج، ص: ۲۷)۔

امام مالکؒ کی محنۃ و ابتلا کی وجہ طلاق المکرہ کا مسئلہ تھا۔ وہ اس طلاق کو جائز قرار نہ دیتے تھے، جو بالجبر حاصل کی گئی ہو۔ منصور کے والی مدینہ نے امام مالکؒ کو کوڑے لگوائے۔ انہیں چت لٹا کر شانہ اکھاڑا گیا اور اسی قسم کی دوسری تکلیفیں پہنچائی گئیں، جن کا ایک زمانہ میں جا کر اثر معلوم ہوا۔ وہ آہستہ آہستہ درس سے، بیمار پرسی سے، جنازوں کی مشایعت سے اور جمعہ و جماعت کی حاضری سے معذور

ہوتے گئے۔ آخر میں جو بیماری آئی اس کا زمانہ ۳ ہفتے سے زیادہ نہ تھا اور اسی میں تقریباً ۸۰ برس کا سن پا کر ۱۷۹ھ میں وفات پا گئے۔ "بقیع مدفن بنا" جو مدینہ النبی کا قبرستان ہے۔ اسی مقدس شہر میں امام مالکؒ کی زندگی گزری تھی۔ مدینہ منورہ کے بعض لوگ بتاتے ہیں کہ جس گھر کو آج "رستمیہ" کہتے ہیں یہی امام مالکؒ کا گھر تھا اور مکتب حسین جو ۱۳۰۷ھ تک قائم تھا' وہ جگہ تھی جہاں امام مالکؒ اپنے گھر میں درس کے لیے بیٹھتے تھے۔

علمی شخصیت: امام مالکؒ روایت و درایت کے اعتبار سے محدث ہیں اور ان کے سب سے مشہور کارنامے کو لیجئے تو فقیہ ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سی معلومات کے جامع ہیں جو تمام تر منقولات پر مشتمل ہیں۔ اگر ہم ان کے طرز فکر کو بیان کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ امام مالکؒ کی فکر اشراقی و عقلی ہے' جس میں عملی طریقہ کی طرف میلان پایا جاتا ہے۔ ان کے طرز فکر میں ان تمام عناصر کا امتزاج موجود ہے' حسن انتخاب کے ساتھ ساتھ ان میں منطقی ربط اور ان کے منطقی فکر و نظر میں یگانگت ہے اور ان سب کے ساتھ ساتھ فکر کے ذرائع و عوامل کو نگاہ میں رکھنے کا میلان ہے۔ ان کا فکر مجموعی طور پر منطقی ہے' لیکن اس میں مقدمات کی خالص ترتیب اور پورے نتائج کے فقدان کا احساس ہوتا ہے' البتہ فہم کی تیزی اور خیالات کی فراوانی ضرور ظاہر ہوتی ہے اور یہ دونوں عناصر بڑی حد تک عملی اعتبارات کو نظر میں رکھنے کی طرف رجحان رکھتے ہیں اور اسی کو عملی کہا جا سکتا ہے۔

بحیثیت محدث: امام مالکؒ ایک جلیل القدر راوی تھے جنہوں نے زیادہ سے زیادہ حدیثیں حاصل کیں' لیکن ان احادیث کو بیان کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا۔ ان کا دستور یہ تھا کہ وہ ہر حدیث اور روایت کو پرکھتے اور صرف وہی حدیث روایت کرتے جس کی صحت و سند پر انہیں پورا اعتماد اور وثوق ہوتا۔ ان کے ہاں حضرت ابن عمرؓ کا صحیفہ موجود تھا' لیکن اس کی صرف دو حدیثیں اپنی موطا میں شامل کیں۔ کہتے ہیں کہ ابتدا میں ان کی کتاب (الموطا) میں چار ہزار یا زیادہ حدیثیں تھیں۔ نظر ثانی اور تنقیح و تہذیب کے بعد صرف ہزار سے کچھ اوپر رہ گئیں۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ امام مالکؒ نے روایات کو جانچنے اور ان کی تنقید کرنے میں جو اپنے طریق کو درجہ بدرجہ تبدیل کیا تو اس کی تبدیلی کی رفتار کیسی تھی؟

امام مالکؒ کو مسلمہ اور متفقہ طور پر امام فی الحدیث اور امام فی السنہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہیں اقلیم حدیث کا تاجدار (امیر المومنین فی الحدیث) بھی کہا جاتا ہے۔ مالک عن نافع عن ابن عمر کو سلسلۃ الذہب تصور کیا جاتا ہے۔ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ سلسلہ اصح الاسانید ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر طالب حدیث کا انحصار امام مالکؒ پر ہے۔ وہ اپنے عہد میں حدیث پر حرف آخر کی حیثیت رکھتے تھے اور کہا جاتا تھا کہ امام مالکؒ سے زیادہ حدیث و سنت کا جاننے والا کوئی نہیں۔

بحیثیت مصنف: امام مالکؒ نے تصنیف کا قلم اس ابتدائی زمانے میں ہاتھ میں لیا تھا جب تحریر و تدوین اختلاف کے مرحلے میں تھی۔ اسلاف حفظ اور زبانی افادہ و استفادہ کو اہمیت دیتے تھے' اس لئے تحریر و تدوین کو برا سمجھتے تھے۔ نوجوان جو جدید رجحانات کو دیکھ رہے تھے' حفظ کرنے اور زبانی تعلیم حاصل کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔

امام مالکؒ کی کتاب الموطا کے زمانہ تالیف کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے اسے عباسی خلیفہ منصور (۱۳۶ھ/۷۵۴ء تا ۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء) کے فرمان کے تحت شروع کیا اور اس کے آخری زمانہ خلافت تک کتاب کے مسودے سے فارغ ہو گئے۔ خلیفہ مہدی (۱۵۸ھ تا ۱۶۹) کے عہد میں وہ مسودہ روایت اور کتاب کی صورت میں لوگوں میں متداول تھا۔

الموطا بعد کے مؤلفین و مرتبین کے لیے ایک اہم ترین رہا ہے۔

بحیثیت ناقد حدیث: امام مالکؒ روایت حدیث کے ساتھ درایت کے بھی امام مانے گئے ہیں۔ فقہائے مدینہ میں وہ پہلے بزرگ تھے جنہوں نے رجال کا انتخاب کیا اور غیر ثقہ راویوں سے اعراض کیا۔ علم رجال میں امام مالکؒ کو حجت و سند تسلیم کیا گیا ہے اور ان کی جرح و تعدیل کو دائم اور مستمر قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دس ہزار احادیث کے ذخیرے میں سے انہوں نے اپنی کتاب الموطا کی حدیثیں انتخاب کیں۔ پھر ہر سال نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھتے رہے اور بالآخر موجودہ نسخہ الموطا پر جا کر نظر ٹھہری۔

بحیثیت فقیہ: یہ ظاہر ہے کہ مالکؒ کے زمانے میں بلکہ دوسری صدی ہجری کی تین چوتھائی تک فقہ کے وہ اصطلاحی معنی نہیں قرار پائے تھے جو آج مشہور و معروف ہیں' بلکہ عملی امور و احوال میں وہی لوگ فتویٰ دیتے تھے جو ان روایات کے حامل تھے اور جن کا نام

انہوں نے علم رکھا تھا۔

فقہ کے تاریخی ارتقا کے پیش نظر ہم وہ امتیازات بیان کر سکتے ہیں جو امام مالکؒ کے زمانے کی فقہ اور ان کے بعد تکمیل پانے اور اصطلاحی شکل میں آ جانے والی فقہ کے مابین موجود ہیں۔ یہ تمام فرق اصطلاحی و عملی فقہ کے مختلف اطراف میں ظاہر ہوتے ہیں، چنانچہ احکام میں ہم امام مالکؒ سے ایسی عبارتیں سنتے ہیں جو متاخر فقہا کی عبارتوں سے مختلف ہیں، مثلاً وہ ایک عمل کے متعلق یوں حکم دیتے ہیں کہ یہ مناسب نہیں یا اس میں اچھائی نہیں یا درست نہیں یا اس میں مضائقہ نہیں سمجھتا یا وہ کراہت کا حکم دیتے ہیں اور اس سے حرمت کی سب سے بڑی قوی صورت مراد لیتے ہیں۔ یہ جملے جو فقہی حکم کے لیے ہیں امام مالکؒ کے زمانے کے بعد ترک کر دیئے گئے، اور حکم کے لئے مشہور اصطلاحات مقرر ہوئیں یعنی ایجاب، ندب، حرمت کراہیت (= کراہۃ)، اباحت اس سے احکام اور ان کے صیغوں کا وہ فرق معلوم ہوتا ہے جو عہد امام مالکؒ اور ان کے بعد تھا۔

جب ہم ان اعمال پر نظر کرتے ہیں جو احکام فقہیہ کا موضوع ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ ان کو جس طرح لیتے ہیں اور جس طرح بعد والے لیتے ہیں اس میں بہت فرق ہے۔ امام مالکؒ اعمال کو اس طرح لیتے ہیں جیسے احتمال قریب کا تقاضا ہوتا ہے، نہ ان میں تفصیل ہوتی ہے اور نہ وسعت اور نہ تبویب۔ مثال کے طور پر اگر ہم غسل میت کی وہ بحث موطا میں ملاحظہ کریں جو امام مالکؒ نے درج کی ہے اور اس کا مقابلہ بعد کے فقہا سے کریں تو ایک نمایاں فرق نظر آئے گا۔

استدلال فقہی میں امام مالکؒ کا طریق کار سمجھنے کے لیے ہم ان کے طریقہ فکر اور اس کے وغیرہ پر نظر کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حد درجہ کے اتباعی تھے، یہاں تک کہ خود قدما نے کہا ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی فقہ میں خود کو اتباع پر اس درجہ تک رضامند کیا کہ بعض لوگ یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ اگلوں کے مقلد تھے (الشاطبی: الاعتصام، ۲: ۳۴۲، قاہرہ)۔ اس اجمال سے ہم کو اس چیز کا پتا چلتا ہے جو ان کے قرآن مجید سے استدلال میں نمایاں ہوتی ہے، یعنی ذاتی کاوش اور نص قرآنی کے لیے مخصوص فہم شخصی سے بے نیازی، حالانکہ ان کے بعد والوں کے عمل میں ان کی فہم، ان کی تاویل اور ان کی آیات قرآنی سے معانی قریبہ و بعیدہ کی تخریج میں بہت نمایاں ہے۔

اسی طرح وہ قرآن مجید سے استدلال کے وقت ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جن میں کسی قسم کی اصطلاحی و تفصیلی باریک بینی نہیں ہوتی، جس نے آگے چل کر فقہی اور اصولی میدان میں اپنا قدم جمایا، البتہ قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ امام موصوف ترتیب ادلہ میں قرآن مجید کو اپنے نصوص پر مقدم سمجھتے تھے، پھر ظواہر اور پھر مفہومات کو۔

سنّت سے استدلال میں وہ لفظ سنّت استعمال کر کے طرز عمل اور طریقہ مراد لیتے ہیں اور وہ بھی اہل علم کا طرز عمل اور طریقہ، نہ کہ سنّت کے وہ انتہائی اصطلاحی معنی جن کی رو سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور جس چیز کا نام وہ سنّت رکھتے ہیں، اسے ترجیح دیتے ہیں تو وہ ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جو آخری فقہی دور میں شائع ہوئیں اور نہ قائم رہ سکیں۔

امام مالکؒ ایسے فقیہ مصنف سے جو کچھ منقول ہے یا ان کی طرف جو کچھ منسوب کیا جاتا ہے جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو "الموطا" سے زیادہ معتبر اور کوئی کتاب نہیں ملتی۔ گو ان کی طرف بہت سی نگارشات منسوب ہیں جو فقہ میں ہیں یا اس سے متعلق ہیں، مثلاً "کتاب المناسک"، "کتاب المجالسات"، "کتاب المسائل"، "کتاب السیر" اور "کتاب الاقضیہ"۔ انہیں منسوب رسالوں کے ساتھ وہ منسوب مسائل بھی شامل کر لیجیے جو ان کے شاگردوں نے جمع کیے ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً جس کا نام کتاب الاستیعاب بتایا جاتا ہے ایسی ہے جن کی روایتیں کئی ہاتھوں میں رہیں اور اخیر میں جا کر ۱۰۰ اجزا پر تمام ہوئی۔ یہ زمانے کے طرفہ نشو و نما کا ایک رنگ ہے جو ایسے اشخاص کی زندگی میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سب کو امام مالکؒ کی طرف منسوب کرنا بڑی کمزور بات ہے۔ امام مالکؒ فقہ کے مصنف اسی حد تک ہیں جس کا سراغ "موطا" سے ملتا ہے۔ یہ کتاب اسلامی فقہ کی تدوین کے سلسلے میں سنگ میل کا درجہ رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں قاضی عیاض نے چند اور کتابوں اور رسائل کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً "کتاب فی القدر والرد علی القدریہ"، "کتاب فی النجوم و حساب مدار الزمان و منازل القمر"، "تفسیر لغریب القرآن"، "الرسالۃ الی اللیث فی اجماع المدینہ" وغیرہ (ترتیب المدارک، ۱: ۲۰۴ تا ۲۰۷)۔

امام مالکؒ کے تلامذہ : مالک کے چند شاگرد تھے جنھوں نے ان سے علم حاصل کر کے اس کو سلطنت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں پھیلایا تاہم جو علم انھوں نے امام مالکؒ سے حاصل کیا تھا وہ ان دور دراز علاقوں کے لوگوں سے بھی متاثر ہوا۔

امام مالکؒ کے اصحاب میں سے مدینے میں عبدالعزیز بن ابی حازم (م ۱۸۵ ھ)، محمد بن ابراہیم بن دینار (م ۱۸۲ ھ) جو مالک کے زمانے ہی میں مدینے کے فقیہ تھے اور معن بن عیسیٰ (م ۱۹۸ ھ) جو "عصیہ مالک" کہلاتے تھے، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند مشرق ادنیٰ میں تھے مثلاً عبداللہ بن سلمہ القعنبی (م ۲۲۱ھ) بصرہ میں، اور مشرق اقصیٰ میں مثلاً یحییٰ بن یحییٰ التمیمی (م ۲۲۶ھ) جو نیشاپور میں رہتے ہیں۔

اسی طرح مصر میں ان میں سے عبدالرحمٰن بن القاسم (م ۱۹۱ھ)، عبداللہ بن وھب (م ۱۹۷ھ)، اشہب بن عبدالعزیز (م ۲۴۰ھ)، اور عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۴ھ)، اور شمالی افریقیہ میں علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ)، عبداللہ بن غانم الافریقی (م ۱۹۰ھ) اور اندلس میں ابو محمد یحییٰ بن یحییٰ اللیثی الاندلسی (م ۲۳۴ھ) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند نے کئی کئی ملکوں کا چکر لگایا، جیسے ابو مصعب مطرف بن عبداللہ (م ۲۱۴ھ) عراق گئے، پھر حجاز واپس آئے اور مدینے میں انتقال کیا۔ اسد بن فرات (م ۲۱۳ھ) حران میں پیدا ہوئے، تونس میں تعلیم پائی، حجاز کا سفر کر کے امام مالکؒ سے حدیث سنی، پھر عراق گئے اور امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب سے فقہ پڑھی۔

ان علاقوں کا امام مالکؒ کی فقہ پر اثر پڑا۔ اس اثر کو قدما نے خود بیان کیا ہے جو امام مالکؒ اور ان کے شاگردوں کے باہمی اختلاف کا تذکرہ کرتے ہیں، مثلاً اشہب کہا کرتے تھے : امام مالکؒ نے فلاں فلاں مسئلہ میں غلطی کی۔

تصانیف : مذہب مالکی کی سب سے اہم کتاب المدونہ ہے جس کے متعلق یہ خیال عام ہے کہ اس میں مالکی مذہب کی پوری تصویر نظر آتی ہے اور اس مذہب کی متفرق چیزیں مجتمع ملتی ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم اس مدونہ پر کوئی زیادہ گفتگو نہیں کریں گے، کیونکہ اس کا ابتدائی حصہ اسد بن الفرات کا ترتیب دیا ہوا ہے جس میں وہ اس کی تصنیف کا حال بتاتے ہیں۔ اس حال سے ہمارے سامنے ایک واضح شکل اس فرق کی سامنے آتی ہے جو مالکؒ کے علم اور عراق وغیرہ کے علم کے مابین ہوا، کیونکہ اسد کے وہ سوالات جن پر المدونہ کی بنیاد ہے، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں، دراصل اہل عراق کے سوالات تھے جن کو اسد لیکر اشہب کے پاس آئے تھے۔ جب انھوں نے دیکھا کہ اشہب امام مالکؒ کی غلطیاں نکالتے ہیں تو یہ بات ان کو پسند نہ آئی اور وہ سوالات لے کر ابن القاسم کے پاس گئے۔ انھوں نے جواب دینے سے انکار کیا۔ اسد ان سوالات کا جواب برابر سوچتے رہے، تاآنکہ اللہ نے ان کا سینہ کھول دیا اور انھوں نے خود جوابات لکھے جن میں کہیں امام مالکؒ کا حوالہ دیتے ہیں اور کہیں اپنی رائے لکھتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ اختلافات اور کچھ تصحیحات ہوئیں جن کی تفصیل کتب تاریخ فقہ میں ملتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ ہم اس لیے کر رہے تاکہ یہ ظاہر ہو کہ ہم اس مدونہ کو امام مالکؒ کے علم یا روایات میں شمار نہیں کرتے، جس طرح ان مجموعوں کو شمار نہیں کرتے جن کا ذکر ابھی اوپر آ چکا ہے۔ یہ مدونہ مالکی مذہب کی زندگی کے ایک رخ کو پیش کرتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی کوشش شامل ہے اور متعدد قوتیں کام کر رہی ہیں اور ہم اس علم میں جو مالکؒ کا تھا اور مذہب مالکی میں جو بعد میں علمی ارتقا کی بدولت صدیوں میں وجود میں آیا فرق کرتے ہیں۔

قدیم اور جدید زمانہ میں فقیہ مالکؒ کا درجہ : زمانہ قدیم میں معاصرت کا ایجابی اور سلبی اثر علانیہ نظر آتا ہے۔ اس میں عقیدت مندوں کا مسرفانہ انداز بھی ہے اور مخالفین کا معاندانہ رویہ بھی۔ یہ منقول ہے کہ مدینہ میں ایک جماعت موجود تھی، جو امام مالکؒ کی نسبت اچھی رائے نہیں رکھتی تھی، ابن اسحٰق (م ۱۵۱ھ/۷۶۸ء) مصنف السیرۃ النبویہ کو ان پر سخت اعتراض تھا۔

عام ثقافت کے میدانوں میں بھی ان کی طرف بعض چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، مثلاً نجوم، زمانہ کے دوران کا حساب اور منازل قمر پر تصنیفات (ان کے لیے دیکھیے ابوزھرہ : مالک بن انس؛ امین الخولی : مالک بن انس)۔

ماخذ : السیوطی : تزیین الممالک بمناقب سیدنا الامام مالک (مطبوعہ مع کتاب المدونہ، (قاہرہ ۱۳۲۵ھ)؛ (۲) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ؛ (۳) احمد امین : ضحی الاسلام، ۲ : ۲۰ تا ۲۱۵؛ (۴) ابو زھرہ : مالک بن انس، حیاتہ و عصرہ (اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے)؛ (۵) امین الخولی : مالک بن انس؛ (۶) وہی مصنف : مالک، تجارب حیاۃ،

(۷) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین (اردو ترجمہ بھی موجود ہے)؛ (۸) سید سلیمان ندوی: حیات مالک؛ (۹) شاہ ولی اللہ الدھلوی: المسوی (طبع مکہ المکرمہ)، مقدمہ، نیز مقدمہ المصفی؛ (۱۰) احمد الریاضی: الائمۃ الاربعہ، قاہرہ؛ (۱۱) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب قاہرہ ۱۹۶۲ء)، ۳: ۲۷۴ تا ۲۹۱؛ (۱۲) یوسف الحنبلی: ارشاد السالک الی مناقب مالک (قلمی)، تحائف خانہ مخطوطات جامعہ مصریہ قاہرہ؛ (۱۳) مقالہ مالک بن انس در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جرمن، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں، ان میں مختلف یورپین زبانوں کے مآخذ بھی مجملاً درج ہیں۔

○

مالکیہ: (ع) اھل السنۃ والجماعت میں سے امام مالکؒ بن انس الاصبحی [رک باں] کے مقلدین (واحد: مالکی)۔

اگرچہ امام مالکؒ کی کئی تصانیف کے نام مختلف تذکروں میں ملتے ہیں، لیکن مالکی فقہ کی، تدوین کے سلسلے میں سب سے پہلے دو مشہور کتابوں کا ذکر ضروری ہے: (۱) الموطا اور (۲) المدونۃ الکبری؛ یہ دونوں کتابیں امام مالکؒ کے افکار کے سلسلے میں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں اور اس سلسلے میں ان دونوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

فقہ مالکی میں دو باتیں بہت نمایاں ہیں: (۱) امام مالکؒ فقیہ الرای تھے جس طرح وہ فقیہ حدیث بھی تھے، چنانچہ وہ اپنی فقہ میں رائے کا بھی اتنا ہی استعمال کرتے ہیں جتنا حدیث کا۔ ان کی فقہ اور ان کے مسلک کے مطالعہ سے اس کی شہادت دستیاب ہوتی ہے۔ متقدمین بھی انہیں فقہائے رائے میں شمار کرتے رہے ہیں۔ ابن قتیبہ نے کتاب المعارف میں امام مالکؒ کو اصحاب الرای میں شامل کیا ہے اور ان کا تذکرہ ابو لیلی، امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ بن الحسن کے ساتھ کیا ہے؛ (۲) امام مالکؒ کے نزدیک رائے کے وسائل مختلف ہیں، لیکن ان سب کی انتہا ایک ہے اور وہ ہے جلب منفعت اور رفع نقصان اور یہی وجہ ہے کہ فقہ مالکی قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ استصلاح کی طرف بھی متوجہ ہوئی۔ بقول ابو زھرہ: "ہم نے امام مالکؒ کے مطالعہ افکار کے وقت انہیں فقیہ الرای بھی پایا ہے جیسا کہ وہ فقیہ اثر ہیں۔ فقہ مالکی و فقہ حنفی میں طریقہ استنباط میں فرق ہے مقدار میں فرق نہیں، چنانچہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ عراقی فقہ تمام کی تمام فقہ رائے تھی اور حجازی فقہ تمام کی تمام فقہ اثر۔

امام مالکؒ کے تلامذہ و رواۃ کی تعداد بے شمار تھی۔ قاضی عیاض نے ترتیب المدارک و تقریب میں تین سو بتائی ہے۔

امام مالکؒ کے اصحاب کو باعتبار عہد تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: الطبقۃ الاولی: وہ لوگ جنھوں نے امام سے استفادہ کیا، ان کی زندگی ہی میں صاحب علم و فضل مشہور ہوے اور جن کی وفات امام صاحب کے قریبی زمانے میں ہوئی، الطبقۃ الثانیہ: وہ لوگ جو امام مالکؒ کی وفات کے بعد مشہور ہوے، اگرچہ انہیں بھی اپنے جلیل القدر استاد کی قربت کا دیر تک شرف حاصل رہا تھا، الطبقۃ الثالثۃ: وہ لوگ جو چھوٹی عمر میں امام مالکؒ کی صحبت سے مشرف ہوے۔ پھر ایک وہ طبقہ علما و فقہا بھی ہے جنہوں نے نہ امام کو خود دیکھا نہ ان کی روایت خود سنی، لیکن متقدمین سے انہیں فقہ مالک پہنچی۔ انھیں متاخرین مالکیہ کہا جا سکتا ہے۔

امام مالکؒ کے چند مشہور ترین شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد جن کی بدولت مسلک مالکی کی اشاعت ہوئی، یہ ہیں: اہل مصر: (۱) ابو محمد عبداللہ بن وھب بن مسلم القرشی (م ۱۹۷ھ) نے امام مالکؒ، اللیث بن سعد، سفیان بن عیینہ اور سفیان الثوریؒ جیسے اہل علم و فضل سے علم حاصل کیا، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی بدولت مسلک مالکی مصر اور بلاد مغرب میں پھیلا۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد لوگ فقہ کی تعلیم کے لیے ان کے پاس آتے تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ کی کوئی تیس کتابیں مدون کیں، لوگ فتاوی و مسائل مالک میں ان کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ ان کی بعض آرا امام مالکؒ کی آرا سے مختلف ہیں؛ (۲) اشہب بن عبدالعزیز القیسی المعافری (م ۲۰۴ھ)، ایک عرصہ تک استاد کی خدمت میں رہے، امام مالکؒ کے راویان فقہ میں سے ہیں۔ ان کی ایک کتاب کا نام بھی المدونہ ہے، جس کی قاضی عیاضؒ نے بڑی تعریف کی ہے؛ (۳) ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن اللیث (م ۲۱۴ھ)، امام مالکؒ کے علاوہ لیث بن سعد اور ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کی۔ وہ محقق مذہب مالک مشہور ہیں؛ (۴) اصبغ بن الفرج الاموی (م ۲۲۵ھ): وہ اس دن وارد مدینہ ہوے جس دن امام مالکؒ کا انتقال ہوا، اکتساب علم امام مالکؒ کے تلامذہ ابن القاسمؒ، ابن وھبؒ اور اشہبؒ سے کیا؛ (۵) (ابوعبداللہ) محمد بن عبداللہ بن الحکم (م ۲۶۸ھ/۸۸۲ء) مصر کے مسلمہ فقیہ تھے۔ شاگردان مالکؒ سے تھے؛ (۶) محمد بن ابراھیم بن زیاد الاسکندری المعروف بابن المواز (م ۲۸۱ھ/۸۹۴ء): مالکی فقہ کے جید عالم اور مصنف، امام مالک کے

بعض تلامذہ سے تحصیل علم کی۔ فقہ و افتا میں عالم راسخ تھے۔

افریقہ و اندلس : (۱) ابو عبداللہ زیاد بن عبدالرحمٰن القرطبی المعروف بہ شبطون (م ۱۹۳ھ) : اندلس میں موطا امام مالکؒ سب سے پہلے انہیں کے ذریعہ پہنچی، وہ دو بار امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوے؛ (۲) عیسی بن دینار الاندلسی (م ۲۱۲ھ) : اندلس میں ان سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہیں مانا جاتا تھا۔ قرطبہ کے مفتی بھی رہے؛ (۳) یحیٰی بن یحیٰی بن کثیر اللیثی المصمودی (م ۲۳۴ھ/۸۴۹ء) : امام مالکؒ سے الموطا سنی، اس سے پہلے اندلس ہی میں زیاد بن عبدالرحمٰن القرطبی سے اس کا سماع کر چکے تھے۔ اندلس میں فقہ و مسلک مالکی انہیں کے ذریعے پھیلا اور پھلا پھولا۔ الموطا کی مشہور و متداول روایت انہیں کی ہے اور یہی معتبر ترین سمجھی جاتی ہے۔ وہ "عاقل اہل الاندلس" کے لقب سے مشہور تھے؛ (۴) عبدالملک بن حبیب بن سلیمان السلمی القرطبی (م ۲۳۸ھ/۸۵۳ء) : فقہ مالک کے حافظ سمجھے جاتے تھے، تاریخ و ادب میں بھی بڑی دسترس تھی، کثیر التعداد کتابوں کے مصنف ہیں؛ (۵) ابوالحسن علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ) : امام مالک، سفیان ثوری اور لیث بن سعد جیسے علما سے سماعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے زمانے میں افریقہ میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا؛ (۶) اسد بن الفرات (م ۲۱۳ھ/۸۲۸ء) : مسائل فقہ مالک کی اولین کتاب المدونہ (الاسدیہ) انہی کی تصنیف ہے۔ اصلاً نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ ولادت حران میں ہوئی اور نشو و نما (قیروان اور) تونس میں پائی۔ اولاً علی بن زیاد تلمیذ مالک سے موطا کا درس لیا اور پھر بنفس نفیس امام سے ملاقات کی اور شرف صحبت حاصل کیا۔

اوپر جن علما کا ذکر ہوا وہ مغرب میں تھے، مشرق میں اصحاب مالک میں سے حسب ذیل حضرات مشہور ہیں : (۱) ابو مروان عبدالملک بن عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ الماجشون (م ۲۱۲ھ/۸۲۷ء)۔ وہ امام مالکؒ کے تلامذہ میں اپنی دانائی کے اعتبار سے مشہور تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ اور اپنے والد سے روایت کی ہے؛ (۲) احمد بن المعذل بن غیلان العبدی : ابن الماجشون وغیرہ سے تحصیل علم کی۔ مشرق اور خصوصاً عراق میں وہ مالکیہ میں بلند ترین فقیہ سمجھے جاتے تھے؛ (۳) القاضی ابو اسحٰق اسمٰعیل بن اسحٰق بن اسمٰعیل بن حماد بن زید (م ۲۸۲ھ/۸۹۶ء) : ابن المعذل سے فقہ کا درس لیا اور ابن المدینی سے حدیث پڑھی۔ مالکیہ عراق نے فقہ کی تعلیم انہیں سے لی

(مالکیہ کے دیگر علما کے لیے رک بہ مالکیہ، در آ آ، بذیل مادہ)

مالکیہ کی اہم کتب اوپر فقہا و علماے مالکیہ کے ذکر میں فقہ و مسلک مالک کی کتب کا ذکر ان کے مصنفوں کے ساتھ ساتھ آگیا ہے، یہاں ان کی بعض معروف و متداول اور زیادہ اہم تالیفات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ ابو زھرہ نے مالکیہ کی امہات الکتب کی تعداد چار بتائی ہے : (۱) المدونہ (جس کی ترتیب و تدوین میں قاضی اسد بن فرات، عبدالرحمٰن بن القاسم اور عبدالسلام بن سعید التنوخی الملقب بہ سحنون نے حصہ لیا)؛ (۲) الواضحہ، تصنیف عبدالملک بن حبیب السلمی؛ (۳) العتبیہ تصنیف محمد بن احمد بن عبدالعزیز القرطبی الاندلسی (م ۲۵۵ھ)، اس کتاب کو المستخرجہ بھی کہا جاتا ہے؛ (۴) الموازیہ تصنیف محمد بن ابراہیم بن زیاد (الاسکندری المعروف بابن مواز، م ۲۶۹ھ)۔ بعد میں آنے والے علما نے خاص طور پر المدونہ کی شرحیں لکھیں اور ان کے مختصرات بھی کیے۔

المدونہ ہی در اصل فقہ مالکیہ کی اہم اور (موطا مالک کے بعد) اولین کتاب اور بنیادی سرمایہ ہے، مالکیہ کی دیگر اہم کتب یہ ہیں : ابو محمد عبداللہ بن الحکم المصری کی تین تصانیف، یعنی المختصر الکبیر (تقریباً اٹھارہ ہزار مسائل پر مشتمل)، المختصر الاوسط (تقریباً ۴ ہزار مسائل)، المختصر الصغیر (۱۲ سو مسائل)؛ اصبغ بن الفرج کی کتاب الاصول، محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم کی تصنیفات : احکام القرآن، کتاب الوثائق والشروط، کتاب آداب القضاۃ؛ محمد بن سحنون کی کتاب الجامع، محمد بن ابراہیم بن عبدوس کی کتاب المجموعہ علی مذہب مالکؒ و اصحابہ، القاضی اسمٰعیل بن اسحٰق کی کتاب المبسوط فی الفقہ۔

امام مالکؒ کا مسلک حجاز سے نکل کر، اگرچہ عراق کے بعض شہروں، بغداد و بصرہ اور خراسان کے شہروں قزوین، ابہر اور نیشاپور میں بھی پھیلا، لیکن جیسا کہ اوپر فقہا و مصنفین مالکیہ کے تذکرہ میں ذکر ہو چکا ہے، مالکی مذہب کا زیادہ تر فروغ بلاد مغرب و افریقہ : تونس، الجزائر، مراکش، اندلس اور مصر میں ہوا۔ ابن خلدون نے المقدمہ میں لکھا ہے کہ اس کا سبب یہ ہوا کہ مغرب و افریقیہ کے علما کا منتہاے سفر حجاز رہا۔ مدینہ اس زمانے میں دارالعلم تھا اور عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے علماے مدینہ ہی پر اخذ و اکتساب میں انحصار کیا اور امام مالکؒ کی تقلید کی۔ مصر میں مالکی فقہ خود امام مالکؒ کی زندگی ہی میں فروغ پذیر ہو چکی تھی اور حجاز کے بعد

مصر کو پہلا ملک سمجھنا چاہیے جہاں امام مالکؒ کا فیض پہنچا۔ مصر کے ممالیک کے زمانے میں شافعی قاضی کو پہلا درجہ اور مالکی قاضی کو دوسرا درجہ حاصل ہوتا تھا۔ بلاد تونس میں مذہب مالکؒ ہمیشہ غالب رہا اور آج کل بھی وہاں اس کا غلبہ ہے۔ اندلس میں پہلے پہل اگرچہ امام اوزاعیؒ کا مسلک غالب تھا، لیکن ۲۰۰ھ کے بعد سے یہاں فقط مالکؒ کو غلبہ حاصل رہا اور یہ ملک بڑے بڑے علما و فقہا اور مصنفوں کی قرار گاہ رہا۔ مغرب الاقصیٰ میں بنو تاشفین (۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء تا ۵۴۱ھ/۱۱۴۷ء) کے عہد میں مالکیہ کو بہت فروغ ملا اور ان کی قوت میں اضافہ ہوا۔ ان علاقوں کے علاوہ سوڈان، بحرین اور کویت میں بھی یہ مذہب پھیلا، خاص طور پر بالائی مصر میں اسے وہی حیثیت حاصل رہی جو زیرین مصر میں شافعی مسلک کو حاصل تھی۔ آج کل مختلف ممالک اسلامیہ میں مالکیہ کی کل تعداد تقریباً چار پانچ کروڑ ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مباح: رک بہ شریعہ۔

○

متعہ: (۳)، عارضی ازدواج۔ اہل السنت و الجماعت کے نزدیک خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت کے مطابق (زاد المعاد، ۱۵، ۱۱۱ و ۱۱۲، بیروت ۱۹۷۹ء)، حرام قطعی ہے،

البتہ اہل تشیع کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اسے نکاح موقت بھی کہا جاتا ہے۔ اہل تشیع نے متعہ کے لیے خاص شرائط او احکام وضع کیے ہیں، جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

مآخذ: دیکھیے کتب تفسیر، حدیث، فقہ۔

○

متعرّب (یا متعرّبہ): (ع) "معرب کیا ہوا"۔ یہ اصطلاح قحطان (بائبل میں: یقطان) کی اولاد کے لیے استعمال ہوتی ہے جنہیں ماہرین انساب "خالص" عربوں مثلاً "عاد اور ثمود وغیرہ کے مقابلے میں "بنے ہوئے عرب" سمجھتے تھے۔ وہ جنوبی عرب میں آ کر آباد ہوئے اور "خالص عربوں" سے عربی زبان سیکھ کر اختیار کر لی۔ مؤخر الذکر نے یہ زبان جرہم سے سیکھی تھی جو حضرت نوحؑ کی کشتی میں اکیلے ایسے شخص تھے، جو عربی زبان بولتے تھے (باقی سب سریانی زبان بولتے تھے)، اور جرہم کا داماد ارم بن سام بن نوح عاد اور ثمود وغیرہ کا مورث اعلیٰ تھا۔ جنوبی عرب سے جو ان کا مرکزی مقام تھا، بنو قحطان کے قبائل شمال کی جانب ہجرت کر گئے اور اسی لیے شمالی عرب میں بھی ایسے قبیلے موجود ہیں، جنہیں ان کے انساب کی رو سے بنو قحطان بتایا جاتا ہے

مآخذ: کتب لغۃ و اشتقاق، بذیل مادہ۔

○

متکلّم: رک بہ کلام۔

○

متواتر: (ع) مادہ و ت ر سے باب تفاعل کا اسم فاعل، "وہ چیز جو لگاتار آئے" اصطلاحاً اس لفظ کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔

(الف) نظریہ اسباب علم (Cognition) میں اس لفظ کا اطلاق اس خبر پر ہوتا ہے جو عام طور پر مان لی گئی ہو، مثلاً یہ خبر کہ ایک شہر ہے جس کا نام مکہ ہے اور یہ خبر کہ ایک بادشاہ تھا جس کا نام اسکندر تھا، یہ دونوں متواتر ہیں۔

اس اصطلاح کی تعریفات میں خفیف سا اختلاف پایا جاتا ہے، بقول الجرجانی متواتر وہ ہے جس کو اتنے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو کہ ان کی کثیر تعداد یا ان کے قابل اعتماد ہونے کی باعث کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے (تعریفات، طبع Flugel، ص ۲۱۰؛ دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۴۷۱)۔

بقول ابو حفص عمر النسفی (م حدود ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء) متواتر خبریں وہ ہیں جو ایسے راویوں کے ذریعے بے کم و کاست ہم تک پہنچیں (جن) کی بابت یہ فرض نہ کیا جا سکے کہ انہوں نے جھوٹ گھڑنے کے لیے سازش کر لی ہو گی۔ التفتازانی اپنی شرح (ص ۳۳ بعد) میں اس تعریف پر دو اعتراضوں کا ذکر کرتا ہے، پہلا تو یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان خبروں پر بلحاظ متواتر ہونے کے یقین کرتے ہیں جنہیں مسلمان نہیں مانتے۔ اس اعتراض کا جواب التفتازانی صرف یہ دیتے ہیں کہ ان اخبار کا متواتر ہونا (مسلمانوں کی شرائط کے مطابق) خارج از امکان ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہر اکیلے راوی (آحاد، رک بہ حدیث) کی خبر فقط ایک رائے پیش کرتی ہے اور آرا کے اجتماع سے تیقن حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں التفتازانی یہ کہتے ہیں

کہ اکثر اوقات کثرت میں وہ قوت موجود ہوتی ہے جو وحدت میں نہیں پائی جاتی' مثلاً بالوں کی بٹی ہوئی رسی۔ مزید تفصیل کے لیے رک بآں در آآآ' بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

متوالی: (جمع : متاولہ' مقبول عام شکل metoualis) یہ نام جس کے معنی ہیں' "وہ لوگ جو حضرت علیؓ کی محبت کے مدعی ہیں" اٹھارھویں صدی کی ابتدا سے لبنان کے ان باشندوں کو دیا جاتا ہے جو شیعی اثنا عشریہ مذہب کے پیرو ہیں۔ اس زمانے میں انہوں نے تین خاندانوں کی قیادت میں امرائے لبنان سے اپنی آزادی حاصل کی تھی' جن کے نام یہ ہیں : (۱) جبل عامل کے آل نصار؛ (۲) بعلبک کے آل حرفوش اور (۳) شمالی لبنان کے آل حمادہ۔ آج کل کا ایک میلان یہ ہے کہ متاولہ میں ملک شام کے دوسرے حصوں کے فرقہ جعفریہ کے شیعیوں کو بھی شامل کر لیا جائے' بالخصوص ان پندرہ ہزار شیعیوں کو جو حلب' ادلب (فوعہ' نبل' نغاولہ خاندان بنو زھرہ' جو پہلے حلب میں نقباء الاشراف کہلاتے تھے) اور اصلاحیہ میں اور دریائے فرات کے کناروں پر آباد ہیں۔ دمشق کے علاقے میں یہ لوگ اپنے آپ کو سنی بتاتے ہیں۔ دوسری جانب لبنان میں متاولہ (جن کی تعداد ۱۹۴۴ء میں ایک لاکھ پانچ ہزار تھی) باضابطہ طور پر ایک علیحدہ اقلیت شمار ہوتے ہیں اور وہ اپنے نمائندے پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں (وہ موحد قوم پرستوں کے ساتھ مل کر ووٹ دیتے ہیں)۔ ان کی گنجان آبادی جنوبی علاقے (جبل عامل' مرج' عیون' صور او صیدا' کسروان اور ہرمل) میں ہے۔ یہ لوگ مزارع اور تاجر ہیں۔ ان کی حالت کسی قدر پست ہے' لیکن وہ عربی شعر و سخن کا خاصا ذوق رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک شخص عارف الزین صیداوی نے اپنے مطبع اور اپنے رسالہ العرفان کے ذریعے کامل تیس برس تک بڑی کامیابی سے اپنے ہم وطنوں میں تعلیم و تہذیب پھیلانے اور موجودہ تمدن و معاشرت کی نشر و اشاعت کا کام کیا۔

شمالی علاقے کے غالی شیعیوں کو ملا کر (جو اڑھائی لاکھ نصیریوں پر مشتمل ہیں) جنوب کے متاولہ ملک شام کی قدیم شیعی آبادی کے بچے کھچے لوگ ہیں جن میں بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں' مثلاً دیک الجن۔ وہ ابوذر (دیکھیے اس کا مقام صرفند' قدیم Sarepta میں) کی تعلیمات کی پیروی کرنے کے مدعی ہیں اور ان کا تعلق بلاشبہ عرب کے بعض یمنی قبائل (عاملہ جس سے عامل بنا) اور حمرا سے ہے' یعنی عراق کے ان مستعرب ایرانیوں سے جنھیں امیر معاویہؓ نے ان کی فوجی قابلیتوں کے پیش نظر اور عراق کے علوی گروہ کو کمزور کرنے کی خاطر جن میں وہ شامل تھے ملک شام میں لا کر آباد کر دیا تھا۔

مآخذ: (۱) کرد علی : خطط الشام' ۱۹۲۸ء ۶ : ۲۵۱ تا ۲۵۸؛ (۲) احمد عارف الزین : تاریخ صیدا' ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء' ص ۱۷۶' اور (۳) مختصر تاریخ الشیعہ' صیدا ۱۹۱۴ء' ص ۳۲۔

○

اَلْمَثَانِی: (ع)' از مادہ ث ن ی' یہ مثنی کی جمع ہے جس کے معنی ہیں بار بار پڑھی اور دھرائی جانے والی (المراغی: تفسیر' ۱۴ : ۴۳ ؛ نیز دیکھیے راغب اصفہانی : المفردات' مطبوعہ قاہرہ' ص ۱۸۰)۔

قرآن حکیم میں لفظ مثانی دو جگہ آیا ہے : یعنی ۱۵ [الحجر]: ۸۷؛ ۳۹ [الزمر]: ۲۳)۔

مثانی کے بارے میں مفسرین نے مختلف اقوال و آرا کا ذکر کیا ہے ایک قول یہ ہے کہ مثانی سے مراد قرآن حکیم کا وہ حصہ ہے جو بار بار پڑھا جائے (لسان العرب' بذیل مادہ)۔ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے بقول اس سے مراد سورہ فاتحہ ہے جو ہر نماز میں پڑھی اور دھرائی جاتی ہے (تفسیر المراغی' ۱۴ : ۴۵ ؛ التفسیر المظہری' ۵ : ۳۱۳ تا ۳۱۴)۔ سید قطب نے بھی مثانی کے ترجیحی معنی سورہ فاتحہ بیان کیے ہیں (فی ظلال القرآن' ۱۴ : ۳۷)۔ ایک اور قول کے مطابق مثانی سے مراد سات بڑی سورتیں ہیں (لسان العرب' بذیل مادہ)۔ ابن کثیرؒ نے سورتوں کے نام وضاحت کے لیے مفصل بیان کیے ہیں (تفسیر القرآن العظیم' مطبوعہ قاہرہ' ۲ : ۵۵۷)۔

قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ نے سعید بن جبیرؒ کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھیں مثانی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ ان سورتوں میں فرائض' حدود' امثال' خیر و شر اور عبرت و موعظت کے امور بار بار دھرائے گئے ہیں (التفسیر المظہری' ۵ : ۳۱۳ تا ۳۱۴)۔ مشہور تابعی طاؤس کے بقول اس کے معنی پوری کتاب کے ہیں اور اس کی دلیل سورہ الزمر کی آیت ۲۳ کو قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکورہ' ۵ : ۳۱۴)۔ ابن منظور نے مثانی سے پورا قرآن حکیم مراد لینے کی تائید میں حسانؓ بن ثابت کے شعر سے بھی استشہاد کیا

ہے (لسان العرب' بذیل مادہ)۔

تاہم القرطبیؒ نے مثانی سے سورہ فاتحہ ہی مراد لی ہے اور امام ترمذیؒ کی اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اُمُّ الْقُرْآنِ' اُمُّ الْکِتٰب اور السَّبْعُ الْمَثَانِی ہے۔ اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے اقوال و آرا کی نفی کی ہے (الجامع لاحکام القرآن' مطبوعہ قاہرہ' ۱۰ : ۵۵)۔

علامہ المراغیؒ نے مثانی سے سورہ فاتحہ مراد لیتے ہوئے اس کی فضیلت و اہمیت کا ذکر کیا ہے اور اسے ایک ایسی نعمت عظمیٰ قرار دیا ہے جس کے مقابلے میں جملہ نعمتیں ہیچ ہیں (تفسیر المراغی' ۱۴ : ۴۵' نیز دیکھیے ملامعین ہروی : تفسیر اسرار الفاتحہ' لکھنؤ ۱۳۰۷ھ' ص ۳۳ بعد)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مجتهد: رک بہ اجتهاد

○

مَجُوس: (ع) زرتشتیاں' عربی لغت نویسوں کے نزدیک لفظ مجوس لفظ یہود کی طرح اسم جمع ہے۔ اس کا واحد مجوسی استعمال کیا جاتا ہے۔ مجوس کے مذہب کو "المجوسیہ" کہتے ہیں۔ ارباب لغت مادہ مجس سے باب تفعیل میں مجس اور باب تفعل میں تمجس بنا لیتے ہیں (دیکھیے : لسان العرب' بذیل مادہ)۔ ایک نظم میں جو لسان اور تاج العروس میں نقل کی گئی ہے ایک ترکیب نار مجوس استعمال کی گئی ہے۔

لغت کی رو سے لفظ مجوس اسم معرفہ ہے اور "منج کوش" سے مشتق ہے اور اہل لغت کے نزدیک عربی لفظ صغیر الاذنین (چھوٹے کانوں والا) کا فارسی مترادف ہے۔ منج کوش زرتشت نہیں تھا بلکہ یہ شخص اس سے پہلے گزر چکا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ پہلے پہل اس نے مجوسیوں کا مذہب جاری کیا۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ادبیات عربی میں لفظ مجوس شمالی یورپ یعنی سکنڈے نیویا کے باشندوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے (دیکھیے Dozy : Recherches' ۲ : ۲۵۰' وغیرہ' تکملہ' شمارہ ۳۴' ص lxxvi)۔

قرآن حکیم میں لفظ مجوس ایک بار آیا ہے (۲۲[الحج] : ۱۷)۔ حدیث شریف میں جو شرع اسلامی کے اصل الاصول کی حامل ہے' مجوس کے بارے میں خصوصی طور پر کچھ زیادہ مذکور نہیں (نیز مفتاح کنوز السنہ' بذیل مادہ المجوس)۔ مجوس کے بارے میں حدیث کا لب لباب یہ ہے کہ مجوسی اہل کتاب تو نہیں' لیکن بعض معاملات میں ان سے اہل کتاب جیسا سلوک کرنا چاہیے اور نتیجہ یہ کہ ان کے لیے جزیہ ادا کرنا لازمی ہے۔ عملی طور پر مسلمانوں کا ترقی پذیر حکومتی اقتدار اس کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار نہیں کر سکتا تھا۔

ایک اور روایت میں ذکر ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنی وفات سے ایک سال پہلے مجوس کے متعلق جزء بن معاویہ (عمّ احنف) کو تحریری ہدایت بھیجی کہ جس مجوسی نے اپنے کسی ذی محرم سے شادی کر رکھی ہو تو اسے اس سے جدا کر دو اور کھانے کے وقت انہیں زمزمہ سے منع کر دو (البخاری' ۲ : ۱۹۱' کتاب ۵۸' باب ۱)۔ جزء نے ان احکام کی تعمیل کرنا شروع کر دی (ابوعبید : کتاب الاموال' ص ۱۵۱) اور حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ لینے سے انکار کر دیا تاآنکہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ بیان نہ کر دیا کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے (ہجر) کے مجوس سے جزیہ قبول کیا (دیکھیے ابوداؤد : محل مذکور)۔

انہیں روایات پر اعتماد کرتے ہوئے فقہا نے مجوس کی بابت یہ جچی تلی رائے قائم کی ہے کہ وہ اہل کتاب کی طرح ہیں' مگر خود اہل کتاب نہیں ہیں۔ بنابریں ان کے ذبیحہ اور عورتوں کے حلال ہونے کے سوا' جو قرآن میں صرف اہل کتاب سے مختص کیے گئے ہیں' ان سے تمام سلوک اہل کتاب جیسا کیا جائے گا۔ وہ ذمی بن کر رہ سکتے ہیں' ان سے جزیہ قبول کیا جا سکتا ہے' انہیں مملکت اسلامی میں بیع و شرا کی اجازت ہے وغیرہ وغیرہ ہیں (دیکھیے نیز عبدالماجد دریابادی : تفسیر' ۶۸۰)۔

اسلامی فتوحات کے دوران میں جو سلوک زرتشتیوں کے ساتھ روا رکھا گیا اس کے متعلق حسب ذیل مواد پیش کیا جا سکتا ہے: البلاذری (ص ۷۹) کے مطابق اہل یمن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ظہور قدسی کا پتا چلا تو انہوں نے اپنے وفود خدمت نبویؐ میں بھیجے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اہل یمن کی صلح کی پیشکش کو شرف قبول بخشا اور باہمی رضامندی سے ایک صلح نامہ طے پا گیا' چنانچہ آپؐ نے اس عہد نامے کے مطابق اس ملک میں اپنے سفیر بھیجے جنہوں نے دیگر امور کی انجام دہی کے ساتھ ان

لوگوں سے جزیہ بھی فراہم کرتا تھا جو عیسائی، یہودی یا مجوس رہنے کو ترجیح دیتے تھے (البلاذری، ص ۶۹)۔ الیمن کے زرتشتیوں (المعروف بہ ابناء) کو ان مجمیوں کی اولاد بتایا جاتا ہے، جو وھرز کی فوج میں فارس سے آئے تھے۔ یہ فوج خسرو اول کے حکم سے سیف بن ذی یزن کو اس ملک میں واپس لائی تھی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الاسود (العنسی) الکذاب کے خلاف یمن میں فوج روانہ کی تو اس کے سالار کو سفارشاً صلاح دی کہ وہ ان زرتشتیوں کو اپنا طرفدار بنانے کی کوشش کرے، کیونکہ الاسود ان کے ساتھ ظالمانہ سلوک کرتا تھا۔ ان مجوسیوں میں سے ایک مجوسی بنام فیروز بن الدیلمی پیش ازیں مشرف باسلام ہو چکا تھا۔

(۲) عمان : ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابو زید (الانصاری الخزرجیؓ) کو حکم دیا کہ عمان کے مسلمانوں سے صدقہ اور اسی ملک کے مجوس سے جزیہ لے (البلاذری، ص ۷۷)، چنانچہ یہاں بھی اہل اسلام کے عمدہ برتاؤ کے سبب مجوس مشرف باسلام ہو گئے۔

(۳) بحرین : ۶۲۹ - ۶۳۰ء میں محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے العلاءؓ بن عبداللہ الحضرمی کو بحرین کی طرف بھیجا تاکہ وہ وہاں کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دیں، چنانچہ اس ملک کے کثیر التعداد عربوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسی طرح اس ولایت کے صدر مقام ہجر کا عجمی مرزبان سی بخت اور بعض دیگر زرتشتی بھی مسلمان ہو گئے، مگر اس ملک کے بیشتر مجوس اپنے مذہب پر قائم رہے اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح، جنہوں نے بحرین میں اسلام قبول نہیں کیا تھا، جزیہ ادا کرنا پڑا۔

(۴) ایران : ایران میں مجوس کی خصوصیات کو قلم بند کرنے سے پیشتر یہ لکھا جا سکتا ہے کہ آرمینیہ میں مجوس کے ساتھ یہودیوں اور نصاریٰ کی طرح برتاؤ کیا گیا تھا۔ گو ان کو جزیہ تو دینا پڑتا تھا، لیکن وہ جان و مال کے تحفظ کی رعایت سے بہرہ اندوز تھے۔ جب دبیل (دون) کے شہر نے حبیب بن مسلمہ کے آگے ہتھیار ڈالے تو طے شدہ شرائط میں نصاریٰ، یہود اور مجوس کو یکساں شمار کیا گیا۔ شرائط میں یہ بھی مذکور ہے کہ کنائس اور بیع (معابد) اصلی منتظمین ہی کی تحویل میں رہیں گے۔ خیال کیا جا سکتا ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق، جو خاص طور پر یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، زرتشتیوں کے آتشکدوں پر بھی کیا گیا تھا۔

فتوحات کے دوران میں کثیر التعداد زرتشتی مشرف باسلام ہو چکے تھے جیسے کہ T.W.Arnold: *The preaching of Islam*، ص ۱۷۷ وغیرہ) رقم طراز ہے کہ بہت سی وجوہ کی بنا پر مجمیوں کو اپنا مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ مزید براں جزیہ، جس کی ادائیگی زرتشتیوں کے لیے لازمی تھی ان اشخاص سے طلب نہیں کیا جاتا تھا جو مسلمان ہو جاتے تھے۔ جنگ جلولاء کے بعد بہت سے دھقانوں نے اسلام قبول کیا (البلاذری، ص ۲۶۵)۔ برخلاف اس کے ابو موسی الاشعریؓ نے اصفہان کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دی، انہوں نے جزیہ کی ادائی کو ترجیح دی، لیکن اسی شہر کے بعض امرا مسلمان ہو گئے، لہذا وہ صرف خراج (اراضی کا لگان، کتاب مذکور، ص ۳۱۲) ادا کرتے تھے۔

البتہ اس زرتشتی کو (ہر غیر مسلم کی طرح) جو پہلے مسلمان ہو کر بعد ازاں مرتد ہو جاتا تھا موت کی سزا دی جاتی تھی، مثلاً میسان کے ایک دھقان کے ساتھ یہ حادثہ پیش آیا، جسے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ نے قتل کروایا، (کتاب مذکور، ص ۳۴۳)۔ اسلام کی ترقی کی اور مثالیں ہمیں آذربیجان کی حالت سے دستیاب ہوتی ہیں۔ جب الاشعثؓ پہلی دفعہ اس ملک کے عامل مقرر ہو کر آئے، تو انہوں نے عرب آباد کاروں کو جنہیں وہ خود اس ملک میں لائے تھے، یہ حکم دیا کہ وہ اس ملک کے لوگوں کو اسلام کی دعوت دیں۔ یہ کوششیں بار آور ثابت ہوئیں، کیونکہ الاشعثؓ جب دوسری دفعہ حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں آذربیجان کے عامل ہو کر گئے تو انہوں نے دیکھا کہ وہاں کی کثیر التعداد آبادی مسلمان ہو چکی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲۸ ببعد)۔

فتح اسلام کے بعد بھی زرتشتیوں کا مذہب ایران میں قائم رہا۔ المسعودی کے قول کے مطابق تقریباً تمام ایرانی صوبوں میں آتشکدے پائے جاتے تھے۔ وہ کہتا ہے (طبع Barbier de meynard، ۴: ۸۶) کہ مجوس عراق، فارس، کرمان، سجستان، خراسان، طبرستان، الجبال، آذربیجان، اران (وہ ان پر ہند سند اور چین کا اضافہ بھی کرتا ہے) میں آتشکدوں کی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ قرون وسطی کے جغرافیہ دان، جو ایران کے اکثر شہروں کے آتش کدوں کا ذکر کرتے ہیں، المسعودی کے اس عمومی بیان کی پوری پوری تائید کرتے ہیں۔ قرون وسطی کے مسلمانوں میں مذہبی روا داری بہت زیادہ

تھی۔

براؤن کے بقول فارس میں پانچ دخمہ ہیں (برج نما عمارات جہاں زرتشتی اپنے مُردوں کو اس غرض سے رکھتے ہیں کہ انہیں شکاری پرندے کھا جائیں)۔ ان میں سے ایک تہران کے جنوب میں ہے اور دو کرمان میں اور دو یزد میں ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران میں یزد کے مقام پر گبروں کی حالت اچھی نہ تھی۔ یزد میں گبروں کو یہود و نصاریٰ کی بہ نسبت زیادہ حقارت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ کرمان میں گبروں کے ساتھ یزد کی بہ نسبت بہتر سلوک کیا جاتا تھا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرجہ ہیں۔

○

محاسبی: ابو عبداللہ، حارث بن اسد العنزی جو محاسبی کے نام سے مشہور ہیں، "یعنی وہ شخص جو اپنے ضمیر کا محاسبہ کرتا ہے۔" وہ بصرے میں پیدا ہوئے اور ۲۴۳/۸۵۷ء میں بغداد میں فوت ہوئے۔ وہ شافعی مذہب کے فقیہ تھے اور پہلے ایسے متکلم تھے جو عقل سے کام لینے کی حمایت کرتے تھے اور جنہوں نے معتزلہ کی کلامی اصطلاحات کو سب سے پہلے انہیں کے خلاف استعمال کیا۔ آخر میں انہوں نے ایک تارک الدنیا زاہد کی زندگی اختیار کر لی تھی اور یہ اس ذہنی انقلاب کا نتیجہ تھا جو مدتوں کے غور و فکر کے بعد ظہور میں آیا، جس کا ذکر خود انہوں نے اپنی وصایا کے شروع میں کیا ہے۔ جس وقت (امام احمد) ابن حنبل نے متکلمین پر تنقید شروع کی تو معتزلہ کے ساتھ یہ بھی عام احتساب کی لپیٹ میں آ گئے۔ مجبور ہو کر انہوں نے ۲۳۲ھ/۸۴۶ء میں تعلیم و تدریس کو خیرباد کہا اور گوشہ نشینی میں انتقال کیا۔

ان کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: رعایہ فی حقوق اللہ، وصایا (درست تر: نصائح)، کتاب التوہم، ماہیۃ العقل و معناہ، رسالہ المسترشد، فہم الصلوۃ۔ ان میں سے کوئی بھی ابھی طبع نہیں ہوئی۔ دواء داء النفوس، جو اسپرنگر Sprenger ان کی طرف منسوب کرتا ہے، وہ ان کے زمانے سے پہلے کی تصنیف ہے، اسے ان کے خاص استاد احمد بن عاصم الانطاکی نے مرتب کیا تھا۔

محاسبی پہلے صوفی ہیں جن کی تصانیف میں مکمل دینی تعلیم آشکارا ہے۔ ان میں صحیح فلسفی تعریفات کی بالکل نئی طرح پابندی کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور سادہ ترین روایات سے والہانہ عقیدت کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ صفائی باطن کی شدید جستجو پائی جاتی ہے۔

رعایہ ان کی سب سے اہم کتاب ہے، یہ ۶۱ ابواب میں نصائح پر مشتمل ہے جو انہوں نے اپنے شاگرد کو کی تھیں۔ یہ حیات باطنی کا ایک مکمل ضابطہ و دستور پیش کرتی ہے۔ الغزالی نے احیاء لکھنے سے پہلے اسی کتاب سے استفادہ کیا تھا اور باوجود وقتاً فوقتاً اعتراضات کے اس کی شہرت عربی بولنے والے صوفیوں میں مدت تک برقرار رہی، شاذلیہ نیز مرسی، ابن عباد رندی اور زروق برنوسی ہمیشہ اس کے پڑھنے پڑھانے کی سفارش کرتے رہے اور ان میں سے ایک یعنی عزالدین المقدسی نے اس کا ایک خلاصہ تیار کیا ہے۔

اشعری علمائے دین بھی محاسبی کو سچا پیشرو مان کر ان کی عزت کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الہجویری: کشف المحجوب، طبع Zhukovski، لینن گراڈ ۱۹۲۶ء، ص ۳۳۴، ترجمہ نکلسن در GMS، ۱۹۱۱ء ص ۱۰۸، ۱۷۶؛ (۲) الغزالی: المنقذ، مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۸ تا ۲۹؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، در GMS ۱۹۱۲ء ورق ۵۰۹۔ ب بعد؛ (۴) السبکی: طبقات، ۲: ۳۷ تا ۴۲۔

○

محراب: رک بہ مسجد

○

اَلْمُحَرَّم: اسلامی تقویم میں، جس کا آغاز ہجرت نبوی سے ہوا، قمری سنہ کا پہلا مہینہ ہے۔ حکم الٰہی کے مطابق اسلامی شریعت میں سال کے بارہ مہینے مقرر ہیں۔ ماہ و سال کا یہ نظام آفرینش کائنات سے قائم و دائم ہے۔ ان مہینوں میں سے اللہ تعالیٰ نے چار (المحرّم، رجب، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ) برکت و حرمت والے مہینے قرار دیئے ہیں۔ ان مہینوں کے تقدس و احترام کے پیش نظر ان میں جنگ و جدال اور قتل و قتال کو ممنوع ٹھہرایا گیا ہے۔ ان چار مہینوں میں طاعت و عبادت زیادہ مقبول ہوتی ہے اور گناہ و معصیت زیادہ قابل نفرت اور زیادہ مستوجب سزا ٹھہرتی ہے۔

جزیرۃ العرب میں قمری سنہ کا رواج حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کے زمانے سے چلا آتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اسلامی

عبادات، مثلاً حج اور رمضان کے روزے بدل بدل کر مختلف موسموں میں آتے ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب اپنی اغراض کی خاطر مہینوں کو آگے پیچھے کر لیتے تھے۔ اس سے عبادات کے موسم اور اوقات بھی متاثر ہوتے تھے۔ اسلام نے اس کی ممانعت کر دی اور اعلان کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے احکام شریعت میں سہولت پیدا کرنے کے لیے قمری حساب کو پسند فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے مبارک موقع پر خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے اس امر کی تاکید فرمائی کہ ابتدائے آفرینش سے اللہ تعالیٰ نے جس طرح مہینوں کی تعداد اور ترتیب معین کر دی ہے اسے برقرار رکھا جائے۔ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تقدیم و تاخیر کی وجہ سے مہینوں کی ترتیب میں جو گڑبڑ پیدا ہو گئی تھی، وہ بھی ختم ہو گئی ہے اور مہینے اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئے ہیں۔ شرعی لحاظ سے قمری حساب ہی معتبر اور قابل اعتماد ہے اور قمری مہینوں اور تاریخوں کی حفاظت اور نگہداشت فرض کفایہ ہے۔

ہجری قمری سنہ کا آغاز عہد نبویہ سے ہو چکا تھا۔ آپؐ نے اپنے ایک نامۂ مبارک میں جو نجران کے نصاری کے نام تھا، پانچواں سال ہجرت تحریر کرنے کا حکم دیا تھا (الشماریخ فی علم التاریخ، ص ۴)، البتہ عام رواج اور سرکاری حیثیت حضرت عمر فاروقؓ کے عہد کا کارنامہ ہے۔

قمری حساب سے سال کے تقریباً ۳۵۵ دن ہوتے ہیں جبکہ شمسی حساب سے ۳۶۵ دن۔ اس طرح ایک سال کے بعد دونوں تقویموں میں دس دن کا فرق ہو جاتا ہے اور تین سال کے بعد ایک مہینے کا۔

المحرم الحرام کے ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ظہور اسلام سے پہلے قریش مکہ اس مقدس مہینے کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھتے تھے۔ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی زمانہ قبل از نبوت میں عاشورہ (دسویں محرم) کا روزہ رکھا کرتے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینے تشریف لے گئے تو وہاں بھی دسویں محرم کا روزہ رکھتے رہے، بلکہ روزے کے لیے نویں تاریخ کو بھی شامل کر لیا۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشورہ کے روز کھانے پینے میں فراخ دستی اور کشادہ دلی سے رزق میں کشادگی اور فراخی ہوتی ہے۔ عاشورہ کے روز ہی حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کا المناک واقعہ پیش آیا (تفصیلات کے لیے رک بہ امام حسینؓ، عاشورہ اور کربلا)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید ۹ [التوبہ]: ۳۶؛ (۲) امیر علی ملیح آبادی: تفسیر مواہب الرحمٰن، بذیل آیت مذکورہ؛ (۳) البخاری: الصحیح، کتاب التوحید، باب ۲۴، کتاب المغازی، باب ۷۷، کتاب التفسیر، بذیل آیت مذکورہ بالا؛ (۴) المرزوقی: کتاب الازمنہ والامکنہ (حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ)، ۱: ۷ ، ۴۳؛ (۵) السیوطی: الشماریخ فی علم التاریخ، لائیڈن ۱۸۹۴ء؛ (۶) السخاوی: الایام و الشہور؛ (۷) حکیم وکیل احمد سکندر پوری: تقویم الاسلام (مطبع آگرہ اخبار)، ص ۴۲ تا ۴۸، و مواضع کثیرہ۔

○

مَحْمَل: (زیادہ صحیح: مَحمِل، ع مادہ ح م ل (حَمَل حَملاً) سے اسم ظرف کا صیغہ، ج: محامل، کجاوہ، اونٹ کا ہودج، نیز ان شاندار اور آراستہ و پیراستہ پالکیوں یا ہودجوں کا نام، جو تیرھویں صدی سے مسلمان بادشاہ حج کے موقع پر مکہ مکرمہ بھیجتے رہے ہیں، تاکہ وہ اپنی خود مختاری اور اس تقریب میں اپنے تعظیم و تکریم کے استحقاق کا اظہار کر سکیں۔ جس اونٹ پر یہ محمل بار کیا جاتا تھا اس پر کوئی سوار نہ ہوتا، بلکہ اسے مہار سے پکڑ کر چلایا جاتا تھا۔ وہ قافلے میں سب سے آگے ہوتا اور قافلے کا ایک مقدس عنصر شمار ہوتا تھا۔ بادشاہوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے جو اسراف اس سلسلے میں ہوتا تھا، اس کی مثال اس محمل کے ذکر میں ملتی ہے، جو بڑے پیمانے پر سونے، موتیوں اور جواہرات سے آراستہ تھا اور جسے ۷۲۱ھ/ ۱۳۲۱ء میں عراق سے مکہ مکرمہ بھیجا گیا تھا (Wüstenfeld: 'Die Chroniken der stadt Mekka' طبع ۱۸۵۹ء، ۲: ۲۷۸)۔ سب سے بیش قیمت محمل حاجیوں کے قافلے کے ہمراہ قاہرہ سے روانہ ہوتا تھا۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مصری محمل کے غلاف کو کعبۃ اللہ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مزار مقدس کے غلاف کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن یہ درست نہیں، حاجیوں کے بڑے قافلے کے ساتھ "کسوہ" یعنی خانہ کعبہ کا غلاف تو ضرور جاتا تھا، لیکن اس کا محمل سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔

بعض اوقات ایسے حکمران بھی گزرے ہیں جو محمل بھیج کر اپنی اس کوشش کا اظہار کیا کرتے تھے کہ انہیں شرفائے مکہ کا محافظ اور شاہی آقا تسلیم کر لیا جائے' جنہیں جلد ہی دوسروں نے اس اقتدار سے محروم کر دیا۔ یہ حقیقت' کہ مصری محمل کو ایک اعزازی مرتبہ حاصل ہو گیا اور صرف شام سے آنے والا محمل ایسا تھا جس کا کسی حد تک اس سے مقابلہ کیا جا سکتا تھا' مملوک سلاطین کے سیاسی اثر و رسوخ کا نتیجہ تھی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ عثمانی حکمرانوں نے اس ضمن میں کوئی رد و بدل نہیں کیا اور قسطنطنیہ سے ایک بار محمل بھیجنے کی جو کوشش کی گئی وہ ناکام ثابت ہوئی۔ ۱۸۰۷ء میں نجدیوں کی فتح مکہ سے ارسال محمل کی رسم بند ہو گئی' کیونکہ اس قسم کی ظاہری دھوم دھام سے انہیں سخت نفرت تھی' لیکن جب وہ وہاں سے نکال دیئے گئے تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی اور محمد علی کے دور حکومت میں مصری محمل کو از سر نو مقام فخر و عزت حاصل ہو گیا۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد ملک شام سے محمل کی روانگی بند ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی مصری حکومت اور شاہ حسین (۱۹۱۵ء۔ ۱۹۲۴ء) کے درمیان بعض مسائل کے متعلق اختلافات پیدا ہو گئے' مثلاً اس سفری ہسپتال کے بڑے افسروں کے کیا اختیارات ہوں گے جو محمل کے ساتھ جائیں گے اور اس کے استقبال کی تقریب پر کیا رسوم بجا لائی جائیں گی۔ ان اختلافات کی وجہ سے دوبارہ محمل نہ بھیجا جا سکا۔

جب ابن سعود حجاز کا حکمران بن گیا تو محمل کے لیے طویل گفت و شنید ہوتی رہی۔ ابن سعود کا اصرار تھا کہ باجا وغیرہ جو عام طور پر محمل کے ساتھ بجایا جاتا ہے' وہ ترک کر دیا جائے اور ہر قسم کی غیر شرعی رسوم کو چھوڑ دیا جائے۔ اسے اس کے ساتھ آنے والے مسلح حفاظتی دستے پر بھی اعتراض تھا' کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی اپنی خود مختاری کی نفی ہوتی تھی۔ ۱۹۲۶ء میں فریقین کے مطالبات میں کوئی مطابقت پیدا کرنے کی کوشش بے سود ثابت ہوئی' بلکہ ابن سعود کے اخوان اور مصری سپاہیوں کے درمیان ایک جھڑپ بھی ہو گئی اور ابن سعود کو اسے ختم کرنے کے لیے ذاتی طور پر مداخلت کرنا پڑی' جب سے مصری حکومت نے محمل بھیجنا بند کر دیا ہے۔

مذکورہ بالا مخصوص مفہوم کے علاوہ محمل کا لفظ محض ہودج کے معنوں میں مشرقی شاعری میں عام طور پر بہت رائج ہے' خصوصاً مجنوں و لیلیٰ کے قصے کے ضمن میں' چنانچہ لیلیٰ کو اکثر لیلیٰ محمل نشیں کہا جاتا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

( )

(حضرت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: پیغمبر اسلام' سرور کائنات' خاتم الانبیاء کا سلسلہ نسب اس طرح ہے: ابوالقاسم محمد بن عبدالمطلب (شیبۃ الحمد) بن ہاشم' (عمرو) بن عبد مناف (المغیرہ) بن قصی (زید) بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر (قریش) بن مالک بن النضر (قیس) بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ (عامر) بن الیاس بن مضر بن نزار بن سعد بن عدنان۔

یہاں تک تو نسب نامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اور متفق علیہ ہے' البتہ اس سے آگے اختلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض نسب نگار تو صرف معروف اجداد کا اور بعض تمام اجداد کا ذکر کرتے ہیں۔ بہرحال آپؐ کے یہ تمام اجداد اور آپؐ کی تمام امہات و جدات نجابت و شرافت اور پاکبازی و اعلیٰ اخلاق کا پیکراتم تھیں۔ آپؐ خود اپنا مرتبہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "میں اولاد آدم کا سردار ہوں' مگر اس میں فخر کی کوئی بات نہیں"' بعض مستند روایات سے بنو ہاشمؓ' قریش مکہ اور بنو کنانہ کی درجہ بدرجہ فضیلت کا پتہ چلتا ہے' واقعہ یہ ہے کہ جس طرح آپؐ کی ذات اقدس مجموعہ اوصاف حمیدہ تھی' اسی طرح آپؐ کا خاندان بھی شرافت و نجابت کا مظہراتم تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاندانی طور پر حضرت ابراہیمؑ کی اولاد میں سے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کے والد آذر اور ان کی قوم بت پرست تھی' اس لیے مجبوراً انہیں اپنے آبائی وطن بابل سے ہجرت کرنا پڑی۔ راستے میں بادشاہ مصر نے ایک غیبی شان دیکھ کر اپنی لخت جگر "ہاجر" (یا ہاجرہ) حضرت ابراہیمؑ کے نکاح میں دے دی۔ ان سے حضرت اسماعیلؑ کی ولادت ہوئی۔ ولادت کے کچھ ہی دنوں کے بعد حضرت ابراہیمؑ ان کو اور ان کی والدہ ماجدہ کو صحرائے حجاز میں اس مقام پر چھوڑ آئے' جہاں بعد میں مسجد الحرام کی تعمیر عمل آئی۔ حضرت ابراہیمؑ اپنے بیٹے اور بیوی سے ملنے کے لیے اکثر تشریف لاتے رہتے تھے۔ ایک ایسے ہی سفر میں انہوں نے اپنے بیٹے کے ساتھ مل

کر' دنیا میں خدا کے پہلے گھر "کعبۃ المعلی" زادھا اللہ شرفا" و کرامہ کی تعمیر مکمل کی (رک بہ کعبہ)۔ "چاہ زمزم" کی موجودگی کے باعث قبائل جرہم اور ایاد کے خانہ بدوش عرب حضرت ہاجرہؑ کی اجازت سے یہاں آ بسے۔ بعد ازاں اول الذکر سے حضرت اسماعیل کا سسرالی تعلق قائم ہوا' مگر خانہ کعبہ کی تولیت مستقل طور پر اسماعیلی خاندان میں رہی' البتہ درمیان میں کچھ عرصے کے لیے بنو اسماعیل اور بنو جرہم مشترکہ طور پر اور کچھ وقت کے لیے بنو خزاعہ کعبۃ اللہ کے متولی رہے۔ آنحضرت کے ایک جد امجد قصی کے زمانے سے خانہ کعبہ کی تولیت دوبارہ بنو اسماعیل (قریش) کے ہاتھ آ گئی۔ قصی نے مکہ مکرمہ میں ایک شہری ریاست کا آغاز کیا' مگر اپنی وفات کے وقت حکومت اپنے بیٹوں میں بانٹ دی۔ آغاز اسلام کے وقت یہ عہدے تقسیم در تقسیم ہونے کے عمل سے گزر چکے تھے۔ ان تمام عہدیداروں پر مشتمل مجلس ہی علاقے کی حکمران تھی۔ البتہ مجلس عہدیداران میں سے کوئی سرکردہ شخص سب سے بڑا سردار سمجھا جاتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا جناب ہاشم' جن کے نام پر آپؐ کے خاندان کا نام ہاشمی (بنو ہاشم) پڑا' وہ اسی طرح قریش مکہ کے ایک رئیس اعظم تھے۔ وہ اپنے فیاضانہ برتاؤ کے باعث خصوصی شہرت کے حامل تھے۔ انہوں نے اور ان کے بھائیوں نے بین الملکی اور غیر ملکی تجارت میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ جس کے باعث اہل مکہ کی اقتصادی حالت بہتر ہوئی اور عربی زبان ہر جگہ بولی اور سمجھی جانے لگی۔

ہاشم اور مطلب کی وفات کے بعد خاندان کی قیادت جناب عبدالمطلب کے ہاتھ میں آئی' جنہوں نے یمن اور حبشہ کے درباروں میں اپنی قوم کی نمائندگی کی' ان درباروں میں انہیں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ انہوں نے ایک غیبی اشارہ پا کر چاہ زمزم دریافت کیا۔ انہوں نے چھ نکاح کیے جن سے ان کے ہاں بارہ یا تیرہ بیٹے اور چھ بیٹیاں پیدا ہوئیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد جناب عبداللہ اور آپؐ کی پھپی ام حکیم البیضا، جڑواں پیدا ہوئے' وہ اپنے باپ کے بڑے لاڈلے اور چہیتے تھے۔ وہ حسن صورت اور حسن سیرت کا پیکر اتم تھے۔ اٹھارہ یا پچیس سال کی عمر میں ان کا نکاح بنو زہرہ کی ایک نیک خصال' پاکباز خاتون السیدہ "آمنہ بنت وہب" سے ہوا۔ آپؐ کی دوھیال اور ننھیال دونوں کلاب بن مرہ پر جا کر مل جاتے ہیں۔

شادی کے کچھ عرصے کے بعد جناب عبداللہ تجارت کے سلسلے میں قریش مکہ کے ایک قافلے کے ساتھ شام گئے۔ واپسی کے سفر میں مدینہ منورہ پہنچ کر بیمار پڑے اور وہیں وفات پا گئے۔

جناب عبداللہ کی وفات کے کچھ عرصے کے بعد موسم بہار بروز دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول' عام الفیل / ۲۰۔ اپریل ۵۷۱ء کو مکہ مکرمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی جس پر خاندان بھر میں خوشی و مسرت کا اظہار کیا گیا' بالخصوص جناب عبدالمطلب نے تو دل کھول کر یتیم پوتے کی ولادت کی خوشی منائی' نام محمد اور احمد رکھے گئے۔

آپؐ کی ولادت باسعادت کے دنوں میں دنیا میں بعض حیرت انگیز اور انوکھے واقعات دیکھنے میں آئے' مثلاً ایوان کسریٰ کے چودہ کنگروں کا گرنا' آتش کدوں کا سرد ہو جانا' بحیرۂ ساوہ (طبریہ) کا خشک ہو جانا' نیز کسریٰ کا خواب' مختلف علاقوں میں زلزلہ آنا اور بتوں وغیرہ کا منہدم ہو جانا (دیکھیے کتب سیرت' نیز آآآ بذیل مادہ)۔ یہ گویا اس بات کا اعلان تھا کہ دنیا کی تہذیب نو کرنے والی شخصیت کی نمود ہونے والی ہے' جس سے تمام نظام بکھر کر رہ جائیں گے۔

جناب عبدالمطلب بصد مسرت اپنے پوتے کو دیکھنے آئے' پھر یمن و برکت کے لیے گود میں اٹھا کر خانہ کعبہ لے گئے۔

سات دن کے بعد آپؐ کا عقیقہ کیا گیا' اس موقع پر قریش مکہ کو کھانا کھلایا گیا اور آپؐ کے نام نامی کا اعلان کیا گیا' دستور کے مطابق سات دنوں تک آپؐ نے اپنی والدہ ماجدہ کا اور پھر چند دنوں تک حضرت ثوبیہؓ کا دودھ پیا' بعدازاں خاندان بنی سعد کی ایک خوش بخت خاتون حضرت حلیمہ سعدیہ نے آپؐ کو گود لے لیا اور دودھ پلایا۔

حضرت حلیمہ سعدیہ کو "ننھے محمدؐ" سے بے حد پیار تھا۔ اسی بنا پر انہوں نے آپؐ کی رضاعت بڑے شوق آمیز طریقے سے کی۔

آپؐ کی تشریف آوری کے طفیل حضرت حلیمہ کے گھر اور مال و دولت میں برکت ہوئی اور کسی قسم کی تنگی نہ رہی۔ وقتاً فوقتاً حضرت حلیمہ آپؐ کو ماں سے ملانے مکہ مکرمہ لاتی رہی ہوں گی۔ حضرت سعدیہ کے ہاں دوران قیام میں چند واقعات پیش آئے' جن میں شق صدر کا واقعہ سب سے اہم ہے۔ آپؐ کے رضاعی بہن

بھائیوں کے نام حسب ذیل ہیں: عبداللہ بن حارث، انیسہ بنت الحارث اور الشیماء (خدامہ حذافہ)۔ قبیلہ بنو سعد کے اس قیام کے دوران آپؐ نے بنو سعد کی فصیح و بلیغ زبان بھی سیکھی۔ چار یا پانچ برس کی عمر میں حضرت حلیمہ نے آپؐ کو بادل نخواستہ مکہ مکرمہ آپؐ کی والدہ کے پاس چھوڑا۔ جناب عبدالمطلب نے اس خوشی میں بہت سا سونا اور کئی اونٹ صدقہ کیے اور دایہ کو بہت سا انعام و اکرام دے کر واپس بھیجا۔

حضرت حلیمہ کے ایمان لانے کے متعلق اختلاف ہے مگر اصحاب سیر نے، ثقہ روایات کے مطابق آپؐ کے رضاعی والد (حضرت حلیمہ کے شوہر) حارث بن عبدالعزیٰ، رضاعی بھائی عبداللہ اور بہن شیماء کے اسلام لانے کو ترجیح دی ہے۔

نوعمری: آپؐ کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ نے اپنے لخت جگر کی تربیت، پرورش اور نگہداشت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی، علاوہ ازیں ہمہ وقت خبرگیری کے لیے اپنی باندی ام ایمن کو حضورؐ کی خدمت کے لیے مامور کیا، جب آپؐ کی عمر مبارک چھ سال کی ہوئی تو آپؐ کی والدہ ماجدہ آپؐ کو مدینہ منورہ اپنے ساتھ لے گئیں، مدینہ منورہ (یثرب) میں آپؐ نے بنو نجار کے محلے میں قیام فرمایا۔ واپس آتے ہوئے مقام ابواء میں آپؐ کی والدہ ماجدہ انتقال فرما گئیں۔ اب آپؐ کے دادا جناب عبدالمطلب ہی آپؐ کو ماں اور باپ دونوں کا پیار دیتے اور آپؐ کی کفالت و تربیت کا پورا پورا خیال رکھتے تھے۔ جب آپؐ کی عمر مبارک ۸ سال کی ہوئی تو شفیق دادا بھی رحلت فرما گئے۔ وفات سے پہلے آپؐ کے دادا آپؐ کو جناب ابوطالب کے سپرد کر گئے۔

ابوطالب اور ان کی بیوی دونوں ہی آپؐ پر بے حد مہربان رہے۔ مگر باایں ہمہ ابوطالب دولت ایمان سے محروم رہے، جبکہ ان کی بیوی فاطمہ مشرف باسلام ہوئیں۔

اسی زمانے میں آپؐ نے مکہ مکرمہ کے گرد و نواح میں بکریاں چرانے کا شغل اختیار فرمایا۔ مگر خداتعالیٰ کی مہربانی سے، اس وقت کے مشرک بچوں میں جو اخلاقی اور اعتقادی خرابیاں پائی جاتی تھیں آپؐ ان سے مکمل طور سے محفوظ رہے آپؐ کو ابتدائی زمانے سے ہی کفر و شرک اور رسوم قبیحہ سے نفرت رہی۔

عہد جوانی: آپؐ کی جوانی اور شباب کا دور بھی عزت و نیک نامی کا دور تھا۔ آپؐ اپنے چچا ابوطالب کی کپڑے اور عطر کی دوکان میں ان کی معاونت کے علاوہ ان کے ساتھ شام وغیرہ کے سفر میں بھی ساتھ رہے جس کے دوران میں بعض حیرت انگیز واقعات پیش آئے۔ اس زمانے میں آپؐ نے مکہ مکرمہ میں بہت جلد ایک راستباز، معاملہ فہم، خوش سلیقہ، بات کے پکے اور دیانت دار تاجر کی حیثیت سے پوری طرح شہرت حاصل کر لی۔

جب آپؐ کی عمر مبارک ۲۵ سال کی قریب ہوئی تو آپؐ کی نیک شہرت سن کر مکہ مکرمہ کی ایک پاکباز خاتون حضرت خدیجہ الکبریٰؓ نے آپؐ کو اپنے سامان تجارت کو شام لیجانے اور وہاں سے متبادل سامان لانے کے لیے منتخب کیا، اس تجارتی معاملے میں حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کو انتہائی دیانت دار، اصول پرست اور مخلص انسان پایا اور بہت سی خوبیاں مشاہدہ کیں، تو آپؐ کو شادی کا پیغام دیا، جو آپؐ نے چچا ابوطالب کے مشورے سے قبول کر لیا، بالآخر دونوں کی شادی طے پا گئی۔ خطبہ نکاح جناب ابوطالب نے پڑھا۔

اسی زمانے میں حلف الفضول کے مشہور معاہدے کی تجدید ہوئی، اس معاہدے کے شرکا نے مظلوم کی حمایت اور ظالم کی مخالفت کا عہد کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی زور و شور کے ساتھ اس معاہدے کی تجدید میں حصہ لیا۔ اس معاہدے کے بنیادی جذبے (مظلوم کی حمایت و نصرت) کو آپؐ نے بعد میں ہمیشہ یاد رکھا۔

تجارتی سفروں کے دوران میں آپؐ نے مشرقی و جنوبی عرب (یمن و شام) وغیرہ کے بہت سے شہروں اور مقامات کو دیکھا تھا، جن کا ذکر بہت سی روایات میں ملتا ہے، تاہم یہ بات وضاحت طلب ہے کہ آیا آپؐ نے حبشہ کا بھی سفر کیا تھا یا نہیں۔ بعض علما کے خیال میں بعض قرائن اس کے حق میں ہیں۔

زیدؓ بن حارثہ: زیدؓ بن حارثہ بچپن میں کچھ لوگوں کے ہاتھ لگ گئے، جنہوں نے ان کو غلام بنا کر فروخت کر دیا، انہیں حکیم بن حزام نے خرید کر حضرت خدیجہؓ کو اور حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کو ہبہ کر دیا۔ بعد میں ان کے والد کو پتہ چلا، تو اس نے زید کو اپنے ساتھ لیجانا چاہا۔ مگر حضرت زیدؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت و شفقت سے متاثر ہو کر ساتھ جانے سے انکار کر دیا، یہ سن کر آپؐ نے حضرت زیدؓ کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبنّیٰ) بنانے کا اعلان کیا۔

تعمیر خانہ کعبہ: اسی زمانے میں قریش مکہ نے خانہ کعبہ کی تعمیر شروع کی، کیونکہ خانہ کعبہ کی پرانی عمارت منہدم ہو گئی تھی۔ تعمیر

کے موقع پر مثالی جوش و خروش دیکھنے میں آیا' لیکن جب حجر اسود کی تنصیب کا وقت آیا اور ہر شخص نے یہ اعزاز حاصل کرنے کی کوشش کی' جس کے نتیجے میں قریب تھا کہ خون خرابہ شروع ہو جاتا کہ ایک بوڑھے کے مشورے پر یہ طے پایا کہ اس وقت جو شخص سب سے پہلے مسجد کے دروازے سے اندر آئے گا اسے حکم بنا لیا جائے گا' اتفاق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لے آئے۔ آپؐ کو دیکھ کر سب لوگوں نے خوشی کا اظہار کیا۔ آپؐ نے ماجرا سن کر ایک چادر منگوائی اور حجر اسود کو اس میں رکھوالیا۔ پھر اس چادر کے کنارے قبائل کے سرداروں کو پکڑائے اور انہیں چادر اٹھانے کو کہا' پھر آپؐ نے سب کی اجازت سے اسے اس کے مقام پر نصب فرما دیا۔

روحانی ریاضت سے شغف : جوں جوں آپؐ کی عمر مبارک بڑھتی جاتی تھی' آپؐ کی طبیعت میں تنہائی اور خلوت گزینی کی عادت پختہ تر ہوتی جاتی تھی۔ آپؐ کی یہ تنہائی شرک اور رسوم شرک سے بیزاری اور ذات باری تعالیٰ میں گہرے غور و فکر کی آئینہ دار تھی۔ اس مقصد کے لیے آپؐ نے غار حرا کو منتخب کیا' جہاں سے بیت اللہ شریف سامنے نظر آتا تھا۔ یہاں آپؐ کئی کئی روز مقیم رہ کر مصروف عبادت رہتے۔ یہ ایک قسم کا اعتکاف تھا۔

بعثت مبارکہ : جب آپؐ کی عمر مبارک قمری اعتبار سے چالیس سال ہوئی تو روح الامین آپؐ کے پاس تشریف لائے اور آپؐ کو مقام نبوت پر سرفرازی کا مژدہ سنایا اور سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیات آپؐ کو پڑھائیں۔ نماز کا طریقہ بھی اس وقت حضرت جبرئیلؑ نے آپؐ کو تعلیم دیا۔ بعدازاں آپؐ سخت گھبراہٹ کے عالم میں تشریف لائے اور فرمایا مجھے کمبل اوڑھا دو۔ جب ذرا طبیعت سنبھلی تو سارا ماجرا حضرت خدیجہؓ کو سنایا۔ حضرت خدیجہؓ نے اور بعد ازاں ان کے ابن عم ورقہ بن نوفل نے بھی آپؐ کو تسلی دی اور نزول جبرئیلؑ کی کیفیت کو حضرت موسیٰؑ پر نزول وحی کی کیفیت سے مماثل قرار دیا۔ اس کے بعد وحی میں تین سال تک انقطاع آگیا۔

اسلام کی دعوت و تبلیغ اور السابقون الاوّلون : وحی کا آغاز ہوتے ہی آپؐ نے دعوت و تبلیغ اور معاشرے کی تطہیر و تزکیہ کے عمل کا آغاز کر دیا۔ اس ضمن میں آپؐ نے اپنے قریب ترین لوگوں سے دعوت کا آغاز کیا' چنانچہ عورتوں میں آپؐ کی بیوی حضرت خدیجہؓ' دوستوں میں آپؐ کے رفیق غار حضرت ابوبکرؓ' افراد خانہ میں سے آپؐ کے ابن عم حضرت علیؓ اور غلاموں میں سے حضرت زیدؓ بن حارثہ سے پہلے پہل اسلام قبول کیا۔ دعوت و تبلیغ کا یہ خفیہ کام تقریباً تین سال تک جاری رہا' اس عرصے میں تقریباً چالیس کے قریب افراد نے اسلام قبول کیا۔

دعوت عام : بعد ازاں آپؐ کو اعلانیہ تبلیغ اسلام کا حکم ملا تو آپؐ نے قریش مکہ کو صفا کی پہاڑی کے نیچے جمع کیا اور مختصر مگر مؤثر ترین انداز میں اسلام کی دعوت دی۔ قریش مکہ کی جانب سے اسی وقت اسلام کی مخالفت کا آغاز ہو گیا۔

اس اعلان عام کے بعد آپؐ اور آپؐ کے جانثاروں نے بڑی سرگرمی اور محنت و جانفشانی سے تبلیغ کے مہتم بالشان کام کو جاری رکھا۔ اس طرح حق و باطل کی یہ کشمکش دن بدن بڑھتی چلی گئی۔ اسی زمانے میں ایمان توحید کے بعد دو رکعت نماز کا حکم نازل ہوا اور بعض روایات میں فجر و عصر کی نمازوں کا بھی ذکر ہے۔

ایذا رسانی : جب مکہ مکرمہ میں اسلام کی اشاعت ہونے لگی تو قریش مکہ نے رد عمل کے طور پر کمزور اور غریب مسلمانوں کو طرح طرح سے جسمانی' ذہنی اور مالی طور پر ستانا شروع کر دیا۔ بلاکشان اسلام میں حضرت بلالؓ' خاندان یاسرؓ اور قریش مکہ کے بہت سے غلام اور نوجوان شامل تھے۔

تحریر و ضبط قرآن : قرآن مجید تھوڑا تھوڑا کر کے تقریباً ۲۳ سالوں میں مکمل ہوا' آپؐ نے ابتدا سے ہی اس کی تحریر و کتابت کا اہتمام شروع کر دیا۔ جو آیت یا سورۃ نازل ہوتی' آپؐ پہلے عورتوں اور مردوں کے مجمع عام میں اس کو سناتے' پھر کسی کاتب وحی کو بلا کر اسے لکھوا دیتے۔ اس کے علاوہ رمضان المبارک میں نازل شدہ قرآن مجید کے دور کا خصوصی اہتمام ہوتا تھا' یہ عمل "عرضہ" کہلاتا تھا' عرضۂ اخیرہ کی بڑی شہرت ہے۔

ایذار سانی میں شدت : جلد ہی قرآن حکیم میں بت پرستی کی مذمت میں سخت ترین آیات نازل ہونا شروع ہو گئیں' جس کے جواب میں قریش مکہ نے بھی مسلمانوں پر سختیوں کا سلسلہ مزید تیز کر دیا۔ اس مہم میں ابو جہل پیش پیش تھا' کیونکہ اسے بنو ہاشم (حضورؐ کے خاندان) سے پرانی کد تھی۔

عقبہ بن ابی معیط بھی نامور دشمنان اسلام میں سے تھا' ایک روز اس نے آپؐ کی گردن میں چادر ڈال کر اس زور سے گرہ دی کہ

آپؐ کا دم گھٹنے لگا۔ بعض نیک دل حاضرین نے آپؐ کو اس کے چنگل سے رہائی دلائی۔ آپؐ کا چچا ابولہب اور چچی ام جمیل بھی اسی گروہ میں شامل تھے۔ ابولہب بھرے مجمعوں میں آپؐ کے خلاف بدزبانی کرتا اور چچی راستے میں اور مکان قریب ہونے کے باعث آپؐ کے گھر میں گندگی پھینک دیتی' اس کے علاوہ آپؐ پر راستے میں آوازے کسے جاتے' پتھر مارے جاتے اور طرح طرح سے ستایا جاتا۔ آپؐ پر ایمان لانے والے مردوں اور عورتوں کے ساتھ بھی طرح طرح کے سختیاں روا رکھی جاتیں' تاآنکہ آپؐ کے لیے حدود مکہ میں تبلیغ کرنا ناممکن ہو کر رہ گیا۔ چنانچہ آپؐ نے باہر سے آنے والوں اور مکہ کے مضافات میں بسنے والوں پر زیادہ توجہ دینا شروع کر دی۔

اس زمانے میں آپؐ کا قیام ایک مخلص صحابی حضرت ارقمؓ بن ارقم کے مکان واقع صفا میں ہوتا تھا۔

حضرت حمزہؓ کا قبول اسلام : ایک روز ابوجہل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پتھر مار کر زخمی کر دیا تھا حضرت حمزہؓ کو پتہ چلا تو غصے میں بھرے ہوئے ابوجہل کے پاس گئے اور "کمان" سے اسے مجروح کر دیا۔ جب حضرت حمزہؓ نے یہ خبر حضور کو سنائی' تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے تو تمہارے قبول اسلام سے اس سے زیادہ خوشی ہو گی' اس پر حضرت حمزہؓ مسلمان ہو گئے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مشرف با اسلام ہونا : حضرت حمزہؓ کے قبول اسلام کے تھوڑے دنوں کے بعد مکہ مکرمہ کی ایک نامور شخصیت حضرت عمر فاروقؓ نے بھی اسلام قبول کر لیا وہ ابوجہل کے کہنے پر آنحضور کے قتل کی نیت سے نکلے تھے۔ راستے میں ایک صحابی نعیمؓ بن عبداللہ نے انہیں ان کی بہن فاطمہؓ اور بہنوئی کی جانب متوجہ کر دیا' حضرت عمرؓ پہلے تو ان پر خفا ہوئے اور انہیں مارا پیٹا' مگر پھر نرم ہو گئے اور اسلام قبول کر لیا۔ ان کے قبول اسلام سے مسلمانوں کو بڑی تقویت حاصل ہوئی۔

ہجرت اولیٰ حبشہ ۵ نبوی : مکہ مکرمہ میں مسلمانوں پر آئے دن مظالم بڑھ رہے تھے۔ یہ دیکھ کر آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو حبشہ ہجرت کر جانے کی اجازت دے دی اور فرمایا کہ وہاں کا حکمران شریف الطبع ہے۔ چنانچہ گیارہ یا بارہ مردوں اور چار عورتوں نے پہلی ہجرت حبشہ میں شرکت فرمائی۔ کچھ عرصے بعد کی غلط فہمی کی بنا پر یہ حضرات واپس تشریف لے آئے۔ بعد ازاں دوسری ہجرت حبشہ ہوئی جس میں ۸۳ افراد نے شمولیت اختیار کی' جن میں ۱۱ خواتین بھی شامل تھیں۔

کفار مکہ نے مہاجرین حبش کو واپس لانے کے لیے عبداللہ بن ربیعہ اور عمرو بن العاص پر مشتمل ایک سفارت حبشہ بھیجی۔ جنہوں نے شاہ حبش کو جا کر یہ کہا کہ ہمارے لونڈی غلام بھاگ کر یہاں آگئے ہیں۔ انہیں واپس کر دیا جائے' شاہ حبشہ نے مسلمانوں کا موقف سننے کے بعد انہیں ناکام واپس کر دیا۔

ایک موقع ایسا بھی آیا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ہجرت حبشہ کے لیے روانہ ہو گئے تھے' مگر راستے میں ابن الدّغنہ نے برک الغماد کے مقام سے انہیں اپنی پناہ میں لیکر واپس لوٹا دیا' کچھ عرصے کے بعد حضرت ابوبکر ابن الدّغنہ کی پناہ سے آزاد ہو گئے۔

حبشہ میں مسلمان ۷ھ ہجری تک رہے۔ اس دوران میں کچھ صحابہ مدینہ منورہ چلے آئے تھے' آخری کیمپ ۷ھ میں مدینے پہنچی۔

مقاطعۂ قریش : ان سب باتوں اور تدبیروں کے باوجود اسلام کی اشاعت روز بروز ترقی پذیر رہی' اس پر قریش مکہ نے عام مشورے سے ایک قرار داد منظور کی' جس میں مسلمانوں سے سماجی اور معاشرتی بائیکاٹ کا فیصلہ کیا گیا تھا' چنانچہ خاندان بنو ہاشم کے لوگ اور مسلمان تین سال (۷ تا ۱۰ نبوی) تک "شعب ابی طالب" میں محصور رہے' اور کھانے پینے کی اشیا کی طرف سے سخت عسرت اور پریشانی میں مبتلا رہے' بالآخر ۱۰ نبوی میں چند نیک دل لوگوں کی تدبیر سے یہ بائیکاٹ ختم ہوا اور مسلمانوں کو آزادی کا سانس لینا نصیب ہوا۔

عام الحزن : شعب ابی طالب میں قریش مکہ کے سہ سالہ مقاطعے نے بہت سے لوگوں کی صحتوں پر برا اثر ڈالا' چنانچہ ۱۰ نبوی میں ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ اور جناب ابوطالب کی وفات ہو گئی۔ اسی بنا پر اس سال کو غم کا سال کہتے ہیں۔

سفر طائف : ابوطالب کی وفات کے بعد ابولہب بنو ہاشم کا سردار بنا تو اس نے یہ اعلان کر دیا کہ ان کا خاندان آپؐ کے کسی قول و فعل کا ذمہ دار نہیں ہے' یہ گویا آپؐ کو "ذات برداری" سے خارج کر دینے کا اعلان تھا۔ اس مایوسی کے عالم میں آپؐ تبلیغ اسلام اور طلب نصرت کے لیے طائف تشریف لے گئے' جہاں بنو ثقیف آباد تھے' جو قریش مکہ کے طاقت ور حریف سمجھے جاتے تھے مگر انہوں نے آپؐ سے نہایت ناروا سلوک کیا' انہوں نے شہر کے لونڈوں کو پیچھے لگا دیا' جنہوں نے آپؐ کو پتھر مارے' مگر پھر بھی رحمت دو عالم

نے ان کے حق میں بد دعا نہیں فرمائی' بلکہ خدا تعالیٰ سے ان کے لیے ہدایت طلب کی۔ اسی واپسی کے سفر میں کچھ جنات نے آپؐ کے ہاتھ پر ایمان قبول کیا۔ مکہ مکرمہ میں مطعم بن عدی نے آپؐ کو اپنی حمایت میں لیکر' داخل شہر کیا۔

اسراء و معراج : زیادہ مشہور و مستند اول روایت کے مطابق اسی سال یعنی ۲۶ رجب ۱۰ نبوی کو واقعۂ معراج پیش آیا' جس کے پہلے مرحلے میں' جسے اسراء کہا جاتا ہے آپؐ کو مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) لے جایا گیا جہاں آپؐ نے دو رکعت نفل نماز پڑھائی دوسرے مرحلے میں جسے معراج کہتے ہیں' آپؐ کو ساتوں آسمانوں' جنت و دوزخ اور سزا و جزا کے مختلف مناظر کی سیر کرائی گئی' سفر معراج میں ہی نماز پنجگانہ اور رمضان المبارک کے روزے فرض ہوے۔

پناگاہ کی تلاش اور شب مصائب کی طلوع سحر: سفر معراج سے واپسی پر آپؐ نے تبلیغ و دعوت کی مہم کو مزید تیز تر کر دیا' اس زمانے میں آپؐ مختلف قبائل عرب اور وفود حج کے پاس بار بار تشریف لے جاتے اور انہیں دعوت پیش فرماتے رہے' اسی زمانے میں اہل یثرب (مدینہ) کے چھ افراد مناسک حج کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ آئے ہوے تھے' آپؐ ان کے پاس بھی تشریف لے گئے اور انہیں دعوت اسلام دی' انہوں نے فوراً اسلام قبول کر لیا اور وعدہ کیا کہ گھر جا کر مزید کوشش کریں گے۔ اس واقعے کو "عقبۂ اولیٰ" کہتے ہیں۔

ان چھ نفوس نے اپنا وعدہ پورا کیا اور اگلے سال پانچ پرانے اور سات نئے (کل ۱۲) افراد حضور سے ملنے کے لیے تشریف لائے' آپ نے ان سب کی پذیرائی فرمائی اور حضرت مصعبؓ بن عمیر کو بطور مبلغ ان کے ساتھ بھیجا۔ اس واقع کو عقبۂ ثانیہ کہا جاتا ہے۔

عقبۂ ثالثہ : حضرت مصعبؓ بن عمیر اور انصاری صحابہؓ کی کوششوں سے مدینہ منورہ میں بڑی تیزی سے اسلام کی اشاعت ہوئی۔ چنانچہ اگلے سال تہتر مردوں اور دو عورتوں پر مشتمل جماعت مکہ مکرمہ حاضر ہوئی اور آپؐ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ نیز اس موقع پر آپؐ کو مدینہ منورہ ہجرت کر آنے کی دعوت بھی دی' اس موقع پر حضرت عباسؓ نے آپؐ کی طرف سے انصار مدینہ سے خطاب کیا اور آپؐ کو پناہ دینے کی صورت میں مضمر خطرات و عواقب سے خبردار کیا' مگر تمام انصار نے دل و جان سے آپؐ کی بیعت کی۔

ہجرت مدینہ : عقبۂ ثالثہ کے بعد' ذوالحجہ ۱۳ نبوی کا واقعہ ہے " مسلمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہدایت پر چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں ہجرت کر کے مدینہ منورہ جانے لگے' ان میں سے بعض مسلمانوں کو جسمانی اور مالی تکالیف کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ اس عمومی ہجرت کے نتیجے میں مکہ مکرمہ میں خال خال ہی مسلمان رہ گئے' اس صورت حال سے قریش مکہ پریشان ہو گئے اور مشورہ عام کے مطابق ہر قبیلے سے ایک ایک کڑیل جوان کا انتخاب کر کے متفقہ طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتل کی نیت سے آپؐ کے مکان کا محاصرہ کر لیا' اسی رات آپؐ کو اذن ہجرت مل گیا اور آپؐ دشمنوں کے نرغے سے صاف بچ کر نکل آئے اور چھپتے چھپاتے شہر کے جنوب میں واقع غار ثور میں جا پہنچے' تین دن یہاں چھپے رہنے کے بعد اگلا سفر شروع ہوا۔ اس سفر ہجرت کے انتظامات حضرت ابوبکر صدیقؓ نے پہلے ہی سے مکمل کیے ہوے تھے۔ دو موٹی پلی ہوئی اونٹنیاں سواری کے لیے اور ایک شخص عبداللہ بن اریقط رہنمائی کے لیے پہلے سے تیار تھا۔ قریش مکہ نے آپؐ کو زندہ یا مردہ گرفتار کر کے لانے والے کو ۱۰۰ اونٹ انعام دینے کا اعلان کر دیا' جس کی بنا پر بہت سے لوگ آپؐ کے تعاقب میں تھے۔ ان میں سے سراقہ بن جعشم کا قصہ مشہور ہے۔

انصارؓ مدینہ ہر روز باہر نکل کر آپؐ کا انتظار کرتے تھے' بالآخر آپؐ ۱۲ ربیع الاول ۱ھ/۶۲۲ء کو مدینہ منورہ کی مضافاتی بستی قبا میں پہنچ گئے' یہاں آپؐ کا والہانہ استقبال ہوا' مردوں اور عورتوں نے آپؐ کی آمد پر خوشی کا اظہار کیا۔ آپؐ حضرت کلثوم بن الہدم کے مکان پر رہائش پذیر ہوے۔ یہاں تیرہ یا چودہ روزہ قیام کیا' جس کے دوران میں مسجد قبا کی تعمیر مکمل فرمائی پھر آپؐ یہاں سے مدینہ منورہ کی طرف روانہ ہوے' راستے میں بنو اسلم کے محلے میں نماز جمعہ پڑھی' اس موقعہ پر بھی لوگوں میں مثالی جوش و خروش دیکھنے میں آیا آپؐ نے یہ دیکھتے ہوے کہ ہر شخص آپؐ کی میزبانی کا شرف حاصل کرنا چاہتا ہے' فرمایا کہ جہاں میری اونٹنی ٹھہرے گی' وہیں میرا قیام ہو گا' چنانچہ آپؐ حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مہمان بنے۔ بعد ازاں اس کے قریب مسجد نبوی اور ازواج کے لیے حجروں کی تعمیر مکمل فرمائی جس کے بعد آپؐ ان حجروں میں اٹھ آئے۔

اجتماعی اور سیاسی تنظیم: تعمیر مسجد سے فراغت کے بعد آپؐ نے مدینہ منورہ میں آباد مختلف قبائل (مسلمانوں، مشرکوں، یہودیوں وغیرہ) کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کیا، اس مقصد کے لیے ایک میثاق ترتیب دیا گیا، جسے میثاق مدینہ "کہا جاتا ہے"، اس معاہدے کی رو سے امن و امان کے قیام کے اختیارات آپؐ کو حاصل ہو گئے۔

مواخات: مدینہ منورہ میں آنے کے بعد مہاجرین کی آبادکاری پر آپؐ نے سب سے پہلے توجہ مبذول فرمائی۔ چنانچہ مواخات (باہمی بھائی چارے) کے ذریعے آپؐ نے ایک مہاجر کو ایک انصاری کا بھائی بنا دیا۔ اس موقع پر انصار کی طرف سے ایثار اور مہاجرین کی طرف سے خود داری کا عملی مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ مواخات کے ذریعے قائم تعلق و قرابت کو ابتدا" وراثت کا مستحق بھی قرار دیا گیا تھا، مگر بعد ازاں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا اس موقع پر مدینہ منورہ کی مسلم آبادی کی پہلی مردم شماری بھی ہوئی، جس کے مطابق پندرہ سو افراد کے نام درج ہوے۔

بیرونی تعلقات: مسلمانوں کا بظاہر قریش مکہ کے سوا کسی اور سے کوئی جھگڑا نہ تھا۔ اس واحد طاقتور دشمن سے نپٹنے کے لیے اندرونی استحکام ضروری تھا، چنانچہ اس مقصد کے لیے احکام نازل ہو کر معاشرے کی اندرونی صفوں میں تنظیم اور اتحاد قوت کا باعث بن رہے تھے۔

اس کے علاوہ قریش مکہ کی دھمکی سے نپٹنے کے لیے آپؐ نے مدینہ منورہ کے اندرونی قبائل میں اتفاق و اتحاد پیدا کرنے کے علاوہ مدینہ منورہ کے آس پاس موجود قبائل کے ساتھ دوستی، حلف اور غیر جانب داری کے معاہدات کیے۔

غزوات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی زندگی میں کفار و مشرکین کے ساتھ کئی جنگیں لڑنا پڑیں، اس ضمن میں عہد نبوی کی جنگوں کے لیے دو الفاظ ملتے ہیں: (۱) غزوہ: اس سے مراد وہ جنگ ہے کہ جس میں آپؐ نے بہ نفس نفیس شرکت فرمائی ہو؛ (۲) سریہ: اس سے مراد وہ لڑائیاں یا مہمات ہیں کہ جن میں آپؐ نے اپنی طرف سے کسی اور شخص کو امیر لشکر بنا کر ارسال کر دیا ہو، لغوی طور پر سریہ کے معنی ایسے چھوٹے فوجی دستہ کے ہیں، جس کا چلنا مخفی ہوتا ہے۔

حضورؐ کے عہد مبارک کی ان تمام جنگوں کو چند واضح ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، "پہلا دور مکی اعلان جنگ سے شروع ہو کر بدر کی لڑائی تک، دوسرا بدر سے احد تک، تیسرا احد سے غزوۂ خندق تک، چوتھا غزوہ خندق سے صلح حدیبیہ تک، پانچواں صلح حدیبیہ سے فتح خیبر تک اور چھٹا فتح خیبر سے فتح مکہ اور ساتواں اور آخری دور فتح مکہ سے حضور کے وصال اقدس تک کی جنگوں اور سرایا پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اکثر ادوار اور ان کے پس منظر میں معتدبہ فرق ہے۔

جنگوں کی ابتدا مشرکین مکہ کی طرف سے ہوئی، انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ کامیاب ہجرت سے مشتعل ہو کر، پہلے عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کو خط لکھا کہ اہل مدینہ یا تو حضور کو مدینہ سے نکال باہر کریں، ورنہ قریش مکہ ان کے خلاف سخت اقدامات کریں گے۔ بعد ازاں انہوں نے مدینہ منورہ کے آس پاس رہنے والے قبائل کو اپنے ساتھ ملا کر مدینہ منورہ کے لیے سخت ترین حالات پیدا کر دیئے اور یوں حکومت مدینہ کے خلاف کھلم کھلا اعلان جنگ کر دیا۔ آنحضرت صلی علیہ وسلم نے بھی جنگی تیاریاں شروع کر دیں اور اکّا دکا مہمات کا آغاز کر دیا، چنانچہ غزوہ بدر سے پہلے، غزوہ ودان یا غزوۂ ابواء (صفر ۲ھ، جس کے دوران بنو ضمرہ کے ساتھ غیر جانب دار رہنے کا معاہدہ ہوا)، سریۂ عبیدہ بن الحارث، جو قریش مکہ کی طرف سے شاہراہ شام کے ساتھ جنگی گشت کے جواب میں بھیجا گیا (شرکا کی تعداد ۶۰ یا ۱ھ)، سریۂ سعد بن ابی وقاص (شرکا کی تعداد ۲۰، ۲۱ھ) سریۂ حمزہ عبدالمطلب (ابوجہل کے لشکر کے جواب میں بھیجا گیا، شرکا کی تعداد ۳۰) غزوۂ بواط (۲ ربیع اولال، ۲ھ، حضور کی قیادت میں شرکا کی تعداد دو سو) غزوۂ سفوان یا بدر الاولیٰ، جو قریش مکہ کی چھاپہ مار فوج زیر قیادت کرز بن جابر فہر الفہری کا مقابلہ کرنے کے لیے روانہ ہوا اور سریۂ عبداللہ بن جحش (رجب ۲، شرکا کی تعداد ۸ یا بارہ) وغیرہ مہمات پیش آئیں۔ ان میں سے اکثر خونریزی سے خالی تھیں، مگر سریۂ عبداللہ بن جحش میں مسلمانوں کے ہاتھوں ایک مشرک عمرو بن الحضرمی مارا گیا جس کا بہانہ بنا کر قریش مکہ نے مدینہ منورہ پر بڑے حملے کی تیاریاں شروع کر دیں۔

اس موقع بڑے حملے کی جنگی اخراجات پورا کرنے کے لیے ایک بہت بڑا تجارتی قافلہ، پانچ سو افراد کی حفاظت میں شام بھیجا گیا۔ اس قافلے کے سالار ابوسفیان کو مدینہ منورہ کے بالمقابل پہنچ کر قافلے پر

حملے کا خطرہ محسوس ہوا، تو اس نے زرقاء کے مقام سے ضمضم بن عمرو الغفاری کو فوری امداد طلبی کے لیے مکہ ارسال کر دیا۔ ضمضم بن عمرو الغفاری کی دہائی دینے پر مکہ مکرمہ سے ۹۵۰ یا ایک ہزار افراد پر مشتمل ایک لشکر جرار فراہم ہو گیا جس کی قیادت عملاً ابوجہل کے ہاتھ میں تھی۔ اس صورت حال کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی، تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کر کے مقابلے پر نکلنے کا پروگرام بنایا۔ مسلم فوج کی کل تعداد ۳۱۳ (یا آپؐ اور حضرت عثمانؓ سمیت ۳۱۵) تھی، اب صورت حال یہ تھی کہ مسلمانوں کے برابر سے ایک تجارتی قافلہ مکہ جا رہا تھا، جبکہ ایک جنگی لشکر مکہ سے مدینہ منورہ کی طرف حملے کے لیے روانہ ہو چکا تھا، بعض صحابہ کی خواہش تھی کہ تجارتی قافلے سے سامنا ہو جائے، مگر قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ چنانچہ تجارتی قافلہ بحفاظت مکہ مکرمہ پہنچ گیا اور جنگی لشکر کے ساتھ مسلمانوں کا میدان بدر میں آمنا سامنا ہو گیا۔ اس لڑائی میں جو حق و باطل کی عظیم الشان آویزش تھی، حق، یعنی مسلمانوں، کو فتح کامل نصیب ہوئی۔ ابوجہل سمیت ستر کفار مارے گئے اور اتنی ہی تعداد میں گرفتار کر کے مدینہ منورہ لائے گئے، جنہیں بعد ازاں فدیہ لیکر رہا کر دیا گیا۔

غزوۂ بنی قینقاع: فتح بدر کے نتیجے میں مدینہ منورہ کے ایک یہودی قبیلے بنو قینقاع نے مسلمانوں کے خلاف بغاوت کی اور مسلمانوں کے ساتھ کیے ہوے اپنے معاہدے کو خود ہی توڑ ڈالا۔ اس پر آپؐ نے ان کی بستیوں کا محاصرہ کرلیا۔ یہ محاصرہ ۱۵ شوال ۲ھ کو شروع ہو کر پندرہ یوم میں اختتام کو پہنچا۔ بالآخر انہوں نے ہتھیار ڈال دیے، آپؐ نے انہیں تمام سامان، مال مویشی سمیت مدینہ منورہ سے نکل جانے کا حکم صادر فرمایا، صرف اسلحہ ان سے لے لیا گیا۔ یہ لوگ یہاں سے اٹھ کر خیبر میں جا کر آباد ہو گئے۔

غزوۂ سویق: اسی سال ابوسفیان نے اپنی قسم پوری کرنے کے لیے مدینہ منورہ پر حملہ کیا۔ کچھ درختوں کو آگ لگائی اور دو انصاری صحابہ کو قتل کر کے راہ فرار اختیار کی۔ آپؐ نے اس کا پیچھا کیا مگر وہ جان بچا کر بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا، اسی سال آپؐ کو بنو سلیم کی جنگی تیاریوں کی اطلاع ملی، چنانچہ آپؐ نے غزوۂ بدر سے واپسی کے ساتھ دن بعد یا وسط محرم الحرام ۳ھ میں بنو سلیم کی خیمہ گاہوں کا رخ کیا۔ بنو سلیم آپؐ کی تشریف آوری سے قبل پہاڑوں میں چھپ گئے، آپؐ انہیں خوف زدہ کر کے واپس تشریف لے آئے۔ اس معرکے کو غزوۂ بنو سلیم یا غزوۂ قرقرة الکدر بھی کہا جاتا ہے۔

ربیع الاول ۳ھ یا جمادی الاولیٰ میں دوبارہ آپؐ کو بنو سلیم کی جنگی تیاریوں کا علم ہوا، تو آپؐ نے دوبارہ ان کی خیمہ گاہوں کا رخ کیا، اس مہم کو غزوہ بنو سلیم ثانی کا نام دیا جاتا ہے۔

غزوہ بنی غطفان (نیز غزوہ ذی امر): ربیع الاول ۳ھ/ ۶۲۴ء کو آپؐ کو بتایا گیا کہ قریش مکہ کا دوسرا نجدی حلیف قبیلہ بنو غطفان مدینہ منورہ پر چڑھائی کرنے کی تیاریوں میں مصروف ہے۔ آپؐ ساڑھے چار سو صحابہ کرامؓ کے ساتھ اچانک دشمن کے سر پر جا پہنچے، جو حواس باختہ ہو کر منتشر ہو گیا۔ مختلف قبائل کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف اشتعال انگیزی درحقیقت کفار مکہ کی سازش کا نتیجہ تھی، اس لیے آپؐ نے اسی سال پہلی مرتبہ قریش مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی کرنے کا پروگرام بنایا اور پہلی مرتبہ حضرت حمزہؓ کی قیادت میں ایک سو مجاہدوں کا دستہ، ایک تجارتی قافلے کو روکنے اور سامان رسد کو اپنے قبضے میں لینے کے لیے روانہ فرمایا، یہ دستہ بھی کامیاب ہو کر لوٹا۔ اس دوسرے دور میں مجموعی طور پر آٹھ مہمات میں سے سات کی قیادت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی، اس طرح صحابہ کرام کی جنگی تربیت کا سلسلہ آپؐ نے جاری رکھا۔

غزوۂ احد: کفار مکہ نے (جنگ بدر کے مقتولوں کا) انتقام لینے کے لیے وسیع تیاریوں کے بعد شوال المکرم ۳ھ میں مدینہ منورہ پر چڑھائی کر دی۔ آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ اکثر صحابہ کرامؓ کی رائے تھی کہ باہر نکل کر مقابلہ کیا جائے اس پر آپؐ نے باہر نکل کر مقابلہ کرنے کا پروگرام بنایا، مسلم فوج کی تعداد ابتدا میں ایک ہزار تھی، مگر بعد میں تین سو کی تعداد میں منافقین الگ ہو گئے، جبکہ دشمن کے سپاہی تعداد میں تین ہزار تھے۔ یہ لڑائی احد کے دامن میں لڑی گئی اس لیے غزوۂ احد کہلاتی ہے۔ ابتدائی حملے میں مسلمانوں نے کافروں کے قدم اکھیڑ دیے، مگر دشمن نے عقب سے حملہ کر کے مسلمانوں کو دو طرفہ حملے کی زد میں لے لیا، مزید ستم یہ ہوا کہ صحابہ کرام کی کی ۵۰ نفوس پر مشتمل ایک جماعت، جو عقبی مورچے پر آپؐ نے سخت ہدایات کے ساتھ متعین فرمائی تھی، وہ بھی وہاں سے، چند ایک افراد کے سوا، پیچھے ہٹ آئی، اس طرح اس جنگ میں مسلمانوں کا جانی نقصان زیادہ ہوا، ستر کے قریب صحابہ کرام شہید ہو

گئے' مگر مجموعی طور پر میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔

کفار مکہ کو میدان چھوڑنے کی غلطی کا احساس حمراء الاسد کے مقام پر جا کر ہوا' وہاں پہنچ کر انہوں نے مسلمانوں پر دوبارہ حملے کا پروگرام بنایا' آپؐ کو پتہ چلا' تو آپؐ نے زخمی مجاہدین کے ساتھ ان کا تعاقب کیا اور انہیں واپس بھاگنے پر مجبور کر دیا۔ غزوۂ احد کے بعد کفار مکہ نے میدان احد میں مسلمانوں کے جانی نقصان کو مسلمانوں کی شکست پر محمول کر کے قبائل عرب کو مسلمانوں سے برگشتہ کر دیا۔ اس لیے غزوات کے اس تیسرے دور میں آپؐ کو زیادہ قبائل کی سر کوبی کا کام انجام دینا پڑا۔

۴ھ میں آپؐ کو اطلاع ملی کہ عرب کے مشہور ڈاکو طلیحہ بن خویلد اور مسلمہ بن خویلد مدینہ منورہ پر حملے کی تیاریاں کر رہے ہیں تو آپؐ نے محرم ۴ھ میں حضرت ابوسلمہ کی قیادت میں ڈیڑھ سو مجاہدوں کا دستہ روانہ فرمایا' دشمن حواس باختہ ہو کر منتشر ہو گیا' اس زمانے میں ۵ محرم الحرام میں آپؐ نے صفوان بن خالد الہذلی اللحیانی کی تادیب کے لیے حضرت عبداللہ بن انیس کو روانہ کیا۔ جنہوں نے سفیان کو ٹھکانے لگا دیا (بقول بعض یہ ۶ھ میں پیش آیا)۔

۴ھ میں دو ایسے واقعات پیش آئے' جنہوں نے غزوۂ احد کی یاد تازہ کر دی' آپؐ نے ابو براء عامر بن مالک کی فرمائش پر اس کے ساتھ ستر صحابہ کرام کی جماعت کو تبلیغ اسلام کے لیے روانہ فرمایا جن کے امیر المنذر بن عمرو الساعدی تھے' ان کو عامر بن الطفیل نے بئر معونہ کے مقام پر شہید کر دیا اسی طرح کا دوسرا واقعہ اسی سال رجیع کے مقام پر پیش آیا' جب عضل و قارہ کے کہنے پر آپؐ نے دس قرا کو ان کے ہمراہ روانہ فرما دیا۔ انہوں نے مقام رجیع پر پہنچ کر ان تمام صحابہ کرام کو نہایت بے دردی سے شہید کر دیا۔ ان واقعات کا آپؐ کی طبیعت پر بڑا اثر ہوا' چنانچہ آپؐ کئی روز تک نماز فجر میں قنوت نازلہ میں دشمنوں کی تعذیب کے لیے دعا کرتے رہے۔

اسی سال مدینہ منورہ کا دوسرا بڑا یہودی قبیلہ بنو النضیر بغاوت پر آمادہ ہوا' انہوں نے دھوکے سے آپؐ کو قتل کرنے کی سازش تیار کر لی بروقت پتہ چلنے پر آپؐ بچ نکلے۔ پھر جب ان سے پوچھا گیا تو یہ لوگ اور بھڑ گئے اس پر آپؐ نے ربیع الاول ۴ھ میں ان کا محاصرہ کر لیا' چند دنوں کے بعد انہوں نے ہتھیار پھینک دیئے تو آپؐ نے ان کو یہاں سے جانے کی اجازت دے دی۔ یہ لوگ جلاوطن ہو کر خیبر میں آباد ہو گئے۔

غزوۂ ذات الرقاع: محرم ۴ یا جمادی الاولیٰ میں آپؐ کو اطلاع ملی' کہ بنو غطفان مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کی تیاریوں میں مصروف ہیں۔ آپؐ نے چار سو (یا سات سو) صحابہ کرام کے ساتھ اچانک حملہ کر کے انہیں منتشر کر دیا' یہاں پر پہلی بار "صلوٰۃ الخوف" ادا کی گئی۔ اس کا دوسرا نام غزوۂ بنو غطفان بھی ہے۔

غزوۂ بدرالاخیرہ یا بدر الموعد: ابوسفیان نے الروحاء سے واپس جاتے ہوئے آئندہ سال مقام بدر میں دوبارہ مقابلے کا چیلنج کیا تھا' آپؐ شعبان یا ذوالقعدہ ۴ھ میں ایک ہزار یا پندرہ سو مجاہدوں کو ساتھ لے کر بدر کی جانب روانہ ہو گئے' مگر ابوسفیان دو ہزار کا لشکر فراہم ہونے اور مکہ سے روانہ ہونے کے باوجود مقابلے پر نہ آیا' یوں اسلامی لشکر ۸ روزہ قیام کر کے واپس لوٹ گیا۔

غزوۂ دومۃ الجندل: جزیرہ العرب کے شمالی علاقے کو قبائل نے دومۃ الجندل کے مقام پر جمع ہو کر شاہراہ شام کے تجارتی راستے کو ایک طرح سے مسدود کر دیا تھا' علاوہ ازیں وہ مدینہ منورہ پر یلغار کرنے کی تیاریاں بھی کر رہے تھے۔ آپؐ کی قیادت میں ربیع الاول ۵ھ میں ایک ہزار مجاہدوں نے برق رفتاری سے سفر کر کے انہیں اچانک جا لیا اور قبائل کے متوقع حملے کا قرار واقعی سد باب کیا۔

غزوہ بنو المصطلق: شعبان ۵ھ میں آپؐ کو اطلاع ملی کہ بنو مصطلق' جو بنو خزاعہ کی ایک طاقتور شاخ تھے' حارث بن ابی ضرار کی سربراہی میں مدینہ منورہ پر لشکر کشی کی تیاریاں شروع کر رہے ہیں۔ آپؐ صحابہ کرامؓ کی جمعیت لے کر اچانک ان کے سروں پر جا پہنچے انہوں نے معمولی سی جھڑپ کے بعد معافی مانگ لی۔ اسلامی تاریخ کا مشہور واقعۂ افک بھی اسی غزوے میں پیش آیا۔

غزوات نبوی کے اس تیسرے دور میں کفار قریش خود تو زیادہ تر خاموش تماشائی بنے رہے' البتہ ان کے حلیف قبائل کی جانب سے فتنہ انگیزی کا سلسلہ جاری رہا' جس کی سرکوبی کے لیے آپؐ کو کئی مہمات ارسال کرنا پڑیں۔

غزوۂ احزاب یا غزوۂ خندق: قریش مکہ اور یہودان خیبر بالآخر اپنی سازشوں اور خفیہ تدبیروں کے ذریعے عرب کے اکثر قبائل کو مسلمانوں کے خلاف متحد کرنے میں کامیاب ہو گئے' اس متحدہ قبائلی لشکر نے جو بقول بعض دس ہزار اور بقول بعض چوبیس ہزار افراد پر

مشتمل تھا' شوال ۵ھ میں مدینہ منورہ کی جانب کوچ کیا' آپؐ کو اطلاع ملی' تو آپؐ نے حضرت سلمان فارسیؓ کے مشورے سے مدینہ منورہ کے ارد گرد خندق تیار کرائی۔ یہ خندق چھ دن میں چھ ہزار گز' یعنی ساڑھے تین میل لمبی کھودی گئی اور اس پر کئی مورچے بنا کر کامیاب دفاعی حکمت عملی اختیار فرمائی۔ قریش مکہ پر دفاعی انتظامات دیکھ کر ششدر رہ گئے' انہوں نے کئی مرتبہ خندق عبور کرنے کی کوشش کی' مگر کامیاب نہ ہو سکے۔ اسی اثنا میں انہوں نے مدینہ منورہ کے یہودی قبیلے بنو قریظہ کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا۔ اس طرح آپؐ دو طرفہ دشمن کی زد میں آ گئے' مگر مسلمانوں نے نہایت پامردی کے ساتھ حالات کا مقابلہ کیا' اور بالآخر کفار مکہ ناکام ہو کر واپس لوٹ گئے' اس جنگ کے اختتام پر آپؐ نے فرمایا کہ "آئندہ قریش ہم پر حملہ آور نہ ہوں گے' بلکہ ہم ان پر چڑھائی کر دیں گے۔" غزوۂ احزاب سے فراغت کے بعد آپؐ نے بنو قریظہ کا محاصرہ کر لیا اور پھر ان کے اپنے مقرر کردہ حاکم حضرت سعدؓ بن معاذ کے فیصلے کے مطابق تمام لڑاکا مردوں کو قتل اور بقیۃ السیف کو گرفتار کر لیا گیا۔

دیگر سرایا: اسی مہینے میں حضرت عبدالرحمانؓ بن عوف انصاری کی قیادت میں ایک تبلیغی گشت دومۃ الجندل کے علاقے کی طرف روانہ کی گئی۔ جو کامیاب رہی۔ اسی مہینے میں بنو سعد کے ممکنہ حملے کے سدباب کے لیے حضرت علیؓ کی سرکردگی میں ایک مہم بھیجی گئی۔ یہ مہم بھی کامیاب رہی' اور بنو سعد اطلاع ملتے ہی بھاگ کھڑے ہوئے۔

اگلے مہینے یعنی شوال ۶ھ میں حضرت عبداللہؓ بن رواحہ کی کمان میں ایک دستہ اسیر بن رزام یہودی کی تادیب کے لیے روانہ فرمایا' جو غطفان وغیرہ کے ساتھ مل کر مدینہ منورہ پر حملے کی تیاریوں میں مصروف تھا' یہ مہم بھی کامیاب رہی' اسیر اپنے ۲۸ ساتھیوں سمیت مارا گیا۔ اس مہینے میں کرز بن جابر الفہری کی زیر کمان ایک دستہ بنو عرینہ کے تعاقب میں ارسال کیا گیا' کیوں کہ بنو عرینہ نے مدینہ منورہ کے اونٹوں پر ہلہ بول دیا تھا اور چرواہے کو قتل کر کے تمام اونٹ ہانک کر لے گئے تھے' یہ مہم بھی کامیاب رہی اور بنو عرینہ کو پکڑ کر قرار واقعی سزا دی گئی۔

صلح حدیبیہ: اس دور میں اگرچہ مجموعی طور پر امن و امان قائم نہ ہوا تھا' لیکن مسلمانوں کی جنگی مہارت کی دھاک قبائل عرب پر بیٹھ چکی تھی۔ اور تمام قبائل اسلام اور مسلمانوں کی طرف متوجہ ہو چکے تھے۔ مزید براں قریش مکہ کی دونوں تجارتی شاہراہیں مسدود کر دی گئی تھیں' جس کی بنا پر انہیں اقتصادی کسک محسوس ہونے لگی تھی۔

۶ھ میں آپؐ نے خواب دیکھا کہ مسلمان حضورؐ کی قیادت میں مکہ مکرمہ میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس خواب کو غیبی اشارہ سمجھ کر چودہ سو صحابہ کرامؓ آپؐ کے ساتھ عمرہ کرنے کے لیے مدینہ منورہ سے روانہ ہو گئے قریش مکہ نے آپؐ کو روکنا چاہا' لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ آپؐ نے حدیبیہ کے مقام پر پڑاؤ ڈال دیا اور پھر قریش مکہ کے سفارتی نمائندوں کے ساتھ گفت و شنید کے بعد ایک دس سالہ معاہدہ صلح طے کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ صلح نامہ کی بعض شرائط فوری طور پر مسلمانوں کے لیے سخت معلوم ہوتی تھیں' لیکن انجام کار یہی صلح نامہ فتح مکہ کا پیش خیمہ بن گیا۔

اس فتح سے مسلمانوں کو کئی فوائد حاصل ہوئے' مسلمانوں اور کفار کے مابین آمد و رفت کا سلسلہ شروع ہوا' جس سے اسلام کو ترقی نصیب ہوئی' علاوہ ازیں دیگر عرب قبائل اور عرب رویئے کو بھی اسلام کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقعہ ملا۔ علاوہ ازیں اس موقعہ سے فائدہ اٹھا کر آپؐ نے عرب و بیرون عرب کے اکثر حکمرانوں کو دعوتی خطوط ارسال فرمائیے۔

فتح خیبر: حدیبیہ کی صلح کے ذریعے آپؐ قریش مکہ کو خیبر کے یہودیوں سے الگ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اب یہودی اس میدان میں تنہا رہ گئے تھے' اس طرح آپؐ نے محرم الحرام ۷ھ میں خیبر پر اچانک حملہ کر کے' خیبر کے تمام قلعے فتح کر لیے۔ یہاں قلعۂ ناعم کی فتح پر زیادہ زور لگا' جس کا سردار مرحب تھا' مشہور روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے اور دوسری روایت کے مطابق محمدؓ بن مسلمہ نے اسے قتل کیا۔ خیبر کی زمین آدھی بٹائی کی شرط پر یہودی کاشتکاروں ہی کے قبضے میں رہنے دی گئی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں یہودیوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت کے مطابق خیبر سے جلا وطن کیا۔

خیبر کی فتح کا یہ اثر ہوا کہ فدک اور تیماء کے یہودیوں نے بغیر لڑائی کی مسلم حکومت تسلیم کر لی' انہیں اہل خیبر کی شرائط پر اپنے اپنے علاقوں میں آباد رہنے کی اجازت مل گئی۔

سریۂ بنو غطفان: شعبان ۷ھ میں آپؐ کو غطفان کی ایک شاخ بنو فزارہ کی سرگرمیوں کا علم ہوا، آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کی قیادت میں ایک دستہ روانہ فرمایا، معمولی سے قتال کے بعد جیش اسلام کامران لوٹا۔

دوسرے سرایا: اس سال حضرت عمر فاروقؓ کی قیادت میں تیس مجاہدوں کو بنو ہوازن کی ایک شاخ کی سرکوبی کے لیے اور حضرت غالبؓ بن عبداللہ کی سرکردگی میں، ایک سو تیس مجاہدین کو نجد کے کنارے المیفعہ میں آباد بنو عوال اور بنو عبد بن ثعلبہ کے مقابلے میں روانہ کیا گیا، دونوں مہمیں کامیاب رہیں، اس کے علاوہ سریۂ بشیر بن سعد (شعبان یا شوال ۷ھ، مجاہدین کی تعداد تین سو)، سریۂ ابن ابی العوجاء السلمی (مجاہدین کی تعداد پچاس افراد)، سریۂ غالب بن عبداللہ اللیثی (صفر ۸ھ، مجاہدین کی تعداد ۱۴ نفر) انہیں کی قیادت میں سریۂ فدک (مجاہدین دو سو افراد)، سریۂ کعب بن عمیر الغفاری (ربیع الاول ۸ھ، مجاہدین پندرہ نفوس) اور سریۂ شجاع بن وھب الاسدی (ربیع الاول ۸ھ، مجاہدین چوبیس افراد) وغیرہ بھی ارسال کیے گئے۔

جنگِ موتہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک قاصد حضرت حارثؓ بن عمیر الازدی کو علاقہ بلقاء کے رئیس شرحبیل بن عمرو الغسانی نے گلا گھونٹ کر شہید کر دیا۔ حارث شاہ بصری کے نام حضورؐ کا نامہ مبارک لے کر جا رہے تھے، یہ اقدام مسلمہ سفارتی آداب کی خلاف ورزی تھا، اس لیے آپؐ نے انہیں سزا دینے کے لیے تین ہزار کا لشکر روانہ فرمایا، جب یہ جیش موتہ کے مقام پر پہنچا تو دیکھا کہ دشمن نے اڑھائی لاکھ فوج جمع کر رکھی ہے، دونوں کی افرادی قوت میں زمین و آسمان کا تفاوت تھا، مگر اس کے باوجود مسلمان بڑی بے جگری سے لڑے۔ ابتدائی تین کمانداروں حضرت زیدؓ بن حارثہ، حضرت جعفرؓ بن ابی طالب اور حضرت عبداللہؓ بن رواحہ کی شہادت کے بعد حضرت خالدؓ بن ولید نے لشکر اسلام کو دشمنوں کے نرغے سے نکال لیا اور یہ لشکر واپس مدینہ منورہ آ گیا۔ اس موقع پر بعض لوگوں نے اس لشکر کو بھگوڑوں کا طعنہ دیا، تو آپؐ نے انہیں کرّارون (پلٹ کر حملہ کرنے والوں) کا لقب بخشا۔

اس سال سریۃ الخبط پیش آیا، جس میں حضرت ابو عبیدہ بن الجراح کی قیادت میں تین سو مجاہدوں کی ایک مہم بنو جہینہ کے خلاف ارسال کی گئی (رجب ۸ھ)۔

فتح مکہ: اسی سال قریش مکہ نے اپنے حلیفوں بنو بکر کے ساتھ مسلمانوں کے حلیف بنو خزاعہ پر حملہ کر کے عین حرم میں ان کا خون بہایا، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب معاہدہ اس کے خون بہا کا مطالبہ کیا تو انہوں نے معاہدہ صلح حدیبیہ ختم کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس پر آپؐ دس ہزار کے لشکر کے ساتھ ۱۰ رمضان المبارک ۸ھ / یکم جنوری ۶۳۰ء کو مکہ مکرمہ پر حملہ آور ہوئے اور بغیر کسی مزاحمت کے، محض کامیاب حکمت عملی کے ذریعے اسے فتح کر لیا۔ آپؐ نے اہل مکہ کے تمام سابقہ جرائم معاف فرما دیئے اور یہاں اپنی حکومت قائم فرمائی۔

فتح مکہ کی خبر کا رد عمل ملا جلا تھا، اکثر قبائل اس سے مرعوب ہو گئے، مگر بنو ہوازن نے چار ہزار کا لشکر فراہم کر کے مسلمانوں کے ساتھ جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں، آپؐ بارہ ہزار کے لشکر کے ساتھ ان کے مقابلے کے لیے نکلے۔ وادی حنین میں معرکہ ہوا۔ پہلے حملے میں مسلم فوج کے قدم اکھڑ گئے مگر جب آپؐ نے دوبارہ صف بندی کر کے حملہ کیا، تو میدان صاف تھا، آپؐ نے بھاگتے دشمن کا تعاقب کیا اور کچھ دن قلعۂ طائف کا محاصرہ بھی فرمایا، لیکن پھر آپؐ محاصرہ چھوڑ کر چلے آئے اور مجاہدین میں مال غنیمت تقسیم فرمایا، بنو ہوازن کے چھ ہزار بچوں اور عورتوں کو آپؐ نے بعد ازاں رہا فرما دیا۔

فتح مکہ نے قبائل عرب کے سامنے قبول اسلام کی آخری رکاوٹ کو دور کر دیا، چنانچہ اس سے اگلا سال وفود اور قبول اسلام کا سال تھا، سارا سال عرب قبیلوں کے نمائندہ وفود مدینہ منورہ آتے اور اسلام قبول کرتے رہے۔

غزوۂ تبوک: اس دوران آپؐ کو اطلاع ملی کہ بوزنطی حکمران مسلمانوں کے خلاف بہت بڑی فوج فراہم کر رہا ہے۔ آپؐ نے تیس ہزار مجاہدوں کے ساتھ تبوک تک کا سفر فرمایا، مگر دشمن منتشر ہو گیا، کئی روز قیام کرنے اور چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو مسخر کرنے کے بعد آپؐ مدینہ منورہ تشریف لے آئے، یہ آپؐ کی حیات طیبہ کا آخری معرکہ تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان غزوات سے ہمیں کئی اسباق حاصل ہوتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور یہودی: عرب کے

بعض علاقوں مثلاً خیبر اور مدینہ منورہ میں زمانہ سابق سے یہودی آباد تھے، آپؐ کا پہلی بار ان سے ہجرت مدینہ کے بعد سابقہ پڑا۔ وہاں ان کی آبادی نصف کے قریب تھی اور ان کے تین بڑے قبیلے بنو قینقاع، بنو نضیر، بنو قریظہ آباد تھے۔ آنحضرتؐ یہاں آئے اور یہاں کے غیر یہودی قبائل کو اسلام کے جھنڈے تلے جمع کیا تو یہ بات یہودیوں کو ناگوار گزری، چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ معاہدہ (میثاق مدینہ) کرنے کے باوجود آپؐ کے اور مسلمانوں کے خلاف محاذ آرائی شروع کردی۔ غزوۂ بدر کے بعد بنو قینقاع نے مسلمانوں کے خلاف بغاوت کی، تو آپؐ نے پندرہ دن کے محاصرے کے بعد ان کے قلعوں کو مسخر کرلیا اور انہیں اپنا تمام مال و متاع لیجانے کی اجازت دے دی، غزوۂ احد کے بعد بنو نضیر نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قتل کرنے کی ناپاک سازش کی، تو آپؐ نے ان کے محاصرے کا حکم دیا اور پھر انہیں بھی مال و متاع سمیت نکل کر جانے کی اجازت دے دی۔ غزوۂ خندق میں یہودیوں کے تیسرے قبیلے بنو قریظہ نے مسلمانوں کے خلاف دشمنوں کا ساتھ دیا، اس پر ان کا بھی محاصرہ کرلیا گیا، بالآخر وہ حضرت سعد بن معاذ کے حکم ماننے پر راضی ہو گئے، انہوں نے یہودی قانون کے مطابق فیصلہ دیا کہ تمام جنگجو مرد قتل کردیئے جائیں اور بچے اور عورتوں اور لونڈی غلام بنا لیے جائیں۔ چنانچہ اسی فیصلے پر عمل ہوا، بعد ازاں آپؐ نے ۷ھ میں عرب میں یہودیوں کے سب سے بڑے مرکز خیبر کو بھی فتح کرلیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور عرب قبائل: اسلام چونکہ ایک امن پسند مذہب ہے، اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قریش مکہ کے سوا کسی اور قبیلے سے کوئی جھگڑا نہ تھا، اس لیے امن پسند بت پرستوں سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا تھا اور ایسے قبیلے اور افراد مدینہ منورہ کے اندر اور مضافات میں آخر تک موجود رہے، البتہ قریش مکہ اور یہودیوں کی تحریک کے زیراثر بعض عرب قبیلوں، مثلاً بنو سلیم، بنو ہوازن، بنو عامر بن صعصعہ، بنو غطفان اور بنو فزارہ وغیرہ، نے خوامخواہ مسلمانوں سے تصادم کی پالیسی اپنائی، ناگزیر طور پر مسلمانوں کو بھی ان کے خلاف نبرد آزما ہونا پڑا۔

البتہ نجد کے بنو حنیفہ نے حاسدانہ جذبے کے تحت اسلام قبول کیا، مگر پھر جلد ہی متوازی حکومت اور مسیلمہ کذاب کی جھوٹی نبوت کے دعویدار بن گئے۔ اس کے برعکس جنوبی عرب، یعنی یمن کے علاقے میں اسلام کا والہانہ استقبال ہوا اور اہل یمن کی طرح مشرقی عرب میں بحرین اور عمان کے لوگوں نے بھی برضا و رغبت اسلام قبول کیا۔ اہل نجران حضرت علیؓ اور خالدؓ بن ولید کی تبلیغی کوششوں سے مسلمان ہوے۔ اس طرح قبیلہ عنس اور بلحارث، شمال مشرق میں بنو تمیم اور شمال میں بنو طے وغیرہ نے برائے نام مخالفت کے بعد اسلام قبول کرلیا، قبائل عرب نے زیادہ تر ۹ھ میں اسلام قبول کیا، جسے عام الوفود کہا جاتا ہے۔

بیرون عرب تبلیغ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ۷ھ میں دنیا کے مختلف حکمرانوں کو دعوتی خطوط ارسال کیے: حبشہ کے بادشاہ نجاشی کو خط لکھا گیا، اس نے جواب میں اسلام قبول کرنے کی اطلاع پہنچائی، چنانچہ اس کی وفات پر آپؐ نے مدینہ منورہ میں اس کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی۔ شہنشاہ روم ہرقل کو بھی گرامی نامہ پہنچا، لیکن اس نے یونانی عوام کے شدید دینی تعصّب کو دیکھ کر معذرتی جواب بھیجا۔ اس سے مایوس ہو کر آپؐ نے مختلف بوزنطی افسروں کو جو عربی النسل تھے، براہ راست بھی خطوط لکھے، ان میں سے ایک خط لے جانے والے قاصد کو شہید کر دیا گیا، جس کے رد عمل کے طور پر جنگ موتہ کا معرکہ پیش آیا۔ یمن کا گورنر آپؐ کے تبلیغی خط پر مسلمان ہو گیا، تبوک کی مہم کے دوران میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دومتہ الجندل، ایلہ، جرباء اور اذرح پر قبضہ کر لیا اوران سے معاہدات فرمائے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعض خطوط عیسائی اسقفوں اور پادریوں کے نام بھی ملتے ہیں۔

مصر کے حکمران کے نام بھی خط پہنچا، مگر اس نے اسلام تو قبول نہ کیا، البتہ چند ہدایا بھیجے جو آپؐ نے قبول فرما لیے، اس طرح ایران کے بادشاہ کسرائے ایران کو بھی آپؐ نے دعوتی مکتوب ارسال کیا، کسریٰ ایران نے نامہ گرامی کے ساتھ اہانت آمیز سلوک کیا، تو آپؐ نے اس کے حق میں بددعا فرمائی، بعدازاں آپؐ نے اس کے ماتحت حاکموں اور والیوں کو بھی دعوتی خطوط بھیجے۔ یمن کے ایرانی گورنر اور اسی طرح عمان و بحرین کے والیوں نے صدق دل سے اسلام قبول کیا۔ یوں یہ تمام علاقے بغیر کسی خون ریزی کے مملکت اسلام میں شامل ہو گئے۔

حجتہ الوداع: فتح مکہ کے سوا سال بعد ۹ھ میں یہ اعلان کر دیا گیا

کہ آئندہ کوئی مشرک اور کافر بیت اللہ کا حج و عمرہ نہ کر سکے گا‘ چنانچہ اس کے اگلے سال آپؐ نے خود حج کرنے کا ارادہ فرمایا‘ یہ چونکہ آپؐ کا ہجرت مدینہ کے بعد پہلا اور آخری حج تھا‘ اسی بنا پر اسے حجۃ الوداع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے‘ آپؐ کے ارادہ حج کی خبر پھیلی تو تمام مسلم علاقوں سے وفود حج کو آنے لگے۔ چنانچہ حج کے موقعہ پر بہت بڑا اجتماع ہو گیا۔ اس حج میں آپؐ نے امت کے سامنے مناسک حج ادا کر کے ایک عمدہ مثال اور اسوہ قائم فرمایا۔ وقوف عرفات کے موقع پر جبل الرحمت پر چڑھ کر آپؐ نے خطبہ دیا‘ جس میں اسلام کی تعلیمات کا خلاصۂ و عطر لوگوں کے سامنے پیش کیا‘ اس خطبے میں خاص طور پر مسلمانوں پر ایک دوسرے کی عزت اور جان و مال کی تاکیدی حرمت‘ اداے امانت‘ انسداد ربوٰ (سود) انسداد انتقام (دونوں کا آغاز اپنے خاندان سے کیا)‘ زمانہ جاہلیت کے جملہ امتیازات ترک کرنے‘ قتل عمد میں قصاص‘ قتل خطا میں دیت‘ بت پرستی، رسوم و رواج کی ممانعت و حرمت اور انسداد رسم نسی (قمری مہینوں میں کمی بیش کرنے کی ممانعت) وغیرہ کا ذکر فرمایا‘ پھر یہ اعلان فرمایا کہ کسی شخص کو اس کے رنگ اور نسل کی بنا پر کوئی فضیلت نہیں‘ بجز تقویٰ کے‘ نیز فرمایا‘ وارث کے لیے وصیت جائز نہیں‘ اولاد باپ کی ہے اور زانی کے لیے پتھر (سنگساری) ہے‘ الغرض اپنے مضمون اور الفاظ کے اعتبار سے یہ خطبہ بلاغت و فصاحت کا اعلیٰ ترین شاہکار ہے۔

خطبۂ خم غدیر: خم غدیر کے مقام پر آپؐ نے اہل یمن کو رخصت کیا‘ جنھوں نے حضرت علیؓ کی شکایات کی تھیں۔ آپؐ نے اس خطبے میں بطور خاص علیؓ کے فضائل و محاسن بیان فرمائے۔

مرض الوفات: سفر حج سے واپسی کے دو مہینے بعد ۱۸ یا ۱۹ صفر ۱۱ھ کو آپؐ ایک دن نصف شب کے وقت ایک غلام کے ہمراہ جنت البقیع قبرستان میں تشریف لے گئے۔ واپس تشریف لائے تو سر درد سے مرض الوفات کا آغاز ہوا۔ یہ مرض آہستہ آہستہ بڑھتا رہا اور ضعف و ناتوانی میں اضافہ ہوتا رہا۔ اس حال میں بھی آپؐ نے ازواجؓ کی باریوں کا معمول جاری رکھا‘ مگر ایک روز آپؐ نے سب ازواج سے اجازت لیکر حضرت عائشہؓ کے حجرے میں فروکش اختیار فرمالی‘ آخری نماز جو آپؐ نے پڑھائی مغرب کی نماز تھی۔ سر میں درد ہونے کی وجہ سے آپؐ نے سر پر رومال باندھا ہوا تھا۔ وفات سے پانچ یوم قبل آپؐ نے غسل فرمایا اور نماز ظہر کے بعد صحابہ کرامؓ کو اپنی زندگی کا آخری خطبہ دیا‘ اس خطبے میں خاص طور پر انصار کے فضائل اور حضرت ابوبکرؓ کے محاسن بیان فرمائے‘ نیز فرمایا اگر کسی کا کوئی حق مجھ پر واجب الادا ہو تو وہ مجھ سے وصول کرے یا معاف کر دے‘ کسی طرف سے کوئی مطالبہ نہ ہوا‘ اس طرح اس خطبے میں لشکر اسامہؓ کی روانگی کی تاکید فرمائی‘ اس بنا پر یہ خطبہ ایک اعتبار سے اپنے جانشین و خلیفہ کو وصیت نامہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مکان میں لوٹے تو تھکاوٹ کی وجہ سے بیہوش ہو گئے۔ اس دن عشاء کی نماز کے وقت تین مرتبہ غسل فرمانے کے بعد جب اٹھنے کی ہمت نہ ہوئی تو فرمایا کہ ابوبکرؓ سے کہو میری جگہ نماز پڑھائیں‘ چنانچہ وصال تک تقریباً ۱۷ نمازیں حضرت ابوبکرؓ نے ہی پڑھائیں۔ اس دوران آپؐ ایک نماز کے لیے باہر تشریف لائے۔ فرط ضعف سے دو صحابہؓ نے آپؐ کو تھام رکھا تھا اور پاؤں مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے۔ اس کے بعد پیر کی صبح تک باہر تشریف نہ لائے۔ پیر کی صبح قدرے افاقہ محسوس ہوتا تھا‘ چنانچہ آپؐ نے پردہ اٹھا کر دیکھا صحابہؓ کو نماز کی حالت میں دیکھ کر چہرۂ اقدس پر بشاشت کے آثار نمایاں ہو گئے‘ دن بلند ہونے کے ساتھ ساتھ آپؐ پر غشی کے دورے شدت اختیار کرتے جاتے تھے‘ آخری لحظات میں آپؐ نے دانتوں کی صفائی کا اہتمام فرمایا اور پھر نماز کی پابندی اور غلاموں سے حسن سلوک کی تاکید فرمائی‘ آخری الفاظ اَللّٰھُمَّ الرَّفِیْقَ الْاَعْلٰی (رفیق اعلیٰ کے پاس) تھے‘ جو آپؐ نے تین بار دھرائے۔ یہ واقعہ جمہور کے نزدیک ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ اور بقول مقالہ نگار (محمد حمید اللہ) ۲ ربیع / الاول مئی ۶۳۲ء کو وقوع پذیر ہوا۔ وصال مبارک ہوتے ہی جسم اطہر سے ایسی خوشبو مہکنے لگی‘ جو حضرت عائشہ کے بقول انہوں نے آج تک کبھی نہ سونگھی تھی۔ بہرحال جلد ہی یہ خبر پورے مدینہ منورہ میں مشہور ہو گئی اور اس طرح مدینہ منورہ کے ہر گھر میں کہرام مچ گیا‘ بعض صحابہؓ فرط غم سے ہوش و حواس گم کر بیٹھے۔ اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ صدیق نے نہایت فکر انگیز تقریر فرمائی جس سے صحابہ کرامؓ کو حوصلہ تازہ ملا اور وہ حالات کا سامنا کرنے کے لیے مستعد ہو گئے۔

آپؐ کے جسد اطہر کو حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادوں فضل و قثمؓ و حضرت علیؓ نے کپڑوں سمیت غسل دیا‘ پھر تین سفید سوتی کپڑوں کا کفن پہنایا گیا۔ بعد ازاں حضرت عائشہؓ ہی کے حجرے میں صحابہ کرامؓ نے فرداً فرداً بلا جماعت نماز جنازہ ادا فرمائی اور وہیں

آپؐ کو دفن کر دیا گیا۔ اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ آلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ۔

جانشینی: آپؐ کے وصال اقدس کی جب مدینہ منورہ میں خبر پھیلی تو انصار مدینہ نے سقیفۂ بنو ساعدہ میں اپنا الگ اجلاس بلا کر متوازی حکومت قائم کرنا چاہی، مگر حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ کی بروقت مداخلت اور فہمائش نے امت کو دو حصوں میں تقسیم ہونے سے بچا لیا اور وہیں حضرت صدیق اکبرؓ کی خلافت و جانشینی پر تمام صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہو گیا، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت صدیق اکبرؓ کی جانشینی کی، متعدد مواقع پر ہدایت فرما چکے تھے۔

شمائل و اخلاق نبویؐ

حلیۂ اقدس: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر، متناسب، جوڑ بند مضبوط، بدن پر گوشت اور کسا ہوا، اور رنگ سرخ مائل بہ سفیدی تھا۔ جسم مبارک میانہ تھا، سر پر بال گھنے اور گھنگریالے تھے، چہرۂ مبارک آفتابی، پرشکوہ اور درخشاں و تاباں تھا۔ پیشانی کشادہ و پر نور، ابرو دراز و سیاہ، آنکھیں سیاہ اور سرمئی مائل، ناک ستواں اور بڑی، کان حسین و متوازن، شانے پرگوشت اور چوڑے، گردن مبارک قدرے لمبی، سینہ اطہر کشادہ، دونوں شانوں کے درمیان مہر نبوت، ہتھیلیاں چوڑی اور پرگوشت، بطن مبارک کسا ہوا اور سینے کے مساوی، پنڈلیاں دراز و پرگوشت اور پاؤں پر گوشت اور مضبوط تھے۔ مجموعی طور پر آپؐ کا سراپا ایسا تھا کہ جو شخص پہلی مرتبہ دیکھتا، اس پر ہیبت طاری ہونے کے ساتھ دل میں ایک گونہ آپؐ سے محبت پیدا ہو جاتی تھی، آپؐ ہر لحاظ سے مردانہ حسن و وقار کا پیکر اتم تھے۔

آپؐ کی زبان نہایت شیریں اور باوقار تھی، آپؐ ٹھہر ٹھہر کر گفتگو فرماتے کہ جس سے مخاطب آپؐ کی گفتگو کے الفاظ باقاعدہ گن سکتا تھا، اگر کسی کو بات سمجھ نہ آتی یا کسی بات پر زور دینا ہوتا تو آپؐ اپنی بات کو کئی بار دہراتے۔ بے ضرورت کبھی گفتگو نہ فرماتے۔

چال: آپؐ نہایت باوقار طریقے سے یوں قدم اٹھا اٹھا کر چلتے گویا آپؐ بلندی سے نیچے اتر رہے ہوں آپؐ کی تیز رفتاری کے باعث صحابہ کرامؓ بڑے تکلف سے آپؐ کو مل سکتے تھے۔

لباس: آپؐ جب بھی کوئی نیا کپڑا پہنتے تو اس کے پہننے کے بعد اللہ تعالٰی کا شکر ادا کرتے اور مسنون دعا پڑھتے، کپڑوں میں عموماً سفید رنگ کے کپڑے زیادہ پسند تھے۔ بعض موقعوں پر آپؐ نے سرخ دھاری دار کپڑا بھی زیب تن فرمایا ہے، آپؐ کا لباس ہمیشہ تکلفات سے پاک ہوتا، آپؐ اکثر چادر، قمیص اور تہ بند پہنتے اور عموماً سیاہ رنگ کا عمامہ استعمال فرماتے جس کے نیچے سفید شامی ٹوپی پہننے کا بھی معمول تھا۔ عموماً آپؐ موزے استعمال نہیں فرماتے تھے، مگر جب شاہ حبشہ نجاشی نے بطور ہدیہ آپؐ کی خدمت میں موزے بھیجے تو آپؐ نے استعمال فرمائے۔ بعض اوقات آپؐ شامی عبا بھی استعمال فرماتے تھے۔ آپؐ کا بچھونا چمڑے کا اور چارپائی بان کی تھی۔ کبھی کبھار کھجور کی چٹائی ہی پر استراحت فرماتے۔

معمولات نبوی: آپؐ عموماً فجر کی نماز ادا کر اپنی جائے نماز پر آلتی پالتی مار کر تشریف فرما رہتے، تاآنکہ سورج نکل آتا اس کے بعد صحابہ کرامؓ کے ساتھ مجلس فرماتے، جس میں اکثر پرانے قصے، خواب یا اسی سے مسائل زیر بحث آتے۔ پھر آپؐ چار تا آٹھ رکعات پر مشتمل صلوۃ الضحیٰ (نماز چاشت) ادا فرما کر گھر تشریف لے جاتے اور پوچھتے کہ گھر میں کھانے کو کچھ ہے، اگر کچھ ہوتا تو فبہا ورنہ آپؐ روزے کی نیت فرما لیتے، دن بھر اپنے ذاتی، گھریلو اور قومی امور میں مصروف رہتے، جب نماز کا وقت ہوتا، تو ادھر متوجہ ہو جاتے، دوپہر کو عموماً قیلولہ (آرام) کرنے کا معمول تھا۔ نماز عصر کے بعد باری باری تھوڑی تھوڑی دیر کے لیے تمام ازواج مطہرات کے گھروں میں تشریف لے جاتے اور ان سب کی خیریت دریافت فرماتے، نماز مغرب کے بعد باری والی زوجہ مطہرہ کے ہاں تشریف لے جاتے اور دیگر ازواج مطہرات بھی یہیں جمع ہو جاتی تھیں، یہاں رات گئے تک محفل رہتی، عشاء کی نماز پڑھ کر فوراً سو جاتے، سونے سے پہلے وضو، مسواک اور بعض دعائیں اور اوراد پڑھنے کا معمول بھی مروی ہے۔ نیند سے اٹھنے کے بعد بھی دعائیں اور بعض قرآنی آیات اور سورتیں پڑھنے کا بھی معمول تھا، نماز تہجد آپؐ ہمیشہ گھر ہی میں ادا فرماتے، جس میں لمبی لمبی سورتیں اور لمبے لمبے رکوع و سجود فرماتے، تہجد کی نماز ادا فرما کر قدرے لیٹ جاتے، پھر جب اذان ہوتی تو اٹھ کر دو رکعت ادا کرتے اور پھر روشنی ہو جانے کے بعد فجر کی نماز ادا فرماتے تھے (دیگر معمولات کے دیکھیے مقالہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم)۔

اخلاق نبوی: یوں تو اللہ تعالٰی کی جانب سے جتنے بھی انبیاء کرام تشریف لائے، وہ سب کے سب اعلیٰ ترین کردار و اخلاق کا مجموعہ تھے، مگر ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خصوصی امتیاز

حاصل ہے کہ آپؐ جملہ مکارم اخلاق کا مظہر اتم تھے۔ اسی لیے آپؐ کا اسوۂ حسنہ تمام دنیا کے لوگوں کے لیے علم و عمل کا بہترین نمونہ ہے۔

آپؐ کے اخلاق حسنہ کی عظمت کا یہ حال تھا کہ آپؐ کو جن حضرات نے قریب رہ کر دیکھا، وہ آپؐ کے اعلیٰ اخلاق و کردار سے بے حد متاثر تھے۔ علماے سیرت کے مطابق سیرت طیبہ کی محاسن دو اقسام پر مشتمل ہیں، فطری و جبلی اوصاف؛ (۲) اکتسابی محاسن۔

فطری و جبلی اوصاف: (۱) جسمانی حسن و وجاہت: آپؐ کے مختلف دیکھنے والوں نے آپؐ کو مردانہ حسن و وجاہت کا پیکر اتم قرار دیا ہے، جو بھی آپؐ کو دیکھتا، آپؐ کے رعب حسن سے متاثر ہوے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، بقول حضرت انس ایسا محسوس ہوتا تھا کہ "آپؐ کا جسم اطہر چاندی سے ڈھلا گیا ہے"؛ (۲) نظافت طبع: اس مردانہ حسن و وجاہت کے ساتھ قدرت نے آپؐ کو اعلیٰ درجے کا نظیف الطبع اور نفاست پسند بھی بنایا تھا۔ آپؐ کو ہر قسم کی گندگی سے سخت نفرت تھی، اس کے بجائے آپؐ کو پاکیزگی اور صفائی سے حد درجہ انس تھا۔ آپؐ کے پسینہ سے بو آنے کے بجائے خوشبو کی لپٹیں آتی تھیں اور یہ خوشبو بقول حضرت انسؓ مشک و عنبر کی خوشبو سے بھی زیادہ فرحت بخش ہوتی تھی۔

(۳) شرافت حسب و نسب: آپؐ کو اللہ تعالیٰ نے نجیب الطرفین اور شریف النسب پیدا کیا تھا، آپؐ کے جدی اور مادری سلسلے کا ہر فرد عزت و حشمت اور عفت و عصمت کا بہترین نمونہ تھا؛ (۴) فہم و فراست: علاوہ ازیں قدرت نے آپؐ کو ذکاوت طبع، نفاست نفس اور جودت عقل و فکر میں بے مثال اور بے عدیل پیدا کیا تھا۔ آپؐ کی ذات ہر قسم کے علوم و فنون کا سرچشمہ تھی؛ (۵) جودت طبع: آپؐ کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے فطانت و ذہانت کی اعلیٰ ترین صلاحیتیں بھی بخشی گئی تھیں، جس کا اندازہ سیرت طیبہ کے مطالعے، بالخصوص غزوات و سرایا اور ان کے نتائج، نیز تعلیم و تربیت کے کٹھن کام سے ہو سکتا ہے۔

(۶) وحی ربانی سے ہمہ وقتی تعلق: نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اور خصوصیت، جو آپؐ کے دیگر تمام خصائص سے بڑھ کر تھی، وہ (وحی الٰہی) کے ساتھ آپؐ کا ہمہ وقتی تعلق تھا، یہ خصوصیت کسب و اجتہاد کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ محض انعام خداوندی کا فیضان تھا، چنانچہ اسی تعلق و ربط کی بنا پر "امت مسلمہ" کو قرآن و سنہ کی بیش قدر دولت میسر ہوئی۔

۷۔ عصمت نبوی: آپؐ ہر چھوٹی بڑی انسانی غلطی اور گناہ سے پاک و منزہ تھے، آپؐ کی سیرت طیبہ میں ہمیں ذنب اور گناہ نام کی کوئی شے نظر نہیں آتی، اسی بنا پر قرآن مجید میں آپؐ کی سیرت کو دنیا بھر کے لیے نمونہ اور مثال بنا کر پیش کیا گیا ہے۔

(ب) خصائل کسبیہ: اس سے سیرت طیبہ کے وہ اوصاف مراد ہیں، جو عموماً کسب و ریاضت سے حاصل ہوتے ہیں، گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ان کمالات کا حصول بھی محض وہبی اور عطیہ خداوندی کے طور پر ہوا، ان کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔

شخصی اوصاف اور معاملاتی اوصاف

الف: شخصی اوصاف: اگرچہ حقیقتاً آپؐ کی شخصی اوصاف کی تعریف و توصیف کا کوئی شخص بھی کماحقہ ادا نہیں کر سکتا، تاہم مختصراً چند اوصاف کا ذکر محض حصول برکت کے لیے کیا جاتا ہے:

(۱) عزم و استقلال: آپؐ بلاشبہ عزم و استقلال اور ثابت قدمی کا پیکر جمیل تھے، آپؐ نے تبلیغی زندگی کی چھوٹی بڑی مشکلات اور پریشانیوں کا جس طرح تحمل کیا اس کی مثال دنیا کی تاریخ میں کسی اور جگہ نظر نہیں آتی۔ حضورؐ خود فرمایا کرتے تھے، کہ جتنا مجھے ستایا گیا ہے، کسی اور نبی کو نہیں ستایا گیا، مگر اس کے باوجود آپؐ کی ثابت قدمی اور مستقل مزاجی میں فرق نہیں آیا۔

(۲) شجاعت و بسالت: آپؐ شجاعت و بسالت کا بھی کوہ بے گراں تھے، ہر جنگ میں آپؐ خود کو دشمن کے قریب تر رکھتے، بقول حضرت علیؓ گھمسان کی جنگوں میں بڑے بڑے بہادر سورما بھی آپؐ کی پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ بقول حضرت انسؓ آپؐ سب سے زیادہ خوبصورت (خوب سیرت)، سب سے زیادہ بہادر اور سب سے زیادہ سخی تھے۔ کسی بھی جنگ میں آپؐ نے منہ پھیرا اور نہ ہی کم ہمتی دکھائی، ہمیشہ میدان جنگ سے فتح یاب اور کامیاب ہو کر لوٹے۔

(۳) حزم و احتیاط: اپنی تمام تر شجاعت و بہادری کے باوجود آپؐ ہمیشہ حزم و احتیاط کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے اور کبھی بھی حزم و احتیاط کو بالائے طاق رکھنے کی غلطی نہ فرماتے، جو قدم اٹھاتے خوب سوچ سمجھ کر اور دور اندیشی کے ساتھ اٹھاتے تھے، یہی وجہ ہے کہ

آپؐ کا کوئی حملہ اور کوئی تدبیر ناکام نہیں ہوئی۔ آپؐ کے جنگی منصوبوں کا جدید عسکری علوم کی روشنی میں جو مطالعہ کیا گیا ہے' اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر آج کے علم و سائنس کے زمانے میں بھی وہ جنگیں لڑی جاتیں' تو ان سے بہتر منصوبہ تیار کرنا ممکن نہ تھا۔

(۴) عدل و انصاف: علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انتہا درجہ کے عادل اور انصاف پسند واقع ہوے تھے' آپؐ ہمیشہ یہ دعا مانگتے کہ "اے اللہ مجھے ظلم کرنے اور ظلم سہنے دونوں سے بچا" دعا کے ساتھ ساتھ آپؐ کا عمل بھی یہی تھا' چنانچہ آپؐ ہمیشہ عدل و انصاف فرماتے' کسی پر ظلم کرتے اور نہ ظلم برداشت فرماتے۔۔ عدل و انصاف کے اس معاملے میں آپؐ کسی چھوٹے بڑے' اپنے بیگانے اور امیروغریب کی تفریق نہ فرماتے تھے' چنانچہ ایک موقع پر جب ایک مخزومی عورت کو آپؐ نے ہاتھ کاٹنے کی سزا سنائی اور اس کے وارثوں نے فیصلے پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی' تو فرمایا بخدا اگر میری بیٹی فاطمہؓ بھی چوری کرتی' تو میں اس کے بھی ہاتھ کٹوا دیتا۔ یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ غیر مسلم بھی آپؐ سے فیصلہ کرانے کو ترجیح دیتے تھے۔ آپؐ کی لائی ہوئی شریعت میں بھی عدل و انصاف کو اساسی مقام حاصل ہے۔

(۵) فیاضی و سخاوت: آپؐ حد درجہ مہربان اور فیاض طبع واقع ہوے تھے' بقول حضرت ابن عباسؓ آپؐ چلنے والی ہوا سے بھی زیادہ سخی تھے' لوگوں کو اتنا دیتے کہ وہ کئی کئی سال تک کے لیے بے نیاز ہو جاتے تھے۔ اکثر اوقات قرض لے کر سائل کی ضرورت کو پورا فرماتے' چنانچہ وصال اقدس کے موقع پر آپؐ پر جو قرض تھا' اس قرض سے آپؐ نے ایک سائل کی امداد فرمائی تھی۔ فرط سخاوت کا یہ عالم تھا کہ اگر بربنائے تنگی وقت تقسیم ہونے سے کچھ مال بچ رہتا' تو آپؐ کو سخت ناگوار گزرتا اور رات بھر نیند نہ آتی۔

(۶) شرم و حیا: اہل عرب میں شرم و حیا کا رواج کم تھا' مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پیدائشی طور بہت زیادہ حیا دار واقع ہوے تھے۔ بقول حضرت ابو سعید الخدریؓ "آپؐ کنواری لڑکی سے بھی زیادہ حیا دار تھے" آپؐ فرمایا کرتے تھے' کہ "حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے" اور اگر کسی کے پاس حیا نہ رہے' تو وہ جو چاہے کرتا رہے۔" بچپن میں ایک بار آپؐ کے چچا نے دوسرے قریشی لڑکوں کی طرح آپؐ کا تہبند کھول کر آپؐ کے کندھے پر رکھ دیا تھا' جس سے آپؐ فوراً بے ہوش ہو کر گر پڑے تھے' آپؐ ساری زندگی کسی کے سامنے' ستر کا ادنیٰ حصہ کھول کر بھی کبھی نہیں بیٹھے۔ فرط حیا کے باعث وصیت فرمائی تھی کہ "مجھے غسل دیتے وقت بھی برہنہ نہ کیا جائے' بلکہ کپڑوں سمیت غسل دیا جائے۔"

(۷) احکام الٰہی پر عمل کا اہتمام: سیرت طیبہ کے امتیازی اوصاف میں آپؐ کا یہ وصف بھی انتہائی وقیع ہے' کہ آپؐ نے ہمیشہ بذات خود احکام الٰہی پر عمل کا شدت سے اہتمام فرمایا' اسی بنا پر آپؐ کے واقف حال لوگوں نے آپؐ کو "مجسم قرآن" قرار دیا' بقول حضرت عائشہؓ "قرآن مجید ہی آپؐ کا خلق تھا" اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو حکم بھی نازل ہوتا سب سے پہلے آپؐ ذاتی طور پر اس پر عمل کرتے اور پھر دوسروں کو دعوت دیتے تھے' بلکہ سیرت طیبہ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ دوسروں سے زیادہ عمل فرماتے تھے' نمازیں اتنی لمبی ادا فرماتے کہ پاؤں مبارک متورّم ہو جاتے تھے' روزے اس تسلسل کے ساتھ رکھتے کہ ان پر صوم و صال کا گمان ہونے لگتا ہے۔ دوسرے احکام و مسائل میں بھی آپؐ کا یہی حال تھا۔

(۸) دینی معاملات میں میانہ روی: بعض مذاہب نے عبادت میں اتنا غلو کیا کہ وہ رہبانیت (ترکِ دنیا) کی طرف نکل گئے۔ جبکہ بعض مذاہب نے دین کو بھی دنیا کے تابع بنا دیا اس کے برعکس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ہمیں دونوں کا حسن اعتدال اور توازن نظر آتا ہے۔ آپؐ کو دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں میانہ روی کا اسلوب پسند تھا۔ آپؐ نے رہبانیت کے جذبے کو سختی کے ساتھ رد فرمایا دیا اور اس کے بجائے دنیا میں رچ بس کر رہنے اور اس کی اصلاح کے لیے کوشاں ہونے کے طریقۂ زندگی کو ترجیح دی۔ یہی وصف فی الواقع ایک عالمگیر مذہب کے شایاں ہو سکتا ہے۔

(۹) تواضع: آپؐ اپنے روحانی و مذہبی رتبہ اعظم کے باوجود انتہائی متواضع اور منکسر المزاج تھے۔ آپؐ کی زبان مبارکہ سے کبھی کوئی تعلّی یا بڑائی کا لفظ نہیں سنا گیا۔ آپؐ کے سامنے اگر آپؐ کی کسی دوسرے پیغمبر پر بڑائی کا ذکر کیا جاتا تو آپؐ منع فرما دیتے۔ ایک مرتبہ ایک دیہاتی آپؐ کی شخصیت دیکھ کر مرعوب ہو گیا۔ آپؐ نے اسے قریب بلایا اور فرمایا میں بادشاہ نہیں میں تو ایک قریشی عورت کا بیٹا ہوں۔ جو خشک گوشت کھاتی تھی۔ ایک اور موقع پر فرمایا: میں ایک عبد (غلام) کی طرح کھانا کھاتا اور ایک عبد کی طرح زمین پر بیٹھا

ہوں۔

(۱۰) بے جا مدح سے گریز: طبعی انکساری اور فرط تواضع سے آپؐ بے جا مدح کو سخت ناپسند فرماتے تھے' ایک مرتبہ ایک بدّو خدمت اقدس میں آیا۔ اور کہنے لگا ہم آپؐ کے ذریعے اللہ سے اور اللہ کے ذریعے آپؐ سے شفاعت کے طلب گار ہیں "کہ ہمارے علاقے پر بارش ہو۔" یہ سن کر آپؐ کو سخت غصہ آیا اور فرمایا تیرا ناس ہو۔ پھر تسبیح پڑھی۔ کہ اس کا اثر صحابہ کرامؓ کے چہروں پر ظاہر ہو گیا۔ پھر آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بلند ہے کہ اس کے ذریعے کسی بندے سے سفارش چاہی جائے۔ ایک مرتبہ فرطِ ادب سے صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے تعظیمی سجدے کی اجازت مانگی' تو آپؐ نے منع فرما دیا اور فرمایا اگر تعظیمی سجدہ جائز ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔

(۱۱) سادگی: آپؐ کو کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے میں تکلف سخت ناپسند تھا۔ اس کے بجائے سادگی/بے تکلفی آپؐ کا ہمیشہ معمول رہی۔ جو کچھ سامنے آتا ہے کھا لیتے جو کچھ ملتا پہن لیتے۔ البتہ طبیعت میں نظافت ضرور تھی۔ کوئی ایسی چیز پسند نہ فرماتے جس میں ظاہری یا معنوی طور پر نفاست نہ ہوتی' آپؐ کی گھر میں معاشرت نہایت سادہ تھی۔ ایک بار امُّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے اپنے حجرے کی سجاوٹ کے لیے رنگین پردے دروازے پر ڈال دیئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً انہیں چاک کر دیا۔ اگر کوئی پرتکلف کپڑا آپؐ کو تحفے میں دیا جاتا تو تب بھی آپؐ اسے خود پہننے کی بجائے کسی کو ہدیۃً دے دیتے تھے۔ الغرض ہمیشہ آپؐ نے سادگی اختیار فرمائی۔

(۱۲) زہد و قناعت: آپؐ کی سیرت طیبہ کا ایک اور وصف زہد و قناعت تھا۔ آپؐ کا زہد و قناعت اختیار فرمانا مجبوری کے تحت نہیں' بلکہ خود اختیاری کے طور پر تھا۔ اگر آپؐ چاہتے تو آپؐ کے پاس زر و سیم کے انبار جمع کر دیئے جاتے' مگر آپؐ نے کبھی بھی سونے اور چاندی یا دولت کی دعا نہیں فرمائی۔ اس کے بجائے آپؐ فرماتے "اے اللہ ایک وقت مجھے پیٹ بھر کر کھانے کو دے۔ تاکہ میں تیرا شکر کر سکوں اور دوسرے وقت مجھے بھوکا رکھ تاکہ میں صبر کر سکوں"۔ یہ صبر و شکر ہی آپؐ کی تمام زندگی کا نچوڑ ہے۔ علاوہ ازیں آپؐ کے پاس مختلف ذرائع سے بے شمار دولت آتی رہتی تھی۔ آپؐ کئی سال اسلامی حکومت کے سربراہ رہے' لیکن اس کے باوجود آپؐ یہ دولت دوسروں میں بانٹ دیتے اور خود اپنے لیے صبر و شکر پر کفایت فرما لیتے تھے۔ سیرت طیبہ میں یہ بات محض زیب داستان کے طور پر نہیں' بلکہ امر واقعہ کے طور پر بیان کی جاتی ہے' کہ کئی کئی روز آپؐ کے گھر میں چولہا نہیں جلتا تھا۔ مسلسل فاقوں پر فاقے ہوتے تھے' بھوک کی وجہ سے بقول حضرت عائشہؓ آپؐ کا پیٹ مبارک سوکھ گیا تھا' مگر آپؐ نے اپنے اس اسلوب زندگی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں فرمائی۔ آپؐ اکثر فرمایا کرتے تھے: مجھے بھلا دنیا سے کیا غرض' میری مثال تو اس مسافر جیسی ہے جو تپتی دوپہر میں کسی سایہ دار درخت کے نیچے ذرا سی دیر ستانے کے لیے بیٹھ جائے اور پھر آرام کر کے وہاں سے چل دے۔

(۱۳) اپنے کام اپنے ہاتھ سے انجام دینا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آس پاس ہر وقت جانثاروں کا ہجوم رہتا تھا۔ مگر اس کے باوجود عادت مبارکہ اپنے کام اپنے ہاتھوں سے انجام دینے کی تھی۔ آپؐ اپنے [illegible] بوجھ دوسروں پر ڈالتے تھے' حتّٰی کہ وضو میں بھی آپؐ دوسروں سے مدد لینا پسند نہیں فرماتے تھے۔ مسجد قبا' مسجد نبوی کی تعمیر اور بعد ازاں غزوۂ احزاب کے موقع پر خندق کھودنے میں آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ برابر شریک رہے۔ خندق کی کھدائی میں جو بھی کوئی مشکل مقام آتا آپؐ ہی کو بلایا جاتا اور آپؐ کی کدال سے یہ مشکل رفع ہو جاتی۔ گھر میں بھی آپؐ کا یہی حال ہوتا تھا۔ آپؐ گھر میں کپڑوں کو پیوند لگا دیتے' جھاڑو دے دیتے' دودھ دوہ لیتے' بازار سے سودا سلف لے آتے' ڈول کی مرمت کر دیتے' اونٹ کو اپنے ہاتھ سے باندھتے اور غلام کے ساتھ مل کر آٹا گوندھ دیتے۔ الغرض آپؐ کو کسی ادنیٰ سے ادنیٰ کام سے بھی عار نہ تھا۔

(ب) حسن معاشرت: مندرجہ بالا ذاتی خصائص کے علاوہ آپؐ کی سیرت طیبہ حسن معاشرت کے زرّیں اصولوں سے بھی مالا مال ہے۔ قرآن مجید میں بھی جگہ جگہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن خلق' مروت و مہربانی' اخلاق کریمانہ/دوسروں کے لیے بے پایاں محبت و مروت کے جذبات وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ بھی جو آپؐ کی اولیں زوجہ محترمہ ، آپؐ کی مونس' غمزاد اور آپؐ کی شریک حیات تھیں' پہلی وحی کے نزول کے

وقت یہی گواہی دی آپؐ کی حسن معاشرت کے حسب ذیل پہلو خاص طور پر اہم ہیں :

(۱) جذبۂ اخوت و ہمدردی : دوسروں کے لیے آپؐ کے دل میں ہمیشہ ہمدردی اور مہربانی کے جذبات موجزن رہتے اس مسئلے میں آپؐ کے نزدیک اپنے اور بیگانے، آزاد اور غلام اور غریب و امیر میں کوئی تمیز نہ تھی۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ میرے سامنے دوسروں کی ایسی باتیں نہ کیا کرو جنھیں سن کر میرے دل میں ان کے متعلق کدورت پیدا ہو، کیوں کہ میں چاہتا ہوں کہ میں سب سے صاف دل کے ساتھ ملوں۔

(۲) حلم و بردباری : آپؐ کی طرف سے حسن معاملہ کے باوجود اگر آپؐ کو دوسروں کی جانب سے کوئی تکلیف دہ صورت حال کا سامنا کرنا پڑتا تھا تو آپؐ ایسے موقعوں پر کمال حلم و بردباری کا مظاہرہ فرماتے تھے۔ اکثر انھیں معاف فرما دیتے اور ان کے لیے خصوصی دعائیں بھی فرماتے تھے۔ آپؐ کے اخلاق کے اس پہلو نے آپؐ کے بہت سے دشمنوں کو متاثر کیا۔ جس کے نتیجے میں وہ مشرف باسلام ہو گئے۔

(۳) عفو و کرم : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنوں اور بیگانوں سبھی کے لیے پیکر حلم اور مجسّم عفو و کرم تھے، یہی وجہ ہے کہ آپؐ نے ساری زندگی کسی ذاتی دشمن سے بھی انتقام نہیں لیا۔ فتح مکہ کے موقع پر اپنے خون کے پیاسے دشمنوں کو معاف کرنا، اپنے قتل کے لیے آنے والے قاتلوں کو بار بار چھوڑ دینا اور بدلہ لینے پر قدرت کے باوجود کسی سے بدلہ نہ لینا اس سلسلے کی روشن مثالیں ہیں۔ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی سمیت آپؐ نے تمام منافقوں کے ساتھ ہمیشہ اسی عفو و درگزر کا معاملہ فرمایا۔ بعض بدّو اپنی طبعی کرختگی اور خشونت کی بنا پر آپؐ کے ساتھ کوئی سختی کرتے تو آپؐ ان کو معاف فرما دیتے۔

دوسروں کے جذبات کا احترام : آپؐ نے دوسروں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ہمیشہ دوسروں کے جذبات کا احترام کیا۔ کبھی کسی پر اپنی رائے زبردستی مسلط نہیں کی۔ امہات المومنین میں سے حضرت عائشہ صدیقہؓ اور صحابہ کرامؓ میں سے حضرت سعدؓ بن عبادہ اور سعدؓ بن ابی وقاص کی روایات اس موضوع پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔

(۵) مرتبہ دانی : آپؐ کے ہاں ہر شخص کو ایک لاٹھی سے ہانکنے کا دستور نہ تھا، بلکہ آپؐ کی گفتگو اور خطاب حاضرین کی فہم و بصیرت کے مطابق کرتا تھا۔ اسی طرح معاشرتی زندگی میں بھی آپؐ مخاطب کو دیکھ کر اسے معاملہ فرماتے تھے تاہم یہ رتبہ دانی ہر شخص سے معاملات، گفتگو اور خطابت تک محدود تھی، ورنہ عدل و انصاف یا قانون کی نظروں میں آپؐ کے ہاں چھوٹے بڑے سب برابر تھے۔

(۶) دوسروں کے متعلق حسنِ ظن : قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے متعلق حسن ظن سے کام لیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ اس حکم الٰہی کا عملی نمونہ تھی۔ آپؐ اکثر فرمایا کرتے تھے حسنِ ظن اچھی عبادت ہے ایک شخص نے اپنے بچے کے متعلق اس کی والدہ کو مورد الزام ٹھہرایا، تو آپؐ نے اس کو سختی کے ساتھ منع فرمایا۔ آپؐ کا فرمان تھا تم خاص طور پر بدگمانی سے بچو، کیوں کہ بدگمانی بہت ہی بری عادت ہے۔ وجہ یہ ہے بدگمانی درحقیقت ایک معاشرتی روگ ہے اور اگر بلا سوچے سمجھے لوگ ایک دوسرے سے بدظنی اختیار کرنے لگیں تو معاشرے کا کوئی فرد بھی محفوظ نہیں رہ سکتا۔

(۷) مکافات : معاملات میں عموماً انسانی فطرت بدل و عوض کی خواستگار ہوتی ہے۔ آپؐ کو اس کا بخوبی احساس تھا۔ چنانچہ اس بنا پر جو شخص بھی آپؐ کے ساتھ کوئی نیکی کرتا آپؐ اس کو اس کا بدلہ ضرور عطا فرماتے تھے۔ ایک صحابیؓ نے غزوۂ احد میں آپؐ کی جانب سے تیر اندازی کی، تو آپؐ نے انھیں فرمایا اور تم پر میرے ماں باپ قربان، تیز اندازی کر، اس طرح ایک دیہاتی آپؐ کو گاؤں کی چیزیں لاکر پیش کرتا، تو آپؐ اس کو شہری تحائف مرحمت فرماتے۔ آپؐ کے نزدیک شکر گزاری بھی مکافات کی ہی ایک صورت ہے۔

(۸) خوش معاملگی : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معاملات کو اس خوش اسلوبی سے نبھاتے تھے کہ معاملہ کرنے والے شخص ہمیشہ کے لیے آپؐ کا گرویدہ ہو جاتا تھا کسی سے ادھار لیتے تو قبل از وقت ادا فرما دیتے اور بعض اوقات وصول کردہ رقم سے بھی زیادہ ادائیگی کر دیتے۔ حضرت جابرؓ سے ایک مرتبہ اونٹ خریدا پھر اس کی قیمت ادا کر کے اونٹ بھی بطور تحفہ انھیں کو مرحمت فرما دیا۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ لوگوں میں سب سے اچھا وہ ہے جو دوسروں کو ادائیگی اچھے طریقے سے کرتا ہو۔ اسی خوش معاملگی کی بنا پر آپؐ کے ساتھ معاملہ کرنے والا تمام افراد آپؐ کے حسن کردار کی تعریف میں رطب

اللسان رہتے تھے۔

(۹) صحابہ کرام کی حوصلہ افزائی: آپؐ کو اگرچہ منہ پر اپنی یا کسی کی تعریف پسند نہ تھی، کہ اس سے دل میں بڑائی کا احساس پیدا ہو سکتا ہے۔ تاہم موقع محل کے مطابق آپؐ صحابہ کرامؓ کی تعریف کر کے ان کا حوصلہ بڑھاتے رہتے تھے۔ آپؐ نے اپنے دس صحابہؓ کو جنّت کی خوش خبری سنائی۔ جنگ موتہ سے صحابہ کرامؓ کو واپس لوٹنا پڑا تو بعض لوگوں نے انہیں فرارون (بھگوڑوں) کا طعنہ دیا۔ آپؐ نے فرمایا نہیں بلکہ تم کرّارون (پلٹ کر حملہ کرنے والے) ہو۔ اس طرح حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ بن العوام حضرت طلحہؓ اور عبداللہؓ بن سلام وغیرہ کی نسبت اسی قسم کے ارشادات ملتے ہیں۔

(۱۰) عدم تجسّس: عام طور پر حکمران ٹوہ ٹوہ کر لوگوں کی ذاتی باتیں اور گھریلو حالات دریافت کرتے ہیں، مگر رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قسم کا تجسس سخت ناپسند تھا۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ جو کوئی دوسروں کے حالات کا کھوج لگاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے اپنے عیوب کو دوسروں کے سامنے عیاں کر دیتا ہے۔ ایک اور موقع پر فرمایا "جب کوئی امیر لوگوں کے خفیہ حالات کی ٹوہ میں لگا رہے تو وہ لوگوں (معاشرے) کو فاسد کر دیتا ہے۔ ایک مرتبہ آپؐ اپنے حجرے میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص دروازے کی درزوں میں سے اندر جھانکنے لگا۔ آپؐ ایک لمبا تیر لیکر اس کی جانب لپکے اور فرمایا اگر مجھے تیرے اندر جھانکنے کا پہلے سے پتہ چل جاتا تو میں تیری آنکھیں پھوڑ دیتا۔

(۱۱) چشم پوشی: اس کے برعکس آپؐ ہمیشہ دوسروں کے عیوب سے پردہ پوشی فرماتے اور اس کا دوسروں کا حکم دیتے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ جس نے کسی کے عیب کو چھپایا اس نے گویا کسی زندہ دفن کی جانے والی لڑکی کو زندہ دفن ہونے سے بچا لیا۔ نیز فرمایا: جو کسی مسلمان کے عیب کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے عیوب کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ چنانچہ خود بھی آپؐ کا یہی طرز عمل اور اسوۂ مبارکہ تھا۔

(۱۲) ایذا رسانی سے گریز: آپؐ ہمیشہ اس بات کا اہتمام فرماتے تھے کہ آپؐ کی کسی بات یا طرز عمل کی بنا پر کسی کو کوئی تکلیف یا اذیت نہ پہنچے۔ آپؐ فرمایا کرتے تھے۔ سچا مسلمان وہ ہے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمانوں کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر آپؐ کسی میں کوئی برائی دیکھتے تو صریحاً اس کا نام لینے کے بجائے یہ فرماتے کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسے ایسے کرتے ہیں۔ حضرت عائشہؓ سے ایک بار آپؐ نے فرمایا کہ اے عائشہؓ خدا کے نزدیک سب سے برا شخص وہ ہے کہ جس کی برائی کے ڈر سے لوگ اسے چھوڑ دیں۔ آپؐ اپنے علاوہ اپنے متوسلین کے متعلق بھی اس بات کا اہتمام فرمایا کرتے تھے کہ ان کی زبان اور ان کے ہاتھ سے بھی کسی کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ اس لیے آپؐ کا حکم تھا کہ تین آدمی ہوں تو ان میں سے دو آدمی علیحدہ ہو کر سرگوشی نہ کریں، کہ اس سے تیسرے شخص کا دل دکھے گا۔

الغرض آپؐ کی سیرت طیبہ ایک مثالی سیرت تھی اور آپؐ کا اسوۂ حسنہ ایک مثالی اسوۂ حسنہ تھا۔ اسی بنا پر قرآن مجید میں آپؐ کے اسوۂ حسنہ کو رہتی دنیا تک کے لیے عمل کے قابل تقلید نمونہ بنا دیا گیا ہے، گویا ع: "بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست" والا معاملہ ہے۔

دینی تعلیم: دین اسلام کی اساسیات مجملاً" قرآن مجید میں موجود ہیں اس کی تشریحات اور عملی صورتیں حدیث میں ہیں ان کا خلاصہ حدیث جبرئیل میں ملتا ہے (رک بہ اسلام بذیل مادہ)۔ یہ حدیث جو صحیحین اور دوسری کتب حدیث میں ملتی ہے فی الواقع تعلیمات اسلامیہ کا عطر اور نچوڑ ہے۔ اس پر نظر ڈالنے سے کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ دین گویا ایک خوبصورت عمارت ہے، عقائد اس کی چھت ہیں، جسے عبادات کے چاروں ستون تھامے ہوئے ہیں اور اس عمارت کی آرائش و زیبائش احسان (تصوف) کے ذریعے سے ہوئی ہے۔

معجزات: ایمان و عقائد سے قریبی تعلقات رکھنے والی چیز معجزہ ہے معجزہ عام طور پر نبی سے خارق عادت صادر ہونے والے افعال کو کہا جاتا ہے۔ اگر کسی ولی سے ہوں تو اسے کرامت اور کسی شیطان کی تعلیم دینے والے سے ہوں تو اسے استدراج (یعنی آزمائش) کہا جاتا ہے۔ اسلامی تعلیم یہ ہے کہ معجزہ پیغمبرؑ سے از خود صادر نہیں ہوتا بلکہ اسے خدا تعالیٰ پیغمبرؑ کی تقویت کے لیے نازل کرتا ہے۔ معجزے کا انکار ناجائز ہے۔ لیکن ایمان لانے کے لیے معجزے پر انحصار درست نہیں، بلکہ قرآن حکیم نے معجزات سے زیادہ غور و فکر اور تدبر و تفکر سے کام لینے پر زور دیا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ چنانچہ امام بیہقی اور احناف میں سے علامہ زاہدیؒ نے معجزات نبوی کی تعداد ایک ہزار' امام نووی نے بارہ سو' اور بعض علما نے تین ہزار بیان کی ہے۔ معجزات نبوی کی پھر دو اقسام ہیں: اولاً" وہ معجزات جن کے معارضے پر لوگ قادر تھے، مگر بوجوہ نہ کر سکے۔ مثلاً" یہودیوں کے لیے تمنائے موت۔ ثانیاً" وہ معجزات جن کا کوئی شخص بھی معارضہ یا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ پھر روایت کے اعتبار سے بھی معجزات نبویہ کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ کہ جن کا ہمیں کسی قطعی ذریعہ سے علم ہوا ۔ مثلاً قرآن کریم اور اس میں مذکور معجزات نبویؐ جبکہ دوسری قسم ان معجزات کی ہے جو اگر اس درجہ قطعی اور یقینی ذریعے سے تو ہم تک نہیں پہنچے، مگر ان کی روایات بھی غیر معتبر نہیں ہیں۔ مثلاً احادیث سے ثابت شدہ معجزات نبوی۔ مؤخر الذکر کی آگے پھر کئی انواع ہیں : (ا) ایسے معجزات جن کے انفرادی واقعات تو بلاشبہ اخبار احاد سے سے ثابت شدہ ہیں' مگر مجموعی طور پر اس قسم کی روایات کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے اور اسے جماعت کثیر نے نقل کیا ہے مثلاً آپؐ کے ہاتھ مبارک کی انگلیوں سے پانی جاری ہونا۔ اس قسم کے معجزات کو مشہور معجزات کہا جاتا ہے؛ (ب) وہ معجزات جو حصہ اول کی طرح مشہور تو نہیں تاہم اگر ان کی روایات کو بالمعنی جمع کیا جائے تو روایتوں کی کثیر تعداد ہو جاتی ہے' معجزات کی یہ قسم بھی قطعی الدلالۃ ہوتی ہے؛ (ج) وہ معجزات جو اخبار احاد سے روایت ہوئے ہیں' لیکن اپنے راویوں کی ثقاہت و دیانت کی بنا پر وہ بھی واضح الثبوت ہوں۔

معجزات کی تقسیم عقلی اور حسی معجزات سے بھی کی جاتی ہے۔ اول الذکر سے مراد وہ عقلی معجزات ہیں جن کا فہم و ادراک محض عقل سے ممکن ہوتا ہے، جبکہ مؤخر الذکر قسم کا تعلق حسن ادراک و مشاہدے سے ہے۔

تفصیل حسب ذیل ہے : (الف) عقلی معجزات : عقلی معجزات کی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) وحی الٰہی : آپؐ پر شب و روز میں بعض اوقات کئی کئی مرتبہ وحی الٰہی کا نزول ہوتا تھا۔ وحی سے مراد اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیغام رسانی ہے' جو کبھی تو کسی فرشتے کی وساطت سے ہوتی تھی' کبھی کسی پردے کی اوٹ سے اور کبھی خواب و بشارتوں کے ذریعے سے۔ ایک روایت کے مطابق شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم براہ راست اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہوئے۔

(۲) آپؐ کے کمالات علمی : آپؐ باوجود اس بات کے کہ امی محض (ان پڑھ) تھے' مگر اس کے باوجود آپؐ اولین و آخرین کے علوم کے وارث ٹھہرے۔ محققین کو اس بات سے پورا پورا اتفاق ہے کہ آپؐ کی احادیث مبارکہ علوم و حکمت کا منبع و مخزن ہیں۔ چھوٹے چھوٹے بے ساختہ جملوں میں جو بات کہہ دی گئی ہے محدثین اس کی موٹی موٹی جلدوں میں تشریح بیان نہ کر سکے۔

(۳) آپؐ کی امیت : آپؐ کی زبان مبارکہ سے معجزہ قرآنی کے علاوہ احادیث کا ایک معتدبہ ذخیرہ دنیا کو میسر آیا ہے' مگر بایں ہمہ یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ آپؐ امی محض تھے۔ نہ کسی سے آپؐ نے پڑھنا سیکھا اور نہ لکھنا' اس کے باوجود علوم و معارف کا عظیم و بے مثال سرچشمہ ہیں۔ قرآن مجید میں آپؐ کی امیت کو اسی پس منظر میں بطور ایک "نشان" پیش کر کے آپؐ کی صداقت کا ایک ثبوت فراہم کیا گیا ہے۔

(۴) اعجاز قرآن : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ عقلی و علمی معجزات میں معجزہ قرآن سرفہرست ہے' قرآن مجید اپنے الفاظ اور معانی دونوں کے لحاظ سے زندۂ و جاوید معجزہ ہے' (اس عنوان پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے قرآن' اعجاز القرآن) مختصر یہ کہ قرآن مجید اپنی بے پایاں اور محیر العقول' فصاحت و بلاغت' جامعیت و کاملیت نئے واقعات کے بیان (مستقبل کی پیشگوئیاں وغیرہ)' احوال آخرت کی تفصیل' دنیوی احکام کے ذکر' اور اپنے اثرات و برکات کے لحاظ سے لازوال شہرت و بقائے دوام حاصل کر چکا ہے۔ قرآن مجید جیسی مقبولیت اور اس جیسا استفادہ آج تک دنیا کی کسی کتاب سے ہوا اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے۔

(۵) غیب کی خبریں دینا : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اور معجزہ آپؐ کی وہ احادیث ہیں جن میں امور غیب کا بیان ہے۔ جنہیں ہم تین اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں : (الف) گزشتہ زمانے کے ایسے واقعات بیان کرنا جو تاریخ کی تاریکی میں مستور ہیں یا یہود و نصاریٰ سے متعلق کوئی ایسا واقعہ یا قصہ بیان کرنا جس کا علم ان کے سوا اور کسی کو نہ ہو؛ (ب) زمانہ حال کی خبریں' مثال کے طور پر آپؐ نے غزوۂ موتہ کے حالات بالکل ٹھیک ٹھیک بیان فرمائے۔ حالانکہ یہ

واقعات مدینہ منورہ کے کئی سو میل کے فاصلے پر پیش آ رہے تھے۔ وغیرہ؛ (ج) مستقبل کی پیشگوئیاں' احادیث مبارکہ میں ہمیں مستقبل کے بارے میں بے شمار پیشگوئیاں ملتی ہیں' جن کا ظہور اب تاریخ عالم کاایک حصہ بن چکا ہے۔ ان میں سے ہر پیشگوئی ٹھیک اپنے وقت پر پوری ہوئی۔

(۶) آپؐ کا مستجابُ الدعوات ہونا : آپؐ کا ایک اور معجزہ آپؐ کی دعاؤں کی وہ قبولیت ہے' جس کے مخالفین اسلام بھی قائل تھے۔ مثلاً قریش مکہ پر قحط سالی کے عذاب آنا اور پھر آپؐ کی دعا کے طفیل دور ہونا' قریشی سرداروں کی ہلاکت کی بدُعا۔ بارش کی دعا اور اس کا فوری اثر وغیرہ۔ اس قسم کے صد ہا واقعات کتب احادیث و سیرت میں ملتے ہیں۔

(۲) حسّی معجزات (محسوس کیے جانے والے) : معجزات کی دوسری قسم حسی معجزات پر مشتمل ہے۔ اس سے مراد ایسے معجزات ہیں جن کو صحابہ کرامؓ نے دیکھا' یا دیگر حواس سے محسوس کیا۔ ان میں سے کچھ معجزات کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے۔ جبکہ بعض واقعات کتب سیرت میں بیان شدہ ہیں۔ اول الذکر معجزات میں معجزہ شق قمر' جنات کی حاضری اور قبول اسلام' شب ثاقب کی کثرت۔ قریش مکہ پر خشک سالی کے عذاب کا نزول اور اس کا موقوف ہونا' سفر معراج' ہجرت کے موقع پر دشمنوں سے آپؐ کا بچاؤ۔ غزوۂ بدر کے موقع پر نزول ملائکہ' غزوہ احد میں مسلمانوں پر نیند کا طاری ہونا۔ مکہ مکرمہ میں فاتحانہ داخلے کی اطلاع۔ صلح حدیبیہ میں بیعت رضوان کو دو فتوحات کا پیش خیمہ قرار دینا۔ غزوۂ حنین میں فتح و نصرت اور علوم غیب پر اطلاع وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ کتب احادیث میں مذکور معجزات میں آپؐ کے کسی فعل سے یمن و برکت کا حاصل ہونا۔ آپؐ کی انگلیوں سے پانی جاری ہونا' شفائے امراض' جمادات اور نباتات میں اثر اور حیوانات کا آپؐ کے منصب نبوت کو جاننا وغیرہ شامل ہیں۔

سیرت نگاروں نے اپنے انداز میں بیان کیا ہے کہ دنیا میں کل عالم ہیں۔ عالم معانی' عالم ملائکہ' عالم انسان' عالم جنات' عالم علوی' عالم بسائط' یعنی عناصر' عالم جمادات' عالم نباتات' عالم حیوانات اور عالم کائنات الجوّ۔ ان میں سے ہر ایک عالم میں آپؐ کو قدرت کی جانب سے معجزات عطا کیے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات' بذیل مادہ محمدؐ)۔

عبادات : عقائد کے بعد اسلام میں نماز روزہ حج اور زکوٰۃ کی چار بنیادی عبادتیں فرض کی گئی ہیں۔ نماز ایسی عبادت ہے جس میں جمادات' حیوانات اور نباتات سب کی عبادت کے انداز اپنائے گئے ہیں۔ غرض مسلمان کی نماز کائنات کی نمازوں کا خلاصہ اور مجموعہ ہے؛ (۲) روحانی انسانی طاقت کے مطابق بعض خدائی صفات سے متصف ہونے کا اور روحانی قوت کی نشوونما کا نام ہے؛ (۳) حج بیت اللہ : خدا ہر جگہ ہے اورانسان کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب تر' مگر خدا تعالٰی نے انسانوں کی آسانی کے لیے بیت اللہ شریف کو اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیا اور نماز کے لیے اس کی جہت اختیار کرنے کا حکم دیا۔ اور صاحب استطاعت لوگوں کو حکم دیا کہ وہ اس کا حج ادا کیا کریں؛ (۴) زکوٰۃ : اسلام کی چوتھی عبادت زکوٰۃ ہے۔ یہ مالی عبادت ہے جو جمع شدہ مال (اندوختہ) سالانہ طور پر لاگو ہوتی ہے؛ (۵) احسان۔ حدیث جبرئیل کا تیسرا حصہ احسان کے متعلق ہے' جسے تصوف' طریقت اور سلوک جیسے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ یہ روحانی تزکیہ اور اخلاق حسنہ کو اپنی عادات ثانیہ بنا لیتا ہے۔

تاسیس و تنظیم : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف تبلیغ احکام ہی نہیں' بلکہ احکام شریعت کا باقاعدہ نفاذ و اجرا بھی تھا۔ چنانچہ اسی بنا پر آپؐ نے تبلیغ و دعوت کے ابتدائی ایام سے ہی مسلمانوں کی تاسیس و تنظیم پر توجہ مبذول رکھی۔ اسی مقصد کو مدینہ منورہ ہجرت کے بعد احسن طریقے پر پورا کیا گیا۔ چنانچہ مخالفت کے باوجود آپؐ نے مدینہ منورہ میں ایک شہری مملکت قائم فرمائی۔ جس میں اسلامی احکام و قوانین نافذ تھے۔

تعلیم عوام : عہد نبویؐ ہی میں تعلیم کو بڑی اہمیت دی گئی۔ چنانچہ قرآن کریم میں آپؐ کی بعثت کے بنیادی مقاصد میں ایک مقصد تعلیم کتاب بھی ہے آپؐ خود کو معلم (سکھانے والا) کہا کرتے تھے۔

ابتدائی عہد اسلامی میں عربی لکھنے اور پڑھنے والے لوگ خال خال ہی تھے۔ اسلام کی تعلیمی روح کے باعث عربی زبان دو سال ہی میں دنیا کی سب سے زیادہ باثروت زبان بن گئی جس میں سارے علوم کی اعلیٰ ترین کتابیں دستیاب ہونے لگیں۔

مسلمانوں کے زیر اثر عربی زبان و ادب کو بڑا فروغ حاصل ہوا جس کی وجہ سے اہلی وضاحت میں شاید ہی کوئی زبان اس کا مقابلہ کر سکتی ہو۔

عہد نبویؐ میں درس کے لیے ایک ہی جامع کتاب، یعنی قرآن مجید رکھی گئی تھی۔ جو جملہ علوم و فنون کا سرچشمہ ہے۔ اس کی تعلیم و تدریس کے لیے کسی قسم کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ مسجد مدینہ میں صفہ کے نام سے ایک اقامتی تعلیم گاہ بھی موجود تھی۔ جس میں غیر مقامی طلبہ تحصیلِ علم کرتے تھے۔ سرکاری تدبیروں کے ساتھ ساتھ عوام کو بھی تعلیم پھیلانے کی ترغیب دی جاتی تھی۔

عدلیہ و تشریعیہ (مقننہ): شروع میں یگانہ حاکم عدالت آپؐ ہی تھے مگر بعد میں مختلف قبائل کے شیوخ، علاقوں کے حاکم یا مقرر کردہ قاضی یہ فریضہ انجام دیتے تھے، جبکہ عدالت مرافعہ آپؐ ہی کی ذات تھی۔ نیت کی اصلاح پر زور دیا جاتا تھا۔ قاضیوں کو ہدایت تھی کہ وہ مدعی سے دلیل طلب کریں اور اگر وہ دلیل پیش نہ کر سکے تو مدعیٰ علیہ سے قسم لیں۔ عدالتی نظام میں خوف خدا اور محاسبۂ آخرت کے تصورات کو مستقل حیثیت حاصل تھی۔

قانون سازی کے اہم ماخذ: قرآن مجید، احادیث نبویہ اور قیاس تھے۔ اس کے علاوہ مکی و مدنی رواج کو پیش نظر رکھا جاتا تھا خاص طور پر اس وقت جبکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو (رک بہ فقہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، بحیثیت مقنن)

دفاعی و عسکری ادارہ: ہجرت مدینہ کے متصل بعد ہی مسلمانوں اور کفار عرب کے مابین جنگ و جدال کا سلسلہ چل پڑا۔ قرآن مجید نے جہاد کی فرضیت کا اعلان کیا تو آپؐ نے صحابہ کرامؓ کی عملی تعلیم و تربیت کا اہتمام شروع کر دیا۔ تیر اندازی، گھڑ دوڑ، اور کشتی وغیرہ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شخصی سرپرستی فرماتے تھے۔ گھڑ دوڑ میں جیتنے والوں کو خود انعامات دیتے، جنگی تربیت کے دوران میں جس ٹیلے پر کھڑے ہو کر آپؐ گھوڑوں کا انتخاب کرتے اس جگہ فی الوقت مسجد السبق بنی ہوئی ہے۔ نماز سے بھی جنگی تربیت میں بڑی مدد ملتی ہے جو لوگ فوجی خدمت کے اہل ہوتے انہیں فَیْ کی مدد سے خصوصی وظیفہ دیا جاتا تھا۔ سرکاری خزانے میں سامان جنگ وغیرہ دستیاب رہتا تھا، حسب ضرورت صحابہ کرامؓ کے دستے مہمات کے لیے ہمیشہ دستیاب رہتے تھے۔ جنگ کے بعد جو مال غنیمت حاصل ہوتا اسے مجاہدین اسلام میں پانچواں حصہ نکال کر تقسیم کر دیا جاتا تھا۔

اسیران جنگ کے ساتھ خصوصی طور پر حسن سلوک کیا جاتا تھا جس کے نتیجے میں وہ مسلمانوں کے حسن اخلاق کے گرویدہ ہو کر رہ جاتے۔ اسیران جنگ کی رہائی فدیہ، تبادلہ وغیرہ کے ذریعے میں آتی۔

مالیات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے آغاز کے ہاتھ ہی ایسی تدبیروں کا آغاز کر دیا جن کا مقصد مسلمانوں کی اقتصادی و معاشی زندگی کی اصلاح احوال تھا۔ سرکاری بیت المال کے وسائل آمدنی میں زکوٰۃ عشر، خراج، جزیہ اور "فَی" وغیرہ شامل ہیں۔ علاوہ ازیں ہر کام کے لیے دیانت داری اور ایمان داری سے کام کرنے پر خصوصی زور دیا گیا۔ کم تولنے اور کم ماپنے والوں کی مذمت کی گئی۔ دیت اور خون بہا کا مستقل نظام قائم کیا گیا۔

تقویم: اسلام کی بعض عادتیں (مثلاً نماز پنجگانہ) حرکت شمسی کے تابع ہیں، جبکہ کچھ عبادتیں (مثلاً حج اور روزے) قمری تقویم کے مطابق ہیں۔ اس لیے اسلامی تقویم میں دونوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے، مگر اسلامی کیلنڈر قمری ہے، جو اسلام سے پہلے بھی عرب دنیا میں بعض قباحتوں کے ساتھ رائج تھا۔ اسلام نے ان قباحتوں، مثلاً رسم نسیٔ (یعنی کبیسہ گری) کا خاتمہ کر کے اس بنا پر اپنی تقویم کی بنیاد رکھی۔ آغاز تقویم کے لیے عہد فاروقی میں متفقہ طور پر واقعۂ ہجرت کو منتخب کیا گیا۔

اسلام میں قمری تقویم کو اختیار کرنے کے بہت سے فائدے ہیں مثلاً یہ کہ اس کا ادراک بہت آسان ہے۔ یہ طریقہ اسلام کے عالمگیر ہونے کے تصور کے زیادہ مطابق ہے۔ تاکہ عبادتوں کے موسم ہر خطے میں یکساں طور پر تغیر پذیر رہیں۔ اس کے علاوہ اس کے مالی فوائد بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ شمسی تقویم کے ۳۳ سال قمری تقویم کے ۳۴ سال کے مساوی ہوتے ہیں۔ اس طرح حکومت کو ہر ۳۳ سالوں میں ۳۴ بار محاصل وغیرہ کی آمدن حاصل ہو گی۔

دین میں عسر و یسر کا مسئلہ: دین اسلام میں اللہ تعالیٰ نے مجموعی طور پر آسانی رکھی ہے، تنگی یعنی تکلیف مالا یطاق کو پسند نہیں فرمایا۔ اس لیے اسلامی احکام کی تعمیل و تکمیل کو بقدر استطاعت سے مشروط کر دیا اور اہل اعذار کے لیے استثنائی اجازتوں کی تفصیلات بیان فرما دی گئی ہیں۔

اسلام اور مسائل نسواں: دور جاہلی میں عورت کو کمتر درجہ حاصل تھا۔ انہیں معاشرے میں کسی قسم کے سیاسی سماجی اور معاشرتی حقوق حاصل نہ تھے۔ اسلام نے دور جاہلی کی بے ضابطگیوں کی اصلاح کی اور پہلی مرتبہ عورت کے حقوق و مراعات کا اعلان کیا۔

اسلامی اعمال و احکام کی تعمیل و تکمیل میں دونوں کو مساوی درجہ عطا کیا اور افضلیت کا مدار تقویٰ پر رکھا۔ عورتوں کی عزت و حرمت کے تحفظ کے لیے قذف، لعان وغیرہ کے احکام نازل ہوے۔ اور مخلوط معاشرے کی مخالفت کی۔ عورتوں کو وراثت کا حق دار ٹھہرایا۔ مزید براں عورت کی انفرادی ملکیت کا تصور پیش کیا۔ نکاح کے سلسلے میں عورت کی مرضی کو بنیادی اہمیت دی۔ مرد کے لیے بیویوں کی تعداد چار تک محدود کر دی۔ اور ان میں عدل و مساوات کو لازم قرار دیا۔

ازواج مطہرات: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی خصوصی اجازت سے مختلف اوقات میں ۱۱ نکاح فرمائے۔ بیک وقت آپؐ کے عقد نکاح میں نو سے زیادہ ازواج نہیں رہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ نکاح ۵۳ سے ۶۳ سال کی عمر مبارک کے دوران فرمائے۔ جس عمر میں عام طور پر عورتوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے۔ اسی لیے یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ آپؐ کی کثرت ازواج کا مقصد ذاتی نہیں، بلکہ قومی ہے، آپؐ کی ازواج مطہرات کے ذریعے اسلام کی نشر و اشاعت ہوئی۔ مختلف قبیلے اسلام کے قریب آئے اور بعض خاندانوں کی تسلی و تشفی ہوئی۔ آپؐ کی ان ازواج قدسیہ میں، جنھیں قرآن مجید نے امہات المومنین (اہل ایمان کی مائیں) قرار دیا ہے، حسب ذیل خواتین ہیں: (۱) حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ (م ۳ ق ھ / ۶۱۹ء)؛ (۲) حضرت سودہؓ بنت زمعہ (م ۲۳ھ)؛ (۳) حضرت عائشہ صدیقہؓ (م ۵۸ھ)؛ (۴) حضرت حفصہؓ بنت عمرؓ (م ۴۵ھ)؛ (۵) حضرت ام سلمہؓ (م ۵۹ یا ۶۱ھ)؛ (۶) حضرت زینبؓ بنت جحش (م ۲۰ھ)؛ (۷) حضرت جویریہؓ بنت الحارث (م ۵۶)؛ (۸) حضرت زینبؓ ام المساکین، (م ۴ھ)؛ (۹) حضرت ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان (م ۴۴ھ)؛ (۱۰) حضرت میمونہؓ بنت الحارث (م ۵۱ یا ۶۱ھ)؛ (۱۱) حضرت صفیہؓ بنت حیی (م ۵۰ھ) اور حضرت ماریہؓ قبطیہ بطور ام ولد شامل ہیں۔

اولاد و احفاد: آپؐ کے یہاں زیادہ تر اولاد حضرت خدیجہؓ سے ہوئی۔ البتہ ایک بیٹا ماریہؓ قبطیہ کے بطن سے پیدا ہونا ثابت ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) حضرت قاسمؓ ۱۱ ق ن میں ولادت ہوئی، سات دن یا دو سال تک حیات رہے؛ (۲) حضرت زینب ۲۳ ق ھ / ۶۰۰۔ ۶۰۱ میں ولادت ہوئی۔ ابو العاص سے نکاح ہوا۔ ۸ھ میں وفات پائی۔ امامہؓ اور علیؓ ان کی اولاد ہیں؛ (۳) حضرت رقیہؓ حضرت زینبؓ کے بعد ولادت ہوئی۔ پہلا نکاح عتبہ بن ابی لہب سے ہوا۔ قبل از رخصتی طلاق ملنے کے بعد دوسرا نکاح حضرت عثمان غنیؓ سے ہوا۔ اور ان سے حضرت عبداللہ بن عثمانؓ پیدا ہوے ۲ھ میں انتقال فرمایا؛ (۴) حضرت ام کلثومؓ حضرت رقیہ سے چھوٹی اور حضرت فاطمہؓ سے بڑی تھیں عتیبہ بن ابی لہب نے جب ان کو طلاق دی تو آپؐ نے ان کا نکاح بھی حضرت رقیہؓ کی وفات کے بعد حضرت عثمانؓ سے کر دیا۔ ۹ھ میں انتقال ہوا؛ (۵) حضرت فاطمۃ الزہراؓ نبوت سے پانچ سال قبل (۵ ق ن) میں ولادت با سعادت ہوئی۔ اولاد میں سے سب سے چھوٹی ہونے کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ پیاری تھیں، ۲ھ میں آپؐ نے ان کا نکاح حضرت علی کرّم اللہ وجہہ سے کر دیا، سو ان کے ہاں پانچ اولادیں ہوئیں: (الف) حضرت حسنؓ (م ۵۰ھ)؛ (ب) حضرت حسینؓ (م ۶۱ھ)؛ (ج) حضرت محسنؓ؛ (د) حضرت زینبؓ؛ (ھ) حضرت ام کلثومؓ حضرت فاطمہؓ نے ۱۱ھ میں انتقال فرمایا؛ (۶) حضرت ابراہیم، حضرت ماریہ قبطیہؓ کے بطن سے ۷ھ میں پیدا ہوے اور ڈیڑھ سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ ابن سعد نے مزید دو صاحبزادوں حضرت طیب اور حضرت عبداللہ (طاہر) کے نام بھی گنوائے ہیں۔ انھوں نے مکہ مکرمہ میں انتقال فرمایا۔

○

مآخذ: دیکھیے مقالہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، در ۲۲۲ (بذیل مادہ)۔

○

محمد بن الحنفیہؒ: خولہؓ سے حضرت علیؓ کے بیٹے تھے۔ خولہ بنو حنیفہ میں سے تھیں (کتاب الاغانی، ۷ : ۴)۔ محمد بن حنفیہ ۱۶ھ میں پیدا ہوے۔ وہ اگرچہ طبعاً بہت عزلت گزین واقع ہوے تھے اور ہمیشہ پھونک پھونک کر قدم رکھا کرتے تھے، مگر پھر بھی حضرت امام حسینؓ کی ۶۱ھ / ۶۸۰ء میں میدان کربلا میں شہادت کے بعد بہت سے لوگ انھیں آل علیؓ کا سربراہ سمجھ کر ان سے عقیدت رکھنے لگے۔ اس سے عبداللہ بن زبیرؓ کو، جو حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے بعد علی الاعلان خلافت کا دعویٰ کر رہے تھے، شکوک پیدا ہو گئے۔ یہ معاملہ اس وقت زیادہ نزاکت اختیار کر گیا جب ایک طالع آزما مختار بن عبید الثقفی نے ۶۶ھ / ۶۸۵ء میں محمد بن حنفیہؒ کو حضرت علیؓ کا جانشین، ان کا وصی اور مہدی وقت ظاہر کر کے دعوت دینا شروع کر

دی، مگر محمد بن حنفیہؒ نے بڑی احتیاط اور تحمل سے کام لیا اور اس بات سے انکار کر دیا کہ انہیں المہدی کے اہم لقب سے پکارا جائے (دیکھیے الطبری، ۲ : ۱۱)۔ یہ بات ظاہر ہے کہ انہیں مختار کا کوئی پاس نہ تھا اور ان کے پاس اس امر کو باور کرنے کی کافی وجوہ تھیں کہ اس کی سرگرمی اور عقیدت حقیقی نہیں ہے، لیکن ان بے شمار خطرات کو مدنظر رکھتے ہوئے جن میں انہوں نے اپنے آپ کو محصور پایا اور غالباً کسی حتمی فیصلے پر نہ پہنچنے کے باعث وہ اس کی کھلم کھلا مخالفت بھی نہیں کرنا چاہتے تھے اس لیے (دیکھیے کسی قدر مختلف بیانات؛ ابن سعد : ۵ : ۷۲؛ الیعقوبی، ۲ : ۳۰۸؛ طبری، ۲ : ۶۰۷) نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تحریک بہت پھیل گئی اور حضرت امام حسینؓ اور دوسرے علویوں کی شہادت کا انتقام لینے کے سلسلے میں بڑی خونریزی ہوئی (دوسری طرف ابن زبیرؓ نے بیعت لینے کے لیے ابن حنفیہؒ پر دباؤ ڈالا) اور ان کو عبداللہ بن عباسؓ اور دوسرے رشتے داروں سمیت مکہ میں چاہ زمزم کے قریب قید کر دیا، تو ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ مختار کی امداد طلب کریں۔ یہ مختار کی منہ مانگی مراد تھی، چنانچہ اس نے فوراً کچھ سوار مکہ مکرمہ بھیج دیے اور عین وقت پر انہوں نے ابن حنفیہؒ اور دوسرے قیدیوں کو رہا کرا لیا، لیکن محمد بن حنفیہؒ کے صریح احکام کی تعمیل میں انہوں نے ابن زبیرؓ کی فوج سے کچھ تعرض نہ کیا، کیوں کہ خون ریزی سے حرم پاک کی سرزمین کی بے حرمتی ہوتی تھی۔ اس کے بعد محمد بن حنفیہؒ نے اپنے اہل و عیال کے ساتھ منیٰ میں جا کر پناہ لی (دیکھیے الکامل، ص ۵۵۴، ۵۹۷، کتاب الاغانی، ۸ : ۳۳؛ کمیت، طبع Horovitz، ۱ : ۸۷) اور کچھ دیر بعد وہ طائف چلے گئے۔ بعد ازاں انہوں نے مختار کی خدمات سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا، لہٰذا جب ۶۷ھ/۶۸۶-۶۸۷ء میں مختار کی تحریک ناکام ہو گئی اور اس کا علم بردار مارا گیا، تو وہ اس واقعہ سے بے تعلق رہے۔ ابن زبیرؓ کی دھمکیوں اور خلیفہ عبدالملک کے پیہم اصرار کے باوجود انہوں نے ان دونوں مدعیان خلافت میں سے کسی کی بیعت نہ کی اور اپنے اس اصول پر قائم رہے کہ وہ صرف اسی حکمران کی اطاعت قبول کریں گے جس کو ساری امت مسلمہ متحد ہو کر قبول کر لے گی، چنانچہ وہ ۶۸۸ء کے حج کے موقع پر جہاں زبیری اموی اور خارجی بھی آئے ہوئے تھے، ایک آزاد فریق کے سردار کے طور پر مسلح ہو کر غیر جانبداری کا اظہار کرتے ہوئے پہنچ گئے۔ ابن زبیرؓ کی شہادت (۷۳ھ/۶۹۲ء) کے بعد کہیں جا کر ان کے مطالبے، یعنی اتفاق رائے عامہ، نے حقیقت کی شکل اختیار کی اور انہوں نے عبدالملک کو حقیقی حکمران تسلیم کر لیا اور وہ خلیفہ کی خدمت میں ۷۸ھ/ ۶۹۷-۹۸ء میں بمقام دمشق گئے۔ اس کے بعد وہ مدینہ منورہ میں واپس آ گئے، جہاں ۸۱ھ/۷۰۰-۷۰۱ء میں فوت ہو گئے۔ میدان سیاست میں ان کی خاموش اور محتاط روش کو روایات میں خامت" دینی احساسات کا نتیجہ بیان کیا گیا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ ان کی امن پسندانہ افتاد طبع کا نتیجہ تھا۔

یہ بات زیادہ حیرت انگیز ہے کہ ان سے محبت میں غلو کرنے والے گروہ نے ان کی وفات کے بعد، موزوں موقعہ سمجھ کر یہ کہانی مشہور کر دی کہ وہ مرے نہیں، بلکہ ایک قسم کے عالم ارواح میں مدینہ منورہ کے مغرب میں، رضویٰ کی پہاڑی پر زندہ موجود ہیں جہاں سے وہ ایک فاتح لشکر کے قائد کی حیثیت سے واپس آئیں گے (الاغانی، ۷ : ۴ بعد ۹ بعد، ۸ : ۳۲)۔ رجعت امام کا یہی عقیدہ تھا، جو عبداللہ بن سبا [رک باں] نے حضرت علیؓ (دیکھیے Friedlander در Z.A، ۲۳ : ۳۰۹ بعد) سے منسوب کیا تھا۔ اس عقیدے کو اب محمد بن الحنفیہؒ کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ جنگ پسند آدمی نہ تھے اور خاموش زندگی گزارنے کے مدعیے پر ہی عمل پیرا رہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہے۔

○

(الشیخ) محمدؒ بن عبدالوہاب: نجد کے مشہور عالم اور مصلح، عینہ کے قبیلہ بنو تمیم میں ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا قبیلہ علم و فضل اور دینوی و جاہت کے اعتبار سے پورے نجد میں مشہور تھا۔

شیخ کے والد عبدالوہاب شہر عینہ کے قاضی تھے اور بعد میں حریملا منتقل ہو گئے تھے۔ ان کے دادا سلیمان بن علی اپنے دور کے نامور عالم اور علمائے نجد کے مرجع تھے۔ محمد بن عبدالوہاب ابھی دس برس کی عمر کو بھی نہ پہنچے تھے کہ قرآن مجید حفظ کر لیا اور اپنے والد گرامی شیخ عبدالوہاب سے فقہ حنبلی کی کتابیں پڑھ لیں، نیز تفسیر و حدیث کی اکثر کتابوں کا مطالعہ کر لیا۔ اسی عمر میں انہوں نے فریضۂ حج بھی ادا کیا اور دو مہینے مدینہ منورہ میں مقیم رہنے کے بعد عینہ واپس

آ گئے۔

۱۱۳۵ھ میں جب بیس برس کی عمر کو پہنچے تو مزید حصول علم کے لیے حجاز چلے گئے۔ اور کئی علمائے کرام سے استفادہ کیا۔

۱۱۳۹/۱۷۲۶ء میں ان کے والد عینہ سے منتقل ہو چکے تھے۔ یہاں آنے کے بعد انہوں نے اپنے آپ کو تبلیغ توحید اور ردّ بدعات کے لیے وقف کر دینے کا فیصلہ کر لیا' چنانچہ حریملا ہی میں وعظ و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کے مواعظ نہایت پر اثر ہوتے۔ ان کی مشہور تصنیف "کتاب التوحید" اسی زمانے کی یادگار ہے۔

۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء میں ان کے والد شیخ عبدالوہاب انتقال کر گئے۔ ان کے انتقال کے بعد وہ دعوت و تبلیغ میں پوری طرح سرگرم عمل ہو گئے۔ ان دنوں نجد میں قبائلی نظام رائج تھا۔ مختلف علاقے' مختلف قبائل سرداروں کے زیر نگیں تھے۔ خود حریملا میں دو قبیلے سرداری کے لیے ایک دوسرے سے پنجہ آزما تھے۔ ان حالات میں انہوں نے ضروری سمجھا کہ اپنے تبلیغی نظام کو زیادہ موثر بنانے کے لیے اہل نجد کے باہمی اختلافات کو ختم کرائیں اور اس کو ایک امیر کی سرکردگی میں لانے کی مہم شروع کریں۔ اس کے لیے عینہ کے امیر عثمان بن محمد معمر سے خط و کتابت کی۔ اس نے اس تجویز کو قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی تو وہ (۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء میں) عینہ چلے گئے۔ امیر عینہ نے گرم جوشی سے ان کا خیر مقدم کیا اور بہت عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا۔ اپنی بھتیجی ان کے عقد میں دے دی' جس کی وجہ سے تعلقات اور زیادہ مضبوط ہو گئے۔

عثمان نے امر بالمعروف اور نہی المنکر میں شیخ سے پورے تعاون کا عہد کیا' شیخ نے امیر عینہ کو نماز با جماعت کی تاکید کی' اس کی پابندی نہ کرنے والوں کے لیے سزائیں تجویز کیں' حکام کی طرف سے جو مختلف قسم کے ٹیکس وصول کیے جاتے تھے' وہ ختم کر دیئے گئے' صرف سوائے زکوٰۃ کو باقی رکھا۔ شیخ نے وہاں کچھ تبلیغی رسائل بھی لکھے' لیکن بالآخر شیخ کو عینہ کی سکونت ترک کرنا پڑی اور قبائل میں بے چینی بھی پیدا ہو گئی (۱۱۵۷ یا ۱۱۵۸ھ) وہاں سے شیخ نے درعیہ کا رخ کیا۔

شیخ محمد بن عبدالوہاب اور آل سعود کے درمیان یہ پہلا رابطہ و تعلق تھا' جس میں روز بروز مضبوطی پیدا ہوتی گئی اور جس نے آل سعود اور آل شیخ کو ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے سے وابستہ و منسلک کر دیا۔

درعیہ میں شیخ کے شاگرد احمد بن سویلم کا مکان' جہاں وہ اقامت گزین تھے' دعوت توحید کے مرکز کی حیثیت اختیار کر گیا۔ لوگ علانیہ اور خفیہ طور پر آتے اور شیخ کے علم و فضل سے مستفید ہوتے' لیکن یہ صورت حال اطمینان بخش نہ تھی۔ درعیہ کو مستقل مرکز تبلیغ قرار دینے کے لیے شیخ محمد بن عبدالوہاب امیر محمد بن سعود سے براہ راست اس موضوع سے متعلق بات کرنا چاہتے تھے' چنانچہ اس ضمن میں امیر کے بھائیوں کے ذریعے سلسلۂ جنبانی کی۔ امیر کی بیوی مرضیٰ بنت ابی وطبان نے بھی امیر کو آمادہ کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ امیر محمد بن سعود شیخ سے بالمشافہ گفتگو سے متاثر ہوا اور ساتھ دینے کا عہد کیا۔

اس کے بعد امیر نے شیخ کے ہاتھ پر بیعت کی' امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور کتاب و سنت پر عمل پیرا ہونے کا یقین دلایا۔ یہ ۱۱۵۷ یا ۱۱۵۸ھ/۱۷۴۵ء۔۱۷۴۷ء کا واقعہ ہے۔

اس کے ساتھ ہی قبائل میں یہ دعوت عام ہو گئی اور لوگ بیعت اور استفادے کی غرض سے شیخ کی خدمت میں حاضر ہونے لگے' جن میں نامور لوگ بھی شامل ہوتے تھے۔

درعیہ اور اس کے اطراف و جوانب میں شیخ کی مقبولیت دیکھ کر حاکم عینہ عثمان بن محمد بن معمر اپنے گزشتہ طرز عمل پر' جو اس نے شیخ کے ساتھ روا رکھا تھا' نہایت نادم ہوا اور شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر طالب عفو و درگزر ہوا اور اپنے ساتھ عینہ تشریف لے جانے کی درخواست کی' مگر شیخ نے بلطائف الحیل ٹال دیا۔

بہرحال درعیہ کے دوسرے سال ۱۱۵۸ھ یا ۱۱۵۹ھ میں امیر عثمان اور اہل حریملا نے بھی شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیعت کی۔

اب شیخ کی دعوت کا سلسلہ اور وسیع ہو گیا۔ ان کی آواز نجد کے علاقوں' یعنی عینہ' درعیہ' اور حریملا وغیرہ کی حدود سے نکل کر یمن اور دیگر مقامات میں بھی جا پہنچی۔ گرد و نواح کے اہل علم اور ذی اثر حضرات سے خط و کتابت شروع ہو گئی اور لوگ بڑے شوق سے ان کے حلقہ دعوت میں شرکت کرنے لگے۔

اس زمانے میں ریاض کا حاکم دہام بن دواس' یوں تو شیخ اور ان کے مشن کا پہلے ہی مخالف تھا' مگر ۱۱۵۹ھ میں تو شیخ اور امیر بن سعود کی مخالفت میں بہت آگے بڑھ گیا۔ شیخ اور ان کے ساتھیوں سے اس،

کی جنگی جھڑپیں بھی ہوتی رہتی تھیں (۱۱۵۹ تا ۱۱۸۷ھ) بالآخر ۱۱۸۷ھ کے آخر میں امیر عبدالعزیز بن محمد بن سعود نے ریاض پر ایک زبردست حملہ کر کے اسے فتح کر لیا اور نجد پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا۔

مقبولیت کے ساتھ ساتھ شیخ کی مخالفت بھی زیادہ ہوتی گئی۔ مخالفین ان کی تحریک احیاے سنہ و توحید کو غلط رنگ میں دیکھتے تھے' اور ان پر متعدد الزامات عائد کیے جاتے تھے۔ وہ کتاب و سنت کی روشنی میں ان کا جواب دیتے اور دعوت و تبلیغ میں اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرتے۔

شیخ کی دعوت اصلاح اور تحریک جہاد میں مرکز دعوت درعیہ کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ ۱۸۱۸ء تک اس کو یہی حیثیت حاصل رہی' پھر ابراہیم پاشا کے حملے سے یہ شہر بالکل تباہ ہو گیا۔

شیخ نے مسلسل پچاس برس دعوت و تبلیغ کا فریضہ انجام دیا اور باختلاف روایت ماہ شوال یا ذی قعدہ ۱۲۰۶ھ/جون یا جولائی ۱۷۹۲ء میں اکیانوے برس کی عمر پا کر وفات پائی۔

شیخ کا حلقہ درس بہت وسیع تھا' اسی نسبت سے ان کے تلامذہ کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔

انہوں نے اپنے پیچھے چار بیٹے حسین' عبداللہ' علی اور ابراہیم چھوڑے۔ ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ ان میں سے ہر ایک کے مکان کے قریب مدرسہ قائم تھا' جس میں بیرونی طلبا تعلیم حاصل کرتے تھے اور ان کے مصارف کی کفالت بیت المال کرتا تھا۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب کی اولاد و احفاد اب بھی پورے نجد میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے اور "آل شیخ" کہلاتی ہے۔

مآخذ: حسین بن غنام احسائی: روضۃ الافکار و الافہام لمرتاد حال الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام' مطبوعہ ریاض' قاہرہ ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۹ء؛ (۲) الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم والاخبار' مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۷ھ؛ (۳) احمد بن زینی دحلان: خلاصہ الکلام فی امراء البلد الحرام؛ (۴) عثمان بن بشر نجدی: عنوان المجد فی تاریخ نجد' ریاض' بار سوم ۱۳۵۸ھ؛ (۵) رشید بن علی حنبلی: مشیر الوجد فی معرفۃ انساب ملوک نجد؛ (۶) الشوکانی: البدر الطالع؛ (۷) حافظ وہبہ: جزیرۃ العرب فی القرن العشرین؛ (۸) محمد حامد فقی: اثر الدعوۃ الوھابیہ فی جزیرۃ العرب' مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) محمود شکری الالوسی: تاریخ نجد' مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۱۰) محب الدین خطیب: الزہراء۔

○

محمد احمد بن عبداللہ: مہدی سوڈانی وہ ۱۲۵۸ھ/ ۱۸۴۳ء کے قریب دنقلہ کے جزیرہ میں پیدا ہوا جو العوردہ کے شمال میں واقع مجمع الجزائر ارگو کا ایک حصہ ہے۔ وہ نوبیہ کے عرب برابرہ میں سے کنوز خاندان کا ایک فرد تھا' بعد کی زندگی میں مہدی نے حضرت علیؓ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنی قرابت داری اور سلسلۂ بیعت کو ثابت کرنے کے لیے اپنے حسب نسب کی جو تفصیل دی ہے اس کی رو سے باپ کی جانب سے اس نے حضرت امام حسنؓ اور حضرت عباسؓ سے صلبی نسبت ظاہر کی۔ وہ جہاز میں کام کرنے والے ایک بڑھئی کا دوسرا بیٹا تھا' اس سے بڑی ایک بہن تھی اور تین بھائی بھی تھے۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس کی طبیعت تصوف کی طرف مائل تھی اور معمولی ابتدائی تعلیم کے بعد اس نے ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۱ء میں سلسلہ سمانیہ میں شیخ محمد شریف سے بیعت کی۔ سات سال کی مریدی کے بعد شیخ محمد شریف نے اسے اس سلسلے کی خلافت سے ممتاز کیا۔ کچھ عرصہ خرطوم میں قیام کرنے کے بعد' جہاں اس نے شادی بھی کر لی' وہ نیل ابیض سے آبا نامی جزیرے میں چلا گیا جو کوستی کے شمال میں واقع ہے۔ یہاں اس نے ایک جامع مسجد اور ایک خانقاہ بھی تعمیر کرائی اور مریدوں کو اپنے گرد جمع کر کے وہاں قیام پذیر ہو گیا۔ اس کے پیر و مرشد شیخ محمد شریف بھی جن سے اس نے اپنے تعلقات برابر قائم رکھے تھے' ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۲ء میں اس کے قریب ہی آ بسے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات محمد کو کچھ ناگوار گزری۔ اس واقعے کے کچھ عرصے بعد محمد کے دل میں یہ القا ہوا کہ وہ مہدی المنتظر ہے۔ یہ کیفیت ان روایات کے زیر اثر پیدا ہوئی جو مسلمانوں میں حضرت مہدی کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ اس وجہ سے اس کے تعلقات اپنے پیر و مرشد سے بگڑ گئے۔ اب وہ اپنے پہلے شیخ طریقت کے حریف شیخ القرشی سے جا ملا اور ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء میں اسی کا سجادہ نشین بھی بن گیا۔ دنقلہ سے سنار اور نیل ازرق سے کردفان تک کے علاقے میں سیاحت کے دوران اس نے بھانپ لیا کہ لوگوں میں بد دلی اور بے اطمینانی موجود ہے اور ان پر مصری حکومت کی جانب سے تشدد ہو رہا ہے۔ سوڈان کی شورہ پشت اور مخلوط آبادی' اس کا مذہبی جنون' ترکوں اور عربوں کا باہمی نفاق اور ترکوں کے حکمران طبقے سے شیعوں کی دیرینہ مخالفت' یہ سب باتیں ایسی تھیں جو اس کی مہدویت

کے دعوے کے لیے بار آور ثابت ہو سکتی تھیں۔ چنانچہ اس نے اپنی مہدویت کا دعویٰ کر دیا۔ آخر میں اس تحریک نے کچھ منفی رخ بھی اختیار کیا۔ روایات میں بیان شدہ کلیے کے مطابق محمد احمد نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ دنیا کو "بدکاری اور برائی سے پاک کرنے" کی غرض سے آیا ہے۔ اس نے مختلف رسالوں اور فرمانوں کے ذریعے لوگوں کو اپنی تائید پر مائل کر لیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے زیارت سے مشرف فرمایا ہے اور آپؐ ہی نے اسے مہدی مقرر کیا ہے۔ دار نوبہ میں گدیر کی پہاڑی اس کی سرگرمیوں کا مرکز بن گئی۔ شعبان ۱۲۹۸ھ/ جولائی ۱۸۸۱ء میں وہ پہلی مرتبہ المہدی کی حیثیت سے منظر عام پر آیا۔ محمد احمد کی جو گفت و شنید خرطوم کی حکومت سے ہوئی وہ بے سود ثابت ہوئی۔ ابوالسعود کی قیادت میں فوج کے جو دو دستے اس کے خلاف بھیجے گئے۔ وہ تباہ کر دیئے گئے، اس سے اسے اور فتوحات حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔ مزید بر اں مصری حکومت کو عرابی پاشا کی بغاوت کی وجہ سے زیادہ شدید کارروائی کرنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مہدیہ سلسلہ بلا روک ٹوک کردفان سے بحر الغزال کی راہ سے مشرقی سوڈان تک پھیل گیا۔ وہاں سوا کن میں عثمان دقنہ جو غلاموں کا تاجر تھا اور بعد میں مہدی کا قابل ترین سپہ سالار ثابت ہوا، محمد احمد کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ مہدی کی یہ خواہش بھی تھی کہ وہ المغرب کی جانب بھی اپنی طاقت کو بڑھائے اور اس غرض سے اس نے محمد السنوسی سے جغبوب میں اور مراکو سے تعلقات و اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کا کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ وہ اپنے پورے عروج پر تھا کہ ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۴ء کی مہم اسے خرطوم لے گئی، جہاں جنرل گورڈن Gordon نے بڑی بہادری سے مقابلہ کیا، لیکن یہ مقام ۳۰ جنوری ۱۸۸۵ء کو مہدی کے قبضے میں آ گیا اور گورڈن مارا گیا۔ اس فتح کے بعد محمد احمد خود بھی زیادہ عرصے تک زندہ نہ رہ سکا، وہ ۹ رمضان ۱۳۰۲ھ/۲۲ جون ۱۸۸۵ء بعارضہ تپ محرقہ [illegible]ان میں، جو خرطوم کے قریب ہے، فوت ہو گیا۔ یہاں اس کے جانشین خلیفہ عبداللہ نے اس کے مزار پر ایک قبہ تعمیر کرایا۔ اب یہ مہدیوں کا صدر مقام بن گیا تا آنکہ کچنر Kitchener نے ۱۸۹۸ء میں عبداللہ کی حکومت اور سلسلہ مہدیہ دونوں کا خاتمہ کر دیا۔

محمد احمد کی تعلیمات کی بعض خصوصیات سے نہایت مقبول عام تصوف کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا زاہدانہ رویہ دنیوی ترقی کے منافی تھا۔ مہدیہ سلسلہ چونکہ رسمی تعلیم کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا تھا، اس لیے تعلیم یافتہ طبقہ اس کے حلقہ مریدین سے بالکل الگ تھلگ رہا، ان کے نزدیک قرآن پاک کے علاوہ اگر کسی چیز کو کوئی وقعت حاصل تھی تو وہ مہدی کے احکام تھے یا راتب (وظائف و اذکار کا مجموعہ) اور مجلس نامی ایک کتاب جس میں محمد احمد کی جمع کردہ اور تالیف کردہ سنہ (مجموعہ احادیث) تھی جو سنت کی پہلی کتابوں کی جگہ مستعمل تھی، لیکن وہ نامکمل ہی رہ گئی۔ چاروں (فقہی) مذاہب کے ترک کرنے میں اس "اختلاف" کا اظہار ہوتا ہے جو صوفیہ میں اکثر پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محمد احمد اپنی موت سے کچھ پہلے اپنے پیروؤں اور معتقدین کی نظروں میں ایک ہیرو سا بن گیا تھا۔

محمد احمد کی ذات کے متعلق طرح طرح کے افسانے ابتدا ہی میں مشہور ہونے لگ گئے تھے، بعض اوقات غالی معتقدین اس کے کشوفات اور کرامات کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے تھے۔ اس کے ارشاد کی تعمیل میں اس کے درباری وقائع نویس اسمٰعیل عبدالقادر نے ایک مبالغہ آمیز سیرت موسومہ کتاب المستندی الی سیرۃ الامام المہدی لکھ ڈالی۔ اس میں ۱۲۹۸ھ سے ۱۳۰۲ھ تک کے واقعات درج تھے، لیکن اسے خلیفہ عبداللہ کے زمانے میں جلا دیا گیا۔ مصری مصنف شقیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے ہاتھ اس کتاب کا ایک نسخہ لگ گیا تھا جو اس دستبرد سے بچ رہا تھا۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ محمد احمد بن عبداللہ، در آآآ، بذیل مادہ۔

○

محمد عبدہٗ (مفتی): مصر کے مشہور مفکر اور مصلح عالم جن کے افکار و نظریات نے ساری دنیائے اسلام کو متاثر کیا۔ محمد عبدہٗ مصری کسانوں کے متوسط الحال خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد عبدہ بن حسن خیر اللہ ترکی النسل تھے، جب کہ ان کی والدہ کا سلسلہ نسب خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروقؓ تک منتہی ہوتا ہے۔ محمد عبدہ ۱۸۴۹ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے معمولی نوشت و خواند کے بعد بارہ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ اس کے بعد دینی تعلیم کی تحصیل کے لیے طنطا کی احمدی مسجد میں بھیجے گئے، لیکن یہاں فرسودہ طریقہ تعلیم کی وجہ سے ان کا دل نہ لگا اور ڈیڑھ برس کے بعد اپنے گاؤں چلے آئے اور شادی کر لی۔

محمد عبدہ واپس آ کر کھیتی باڑی میں لگ گئے۔ یہاں اتفاق سے ان کی ملاقات شیخ خضر درویش سے ہوئی جو ان کے والد کے خالو تھے۔ شیخ خضر درویش نے طرابلس الغرب کا سفر کیا تھا اور سنوسی طریقے کے ایک بزرگ سید محمد المدنی سے علمی استفادہ کرنے کے بعد سلسلہ شاذلیہ میں بیعت کر لی تھی۔ انہوں نے محمد عبدہؔ کو قرآن مجید کے چند اسباق بھی اپنے طریقے پر پڑھائے اور انہیں تلقین کی کہ وہ خود کو عوام سے علیحدہ نہ سمجھیں، بلکہ ان کے ساتھ مکمل مل کر رہیں۔ شیخ درویش کی صحبت سے محمد عبدہ کو مزید تعلیم کے حصول کا شوق پیدا ہوا (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۱: ۲ تا ۲۴، قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

محمد عبدہ دوبارہ جامع احمدی (طنطا) چلے آئے، لیکن وہ جلد ہی قاہرہ کی مشہور دینی درس گاہ جامع الازہر میں منتقل ہو گئے۔ الازہر کے نصاب تعلیم میں زندگی کی روح مفقود تھی۔ اساتذہ میں مستثنیٰ شخصیت شیخ حسن الطویل کی تھی، جو قدیم فلسفہ اور ہندسہ کی تعلیم دیتے تھے۔ شیخ حسن الطویل کی مجالس درس نے شیخ محمد عبدہ کے شوق علم میں اضافہ کیا، لیکن انہیں علمی اور فکری غذا سید جمال الدین افغانی کے فیض صحبت سے ملی (احمد امین: زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، ص ۲۸۵ تا ۲۹۱، قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔

سید افغانی کے فیض صحبت سے شیخ محمد عبدہ نے قوم کی خدمت کا بے پناہ جذبہ پایا، دینی، خلقی اور اجتماعی اصلاح کا شوق پیدا ہوا اور قرآن مجید کی تفہیم و تفسیر کو مقصد زندگی بنا لیا (Charles Adams: 'Islam and Modernism in Egypt، ص ۳۳، لندن ۱۹۳۳ء)۔ بالآخر شیخ محمد عبدہٗ نے ۱۸۷۷ء میں الازہر سے سند عالمیت حاصل کر کے الازہر ہی میں پڑھانا شروع کر دیا۔ وہ الازہر میں منطق، فلسفہ اور توحید کی تعلیم اور گھر میں بعض طلبہ کو ابن مسکویہ کی "تہذیب الاخلاق" کا درس دیتے اور چند شوقین طلبہ کو ایک فرانسیسی مصنف اور وزیر Guizot کی تاریخ تمدن یورپ (عربی ترجمہ) بھی پڑھاتے۔ ۱۸۷۸ء میں وہ دارالعلوم مصریہ میں تاریخ کے استاد مقرر ہوئے تو انہوں نے مقدمہ ابن خلدون پر کئی خطبات دیئے اور طلبہ کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ سے آشنا کیا۔

اسی زمانے میں وہ مدرسہ السنہ میں عربی زبان و ادب کے معلم مقرر کیے گئے۔ انہوں نے طلبہ میں زبان اور ادب کا صحیح مذاق پیدا کرنے کے علاوہ مضمون نگاری کی مشق بھی کرائی تاکہ مصریوں کی نوجوان نسل عربی زبان اور علوم اسلامیہ کا احیا کرے اور مصری حکومت کی بے راہ روی کی اصلاح کرے (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۳: ۲۴، مطبوعہ قاہرہ)۔ مگر اسی اثنا میں رفیق پاشا نے سید جمال الدین افغانی کو ملک بدر کر دیا اور ان کے گاؤں میں نظربند کر دیا (ستمبر ۱۸۷۹ء)۔ ان کی برطرفی کی بڑی وجہ ان کے سیاسی مقالات اور ترقی پسندانہ خیالات تھے۔

جب بعد میں واپس آئے تو انہوں نے شیخ محمد عبدہٗ کو حکومت مصر کے سرکاری اخبار الوقائع المصریہ کے عملہ ادارت میں شامل کر لیا اور تھوڑی مدت کے بعد وہ چیف ایڈیٹر بنا دیئے گئے۔ اس کے علاوہ انہیں تمام اخبارات کا سنسر آفیسر بھی مقرر کر دیا گیا۔ اب سرکاری خبروں کے علاوہ الوقائع المصریہ میں ادبی، اجتماعی اور اصلاحی مقالات شائع ہونے لگے۔ اخبار کے ذریعے ان کا سب سے بڑا کارنامہ مصریوں کے جذبہ حب الوطنی کو بیدار کرنا اور ان میں حقوق طلبی کا داعیہ پیدا کرنا تھا۔ (Muhammad Abduh: Osman Amin، ص ۲۵ تا ۳۲، مشی گن ۱۹۵۳ء)۔

اسی اثنا میں جب حریت پسندوں نے نمائندہ حکومت کے قیام کا مطالبہ پیش کر دیا اور یہ تحریک انگریزوں کے مقابلے میں قومی تحریک بن گئی تو وہ بھی اس کے حامی بن گئے۔ اس تحریک کا انجام ناکامی اور انگریزوں کے تسلط سے ہوا۔ اس میں شرکت کے الزام میں شیخ محمد عبدہ تین سال کے لیے ملک بدر کر دیئے گئے اور ۱۸۸۳ء میں وہ بیروت چلے گئے (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۱: ۲۶۱، قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

شیخ محمد عبدہ کو بیروت آئے ہوئے زیادہ دیر نہ ہوئی تھی کہ پیرس سے سید جمال الدین افغانی کا دعوت نامہ ملا۔ انہوں نے پیرس جا کر سید افغانی سے مل کر العروۃ الوثقیٰ نکالنا شروع کر دیا (۱۸۸۴ء)۔ العروۃ الوثقیٰ کا مقصد صحیح دینی عقائد کی اشاعت کے علاوہ تمام مسلم ممالک میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا تھا، اس اثنا میں وہ لندن بھی گئے، انگریز مدبروں اور پارلیمنٹ کے ممبروں سے مصر اور سوڈان کے مسائل پر گفتگو کی اور مصریوں کا نقطہ نظر واضح کیا، لیکن یہ گفت و شنید بے نتیجہ رہی اور شیخ محمد عبدہٗ خالی ہاتھ واپس لوٹے۔ آٹھ ماہ میں العروۃ الوثقیٰ کے اٹھارہ شمارے نکلے تھے کہ انگریزوں نے اخبار کا

داخلہ مصر اور ہندوستان میں بند کر دیا' اس لیے اخبار بند کرنا پڑا۔ سید جمال الدین افغانی نے ایران کا رخ کیا اور شیخ محمد عبدہ بیروت چلے آئے (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث' ص ۳۰۵ تا ۳۰۷' قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔

تقریباً ساڑھے تین سال کی جلاوطنی کے بعد متعدد با رسوخ اشخاص کی سفارش اور برطانوی ہائی کمشنر کی مداخلت سے خدیو توفیق پاشا نے شیخ کو وطن آنے کی اجازت دے دی' چنانچہ ۱۸۸۸ء کے اواخر میں وہ مصر واپس آ گئے اور انہیں ابتدائی دیوانی عدالتوں کا قاضی مقرر کر دیا گیا۔

اسی عرصے میں انہوں نے فرانسیسی زبان سیکھی اور مشہور انگریز فلاسفر اور ماہر تعلیم ہربرٹ سپنسر کی کتاب Education کا فرانسیسی سے عربی میں "التعلیم" کے نام سے ترجمہ کیا۔

(Muhammad Abduh : Osman Amin' ص ۷۴ تا ۷۵' مطبوعہ ہیٹی گن)۔

شیخ محمد عبدہٗ کی زندگی کا بڑا مقصد مدرسۃ الازہر کی اصلاح و ترقی تھا۔ عباس حلمی کا زمانہ آیا تو شیخ محمد عبدہ نے الازہر کی اصلاح کا منصوبہ خدیو کی خدمت میں پیش کیا' چنانچہ ۱۵ جنوری ۱۸۹۵ء کو ایک سرکاری فرمان کے ذریعے الازہر کے لیے انتظامی کمیٹی مقرر کر دی گئی' جس کے روح رواں خود شیخ محمد عبدہٗ تھے۔ اس انتظامی کمیٹی نے اساتذہ کی تنخواہوں میں اضافہ کرایا' تنخواہوں کی درجہ بندی کی' ہر درجے کے لیے کتابیں مقرر کی گئیں' طلبہ کی رہائش گاہوں میں صفائی اور روشنی کا بہتر انتظام کیا' نصاب تعلیم میں حساب' الجبرا' تاریخ اسلام اور سائنسی مضامین شامل کیے گئے' ادب کی تعلیم کے لیے الکامل (المبرد) اور دیوان الحماسہ جیسی معیاری کتابیں داخل کی گئیں اور سب سے بڑھ کر طلبہ کو روزانہ حاضری اور سالانہ امتحان میں شامل ہونے کا پابند قرار دیا۔ اس کے علاوہ الازہر میں ایک شفاخانہ (ہسپتال) قائم کیا اور مدرسہ کے کتب خانے کو مرتب و منظم کیا گیا (محمد رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ' ا : ۴۲۸' ۴۲۹' ۴۴۲' ۴۵۱' ۴۵۵' قاھرہ' ۱۹۳۱ء)۔

۳ جون ۱۸۹۹ء کو خدیو مصر نے شیخ محمد عبدہ کو مصر کا مفتی اعظم مقرر کر دیا۔ انہوں نے اس عہدے کو نیا وقار اور نئی اہمیت بخشی۔ مصر کے علاوہ ساری دنیائے اسلام سے ان کی خدمت میں استفتا آتے تھے (محمد رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ' ا : ۶۴۷ تا ۷۱۷' باختصار' قاہرہ ۱۹۳۱ء)۔

شیخ محمد عبدہ مفتی مقرر ہونے کے بعد ۱۸۹۹ء میں مجلس وضع قوانین کے مستقل ممبر مقرر کیے گئے۔ وہ ایک قابل پارلیمانی خطیب' مجالس مذاکرات کے ماہر اور محتاط مشیر ثابت ہوئے۔ ۱۹۰۰ء میں وہ جمعیۃ الخیریۃ الاسلامیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ اس انجمن کے مقاصد میں امیروں کے دلوں میں خدمت خلق کا جذبہ پیدا کرنا' نادار مسلمانوں کو امداد دلانا' غربا کے بچوں کے لیے مدارس کا اہتمام کرنا تھا۔ اسی زمانے میں عربی زبان کی نادر اور اہم ترین کتابوں کی طباعت و اشاعت کے لیے انجمن لجنۃ الاحیاء علوم العربیہ کے نام سے مفتی محمد عبدہ کی صدارت میں قائم کی گئی۔ ان کی سعی بلیغ سے ابن سیدہ اندلسی کی مشہور عالم لغت المخصص سترہ جلدوں میں شائع کی گئی۔ اس کے بعد فقہ مالکی کی جلیل القدر کتاب المدونہ کی تصحیح کا کام شروع کیا گیا اور اس کے قلمی نسخے تونس اور فاس سے منگوائے گئے اور اسے چھاپ کر شائع کیا گیا۔ (charles Adams : Islam and Modernism in Egypt' ص ۸۲ تا ۸۵ لنڈن ۱۹۳۳ء)۔

۱۹۰۳ء میں شیخ محمد عبدہ نے انگلستان کا سفر کیا' آکسفرڈ اور کیمبرج کی یونیورسٹیاں دیکھیں اور وہاں کے نظام تعلیم کا مطالعہ کیا اور مشہور برطانوی ماہر تعلیم ہربرٹ سپنسر سے ملاقات کی۔ وہ ان کی شخصیت علم و فضل اور شیریں بیانی اور صداقت شعاری سے بڑا متاثر ہوا۔

شیخ محمد عبدہ کی مقبولیت اور شہرت نے ان کے بہت سے حاسد اور دشمن بھی پیدا کر دیئے تھے۔ علمائے ازہر تو شروع ہی سے ان کے حریف تھے' وہ ان کو معتزلی اور تجدد پسند کہہ کر بدنام کیا کرتے تھے جب کہ جدید تعلیم یافتہ افراد انہیں رجعت پسند عالم کہا کرتے تھے کیونکہ وہ سیاست میں اعتدال اور تدریجی عمل کے قائل تھے۔ اس زمانے میں خدیو مصر اپنی فالتو اراضی کا انتقال اوقاف کی بہتر اراضی سے کرنا چاہتا تھا' لیکن شیخ محمد عبدہٗ سد راہ تھے۔ آخر دشمنوں کی ریشہ دوانیاں رنگ لا کر رہیں' خدیو کا رویہ بدل گیا اور وہ تمام مجوزہ اصلاحات کی مخالفت کرنے لگا۔ بالآخر شیخ محمد عبدہٗ نے تنگ آ کر الازہر کی انتظامی کمیٹی سے استعفیٰ دے دیا اور الازہر کے معاملات پرانی ڈگر پر چلنے لگے (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث' ۳۲۴' ۳۲۵'

قاہرہ ۱۹۳۸ء).

شیخ محمد عبدہٗ کے استعفے کے خلاف عالم اسلام میں زبردست ردعمل ہوا۔ نواب محسن الملک نے المنار میں خدیو مصر کے نام ایک مکتوب شائع کر کے مسلمانان ہندوستان کے جذبات کی ترجمانی کی اور خدیو مصر کے استبداد اور علماے ازہر کے جمود اور طور طریقوں پر شدید تنقید کی۔ مفتی محمد عبدہٗ یورپ جانے کے لیے اسکندریہ میں مقیم تھے کہ چند روز کی علالت کے بعد انھوں نے ۱۱ جولائی ۱۹۰۵ء کو انتقال کیا۔ ان کے انتقال کے ساتھ ہی ان کے حریفوں کی خفیہ سازشیں اور نکتہ چینیاں بھی ختم ہو گئیں۔ وہ ہندوستان، ترکستان اور ایران کا سفر کر کے ان ممالک کے مسلمانوں کے احوال اپنی آنکھوں سے دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ تاریخ اسلام کی تصنیف اور ایک روزنامے کے اجرا کا بھی عزم رکھتے تھے اور الازہر کی اصلاح سے مایوس ہو کر ایک جدید طرز کی جامعہ کی تاسیس بھی کرنا چاہتے تھے، لیکن موت نے ان منصوبوں کی تکمیل کی مہلت نہ دی (محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ، ۹۳۶ تا ۹۳۹ قاہرہ ۱۹۳۱ء).

علم و فضل: شیخ محمد عبدہٗ علم و فضل، فصاحت و بلاغت اور ملکہ انشاء میں اپنے معاصرین پر فائق تھے۔ وہ مصر جدید کی ادبی بیداری کے بانی ہیں۔ ان کے قلم نے عربی زبان کو ادبی، اخلاقی اور سیاسی غرض گوناگون زندہ مضامین کے بیان کی قوت بخشی.

عقائد و نظریات: شیخ محمد عبدہٗ شروع میں فقہ مالکی کے مقلّد تھے، لیکن بعد میں منصب افتا پر فائز ہونے کے بعد فقہ حنفی کے مطابق فتویٰ دینے لگے۔ وہ بوقت ضرورت چاروں فقہی مکاتب کے ائمہ مجتہدین کے فتاویٰ و آراء سے اخذ و استفادہ ضروری سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنے دعوتی طریق کار اور نصب العین کی وضاحت اس طرح کی ہے: "اسلام کو سلف صالحین کے طریقے پر سمجھنا، دین کے اوّلین سرچشمہ کی طرف رجوع کرنا، عقائد کو بدعات، خرافات اور اوہام سے پاک کرنا، قرآن مجید کے فہم و تعلیم کی طرف لوگوں کو دعوت دینا۔ عربی زبان کو فروغ دینا، الازہر کی اصلاح کرنا، عوام کے اخلاق و اعمال کو سنوارنا اور ان میں حقوق طلبی کا داعیہ پیدا کرنا" تھا۔ وہ ارتقائی عمل کے حامی تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سیاست بازی کے علاوہ بھی قوم و ملک کی خدمت کے بہت سے طریقے اور راستے ہیں۔

شیخ محمد عبدہٗ کے دینی خیالات، تعلیمی نظریات اور اصلاحی افکار نے ساری دنیاے اسلام کو مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک متاثر کیا۔ ان کے بعد جامع القرویین (فاس) اور جامعہ زیتونیہ (تونس) کے نصاب تعلیم میں عصر حاضر کی ضروریات کے تحت تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ جکارتا کی جمعیۃ المحمدیہ اور شریکۃ الاسلام شیخ محمد عبدہ کے افکار کے زیر اثر انڈونیشیا کے مسلمانوں میں جدید تعلیم کی ترویج، اشاعت اسلام اور طبی امداد میں کوشاں رہی ہیں۔ ان کی بیشتر کتب اور تفسیر کا ترجمہ ملائی زبان میں شائع ہو چکا ہے (Charles Adams: Islam and Modernism in Egypt، ص ۱۰۲، لنڈن، ۱۹۳۳ء).

تصانیف: (۱) تفسیر سورۃ الفاتحہ (قاہرہ ۱۹۰۵ء)؛ (۲) تفسیر سورۃ العصر (قاہرہ ۱۹۰۳ء)؛ (۳) تفسیر عم، پہلے المنار میں شائع ہوئی، پھر علیحدہ چھاپی گئی؛ (۴) تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، مفتی محمد عبدہ کی زندگی میں یہ تفسیر صرف سورۃ النسآء تک مکمل ہو سکی، اس کے بعد سید رشید رضا نے اسے سورۃ توبہ تک پہنچایا؛ (۵) رسالہ التوحید، کئی بار چھپ چکا ہے۔ بیشتر اسلامی زبانوں کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی میں اس کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے (دیگر کتب کے لیے دیکھیے ۲۲۲ بذیل مادہ).

مآخذ: (۱) محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، جلد اول، قاہرہ ۱۹۳۱ء بمواضع کثیرہ؛ (۲) امیر شکیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، ۱: ۲۸۸، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۳) جرجی زیدان: مشاہیر الشرق، ۱: ۳۰۱ تا ۳۰۹، قاہرہ ۱۹۱۱ء؛ (۴) احمد امین: زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، ص ۲۸۰ تا ۳۳۷؛ (۵) عباس محمود العقاد: الاستاذ الامام محمد عبدہ، ص ۲۶۷ تا ۲۷۰، مطبوعہ قاہرہ.

○

محمد علی جناح، قائد اعظمؒ: جمہوریہ اسلامیہ پاکستان کے بانی.

ابتدائی حالات: قائداعظم محمد علی جناح ۲۵ دسمبر ۱۸۷۶ء، بروز شنبہ، وزیر مینشن کراچی میں پیدا ہوے۔ ان کے آباء واجداد ساہیوال (پنجاب) کے تجارت پیشہ لوہانہ راجپوت تھے، جو حضرت عبدالقادر الجیلانیؒ [رک بآں] کے خاندان کے ایک بزرگ پیر عبدالخالق کے ہاتھ پر بیعت کر کے مشرف بہ اسلام ہوے۔ قائداعظم کے ایک جد گجرات (کاٹھیاواڑ) میں جا کر آباد ہو گئے اور وہاں کے ایک اسماعیلی خوجہ کی بیٹی سے شادی کر کے اس کے خاندان سے مل گئے، جو ہزہائی نس آغا

خان کو اپنا پیر و مرشد سمجھتا تھا' مگر جب قائداعظم کے والد نے اپنی دو بیٹیوں رحمت بی اور مریم بی کی شادیاں سنی خوجہ لڑکوں سے کیں تو یہ رشتۂ عقیدت منقطع ہو گیا۔

محمد علی کی پیدائش پر والدین نے بہت خوشی منائی۔ نومولود کی رسم عقیقہ آبائی گاؤں پانیلی سے دس میل کے فاصلے پر حسن پیر کی درگاہ پر ادا کی گئی اور اس موقع پر ان کے والد نے بڑی داد و دہش کا مظاہرہ کیا۔

تعلیم: محمد علی کی تعلیم کا آغاز ۱۸۸۲ء میں کراچی کے مدرسۃ الاطفال سے ہوا' جہاں سے انہوں نے گجراتی میں چوتھی جماعت تک تعلیم پائی۔ اس کے بعد انہیں سندھ مدرسۃ الاسلام میں انگریزی کی پہلی جماعت میں داخل کر دیا گیا۔ چند ماہ سے قطع نظر' جو انہوں نے اپنے ماموں قاسم موسیٰ کے پاس بمبئی میں بسر کیے اور وہاں انجمن اسلام ہائی سکول میں پڑھتے رہے' وہ سندھ مدرسۃ الاسلام ہی کے طالب علم رہے۔ اس دوران جب محمد علی ابھی پانچویں جماعت کے طالب علم تھے۔ ایک قریبی رشتہ دار کھیم جی کی بیٹی ایمی بائی سے ان کی شادی بڑی دھوم دھام سے کر دی گئی اور سولہ برس کے محمد علی اپنی چودہ برس کی دلہن کو بیاہ کر کراچی لے آئے (۱۸۹۲ء)۔

شادی کے بعد چند ماہ کے لیے محمد علی کا انگلستان جانا ملتوی ہو گیا۔ اسی دوران میں انہوں نے مشن ہائی سکول میں چھٹی جماعت میں داخلہ لے لیا تاکہ وہ انگریزی ماحول سے قدرے مانوس ہو جائیں۔ بہرحال اواخر ۱۸۹۲ء یا اوائل ۱۸۹۳ء وہ انگلستان روانہ ہوئے' جہاں انہوں نے گراہم شپنگ ٹریڈنگ کمپنی کے صدر دفتر میں کار آموزی کا آغاز کر دیا اور فائلوں اور بہی کھاتوں میں دب کر رہ گئے۔ یہ کام ان کے رجحان طبع کے خلاف تھا' چنانچہ انہوں نے بیرسٹر بننے کا فیصلہ کر لیا۔ پہلے تو والد نے اسے پسند نہیں کیا' لیکن پھر اجازت دے دی۔ محمد علی جناح نے قانون کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے لنکنز ان Lincolns Inn کو پسند کیا۔ ۲۵ جون ۱۸۹۳ء کو ان کا باقاعدہ داخلہ ہوا اور ۳۵۔ رسل روڈ' کنگسٹن ہال میں مسز ایف۔ ای۔ پیج گیٹ کے ہاں رہائش کا انتظام ہو گیا۔

اپنے زمانۂ قیام انگلستان (۱۸۹۲ تا ۹۶) میں محمد علی جناح قانون کے مطالعے کے ساتھ ساتھ غیر نصابی سرگرمیوں میں بھی حصہ لیتے رہے۔ وہ سب سے کم عمر ایشیائی طالب علم تھے' جنہیں ۲۹ اپریل ۱۸۹۶ء کو بیرسٹری کی ڈگری ملی۔

پیشہ ورانہ زندگی کی ابتدا: ۱۸۹۶ء میں محمد علی جناح مراجعت فرمائے وطن ہوئے تو انہوں نے بمبئی ہائی کورٹ میں اپنا نام رجسٹر کرا لیا (۲۴ اگست ۱۸۹۶ء)۔ آہستہ آہستہ ان کی قانونی قابلیت کے جوہر عیاں ہونے لگے' چنانچہ وہ پہلے ہندوستانی وکیل تھے جنہیں بمبئی کے ایڈووکیٹ جنرل میکفرسن نے اپنے چیمبر میں کام کرنے کی اجازت دی۔ غرضیکہ چار برس ہی میں انہوں نے وکالت کے پیشے میں اپنی حیثیت تسلیم کرا لی۔

سیاسی زندگی کی ابتدا: ۱۹۰۴ء میں انڈین نیشنل کانگرس کے سالانہ اجلاس میں جب برطانوی رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لیے ایک وفد بھیجنے کی تجویز زیر غور آئی تو طے پایا کہ اس میں بمبئی کی نمائندگی جناح اور گوکھلے (۱۸۶۶ء تا ۱۹۱۵ء) کریں گے۔

بہرکیف ان کی سیاسی زندگی کا باقاعدہ آغاز ۱۹۰۶ء میں ہوا جب انڈین نیشنل کانگرس کے سالانہ اجلاس میں وہ اس کے صدر دادا بھائی نارو جی (۱۸۲۵ء تا ۱۹۱۷ء) کے پرائیویٹ سیکرٹری کی حیثیت سے شریک ہوئے۔ اس جلسے میں وقف علی الاولاد کے موضوع پر ان کی پہلی پبلک تقریر بہت سراہی گئی۔

پارلیمانی زندگی کا آغاز: منٹو مارلے اصلاحات کے تحت ۱۹۰۹ء میں ہونے والے انتخابات میں محمد علی جناح نے بھی حصہ لیا اور بمبئی کے شہری مسلم حلقے سے امپیریل لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہو گئے' جہاں انہوں نے بہت جلد ایک نڈر سیاست داں' محب وطن اور قانون داں کی حیثیت سے اپنی پارلیمانی صلاحیتوں کا لوہا منوا لیا۔ ۱۵ جنوری ۱۹۱۰ء کو پہلے ہی اجلاس میں ان کی وائسرائے لارڈ منٹو سے دلچسپ جھڑپ ہو گئی۔

اس دوران میں جو قرار دادیں اور اہم مسودہ ہائے قانون کونسل میں بحث کے لیے پیش ہوئے محمد علی جناح نے ان سب میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ ۱۷ مارچ ۱۹۱۱ء کو انہوں نے مسلم اوقاف کے متعلق اپنا مشہور و معروف مسودہ قانون پیش کیا' جس کی تیاری میں انہوں نے مسلم فقہا کی کتابوں کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ان کے وزنی دلائل کے باعث یہ مسودہ قانون ۱۹۱۳ء میں باقاعدہ قانون بن گیا۔ یہ ان کی بہت بڑی کامیابی اور اسلامی ہند کی بہت بڑی خدمت تھی۔

وائسرائے لارڈ ہارڈنگ (۱۹۱۰ء تا ۱۹۱۶ء) نے کونسل میں محمد علی

جناح کی اہم قومی امور میں گہری دلچسپی، الجھے ہوئے مسائل کی تہہ تک پہنچ جانے کی صلاحیت، دلکش خطابت اور زور دار طرز استدلال سے متأثر ہو کر انہیں مزید تین سال کے لیے کونسل کا رکن نامزد کر دیا۔ ۱۹۱۶ء کے انتخابات میں بمبئی کے شہریوں نے ایک بار پھر محمد علی جناح کو امپیریل کونسل کے لیے منتخب کیا۔ اس زمانے میں نہ صرف ایک قانون داں اور پارلیمنٹیرین کی حیثیت سے ان کی شہرت عروج پر پہنچ گئی تھی، بلکہ سیاسی، سرکاری، عوامی غرضیکہ ہر طبقے کے لوگ ان کی بلندی کردار کے بھی دل سے معترف ہو چکے تھے۔

پیامبر ہندو مسلم اتحاد: محمد علی جناح شروع ہی سے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے اور بقول سروجنی نائیڈو وہ مسلم گوکھلے بننا چاہتے تھے۔ ۱۹۱۰ء میں ہندو مسلم اتحاد کے لیے جو کانفرنس الہٰ آباد میں منعقد ہوئی اس میں وہ شریک ہوئے۔ اگرچہ یہ کانفرنس اپنے مقاصد کے لحاظ سے کامیاب نہ ہو سکی، لیکن محمد علی جناح نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیں اور انڈین نیشنل کانگرس اور آل انڈیا مسلم لیگ کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے بالخصوص کوشاں رہے۔

محمد علی جناح ۱۹۰۶ء ہی سے انڈین نیشنل کانگرس کے رکن چلے آ رہے تھے، لیکن جب ۱۹۱۰ء کے بعد مذکورہ بالا سیاسی حوادث سے مسلمانوں میں ابال پیدا ہوئی اور وہ انگریزی حکومت کی حمایت اور اطاعت کا راستہ چھوڑ کر اپنے جائز حقوق کا مطالبہ کرنے لگے تو محمد علی جناح مسلم لیگ کونسل کی دعوت پر اس کے جلسوں میں شریک ہونے لگے اور جب ۱۹۱۳ء کے سالانہ اجلاس لکھنؤ میں مسلم لیگ نے اپنے اساسی دستور میں یہ مطالبہ شامل کر لیا کہ وہ ہندوستان کے لیے مناسب خود مختاری کے حصول کی کوشش کرے گی تو محمد علی جناح نے، جو ان دنوں گوکھلے کے ساتھ انگلستان میں مقیم تھے، مولانا محمد علی (۱۸۷۸ء تا ۱۹۳۱ء) اور سید وزیر حسن (۱۸۷۴ء تا ۱۹۴۷ء) کی دعوت پر مسلم لیگ میں باقاعدہ شمولیت اختیار کر لی۔ اس طرح وہ انڈین نیشنل کانگرس اور آل انڈیا مسلم لیگ دونوں کے سرگرم رکن ہونے کی حیثیت سے باہمی اتحاد کے لیے مؤثر کوشش کرنے کے قابل ہو گئے۔

دسمبر ۱۹۱۳ء میں وائسرائے کی کونسل میں نئی اصلاحات نافذ کرنے کے لیے انڈین نیشنل کانگرس نے برطانوی سیاست دانوں سے گفت و شنید کی غرض سے ایک وفد انگلستان بھیجا، جس میں محمد علی جناح بھی شامل تھے۔

انگلستان سے واپس آ کر انہوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے اپنی عملی کوششیں تیز تر کر دیں، ۱۹۱۵ء میں نیشنل کانگرس کا سالانہ اجلاس بمبئی میں ہونا طے پایا تو ان کی تجویز پر مسلم لیگ کے رہنماؤں نے اعلان کیا کہ انہیں ایام میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس بھی بمبئی ہی میں منعقد کیا جائے گا۔

دسمبر ۱۹۱۶ء میں دونوں جماعتوں کے اجلاس لکھنؤ میں منعقد ہوئے۔ کانگرس کے اجلاس کے صدر آر۔ سی۔ موعدار تھے۔ مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت محمد علی جناح نے کی اور اپنے انتہائی فکر انگیز خطبۂ صدارت میں جملہ سیاسی مسائل کا مدبرانہ جائزہ لے کر ہندو مسلم اتحاد اور ملک کی آزادی کے لیے مشترکہ کوششوں پر زور دیا۔

القصہ محمد علی جناح کی کوششوں سے میثاق لکھنؤ تشکیل پایا۔ یہ ایک اہم دستاویز تھی، جس میں ہندوستان کے لیے زیادہ خود مختاری اور کونسلوں میں توسیع کا مطالبہ کیا گیا۔ مسلمانوں کے جداگانہ طریق انتخاب کو جس کی کانگرس شروع سے مخالف رہی تھی، قبول کر لیا گیا اور یوں نہ صرف مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کو بلکہ آل انڈیا مسلم لیگ کو بھی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت تسلیم کر لیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ کانگرس اس معاہدے میں اس طرح جکڑی گئی کہ پھر اس سے نکل نہ سکی۔ بلاشک و شبہ میثاق لکھنؤ محمد علی جناح کی سیاست کا شاہکار تھا۔

اسی زمانے میں ہوم رول لیگ کی تحریک تیزی سے بڑھنے لگی، جس کا بنیادی مقصد آزادی ہند کا حصول تھا۔ جون ۱۹۱۷ء میں اس کی صدر اینی بیسنٹ (۱۸۴۷ء تا ۱۹۳۳ء) گرفتار کر لی گئیں، جس پر محمد علی جناح نے شدید رد عمل کا اظہار کیا۔

پہلی جنگ عظیم کے حالات کے پیش نظر وزیر ہند مانٹیگو نے ۲۰ اگست ۱۹۱۷ء کو برطانوی حکومت کی طرف سے ہندوستان کو "تدریجاً" خود مختاری دینے کا اعلان کیا، جس کا ملک بھر میں خیر مقدم کیا گیا۔

وزیر ہند کے اس اعلان سے جو خوشگوار توقعات پیدا ہوئی تھیں ان پر اس وقت پانی پھر گیا جب ۱۹۱۸ء میں مانٹیگو چیمسفورڈ رپورٹ چھپ کر سامنے آئی۔ اس کا فوری رد عمل ہوا اور حکومت مخالفت کو کچلنے کے لیے جابرانہ قانون نافذ کرنے پر اتر آئی۔ اس ضمن میں

ہوم رول لیگ نے بالخصوص بہت سرگرم کردار ادا کیا۔ حکومت کی پر زور مخالفت میں محمد علی جناح پیش پیش تھے۔

۱۹۲۰ء میں محمد علی جناح ایک بار پھر آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر منتخب ہوئے اور اس کے سالانہ اجلاس منعقدہ کلکتہ میں اپنے خطبۂ صدارت میں انہوں نے رولٹ ایکٹ' حادثۂ جلیانوالہ باغ اور مارشل لا انتظامیہ کے بہیمانہ مظالم کی شدید مذمت کی۔ مزید براں ترکیہ کے مسئلے پر بھی اپنے انتہائی دکھ کا اظہار کیا۔ انہیں دنوں ان کا انڈین نیشنل کانگرس سے پہلی بار اختلاف پیدا ہوا' جس پر اب گاندھی جی کا اثر و رسوخ غالب آتا جا رہا تھا۔ محمد علی جناح بنیادی طور پر ایک آئین پسند سیاست دان تھے اور غیر آئینی ہتھکنڈوں کے شدید مخالف تھے' چنانچہ دسمبر ۱۹۲۰ء میں جب ناگپور میں کانگرس کے سالانہ اجلاس کے دوران میں گاندھی جی کے ایما پر عدم تعاون کی قرار داد منظور ہوئی تو وہ اس سے اختلاف کرتے ہوئے کانگرس سے مستعفی ہوگئے۔ ادھر ہوم رول لیگ بھی رفتہ رفتہ کانگرس کی طفیلی جماعت بنتی جا رہی تھی' چنانچہ انہوں نے اس سے بھی علیحدگی اختیار کر لی۔

پارلیمانی زندگی (۱۹۲۳ء تا ۱۹۳۱ء) : ۱۹۱۹ء میں امپیریل کونسل سے مستعفی ہونے کے بعد محمد علی جناح چار برس تک پارلیمانی زندگی سے علیحدہ رہے۔ ۱۹۲۰ء کے انتخاب میں انہوں نے احتجاجاً حصہ نہیں لیا' البتہ جب نومبر ۱۹۲۳ء میں مرکزی مجلس قانون ساز (جسے نئے ایکٹ کی رو سے امپیریل کونسل کے بجائے سنٹرل لیجسلیٹو اسمبلی کا نام دیا گیا تھا) کے انتخابات ہوئے تو وہ اپنے سابقہ حلقے سے بلامقابلہ منتخب کر لیے گئے۔

۱۹۲۴ء میں آئینی اصلاحات پر عمل در آمد کا جائزہ لینے کے لیے حکومت نے وائسرائے کی کونسل Alexander Muddiman کے ایک ممبر کمیٹی کے زیر صدارت ایک کمیٹی تشکیل دی تو محمد علی جناح کو بھی اس کا رکن نامزد کیا گیا۔ اس کمیٹی نے چار ماہ کی محنت کے بعد گورنر جنرل کو دو رپورٹیں' اکثریتی رپورٹ اور اقلیتی رپورٹ' پیش کیں' جن میں سے اقلیتی رپورٹ پر محمد علی جناح نے دستخط کیے۔

سیاسی زندگی (۱۹۲۰ء۔ ۱۹۳۰ء) : بیسویں صدی کا تیسرا عشرہ ہندوستانیوں' بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کے لیے بڑا ہنگامہ خیز تھا۔ اتحادیوں' خصوصاً برطانیہ نے سلطنت عثمانیہ کے ساتھ جو سلوک روا رکھا' اس کا یہاں شدید رد عمل ہوا' جو پہلے تحریک ہجرت (۱۹۲۰ء)' پھر تحریک خلافت (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ء) کی صورت میں ظاہر ہوا۔ ان تمام واقعات سے محمد علی جناح بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے ۱۹۲۰ء میں اپنے خطبہ صدارت میں اپنے جذبات کی شدت کا پر زور اظہار کیا۔ بایں ہمہ وہ تحریک خلافت کے حامی ہونے کے باوجود سیاست میں کسی طرح کے تشدد کے قائل نہ تھے۔

مارچ ۱۹۲۷ء میں محمد علی جناح نے سربرآوردہ مسلمان رہنماؤں کا ایک اجلاس دلی میں طلب کیا۔ اس میں ایک مصالحتی فارمولا تشکیل پایا' جس کے اہم نکات یہ تھے : (۱) مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کے لیے ایک تہائی نشستیں؛ (۲) پنجاب اور بنگال میں آبادی کی بنیاد پر نمائندگی؛ (۳) شمال مغربی سرحدی صوبہ اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات اور (۴) سندھ کی بمبئی سے علیحدگی۔ یہ فارمولا انڈین نیشنل کانگرس نے رد کر کے ثابت کر دیا کہ وہ مسلمانوں کو ان کے جائز آئینی حقوق دینے پر آمادہ نہیں۔

اسی زمانے کا ایک اہم واقعہ سائمن کمیشن کی آمد ہے جسے محمد علی جناح نے اس اعتبار سے ایک غیر آئینی اور غیر اخلاقی اقدام قرار دیا کہ ہندوستان کے آئین اور کروڑوں ہندوستانیوں کی قسمت کا فیصلہ کرنے والے کمیشن میں ایک بھی ہندوستانی شامل نہیں۔ مجموعی طور پر ہر جگہ اس کمیشن کا استقبال کالی جھنڈیوں سے کیا گیا۔

سائمن کمیشن کی ناکامی کے بعد وزیر ہند لارڈ برکن ہیڈ نے ہندوستانیوں کو چیلنج کیا کہ وہ خود کوئی متفقہ آئین تیار کر کے دکھائیں۔ اس سلسلے میں آل پارٹیز کانفرنس نے موتی لال نہرو کی سربراہی میں ایک کمیٹی تشکیل کی' جس نے اپنے مسلمان رکن شعیب قریشی کے اختلافی نوٹ کے باوصف ایک رپورٹ مرتب کرکے پیش کر دی' جس میں کامل آزادی کے بجائے نو آبادیاتی درجے' مخلوط انتخاب اور وحدانی طرز حکومت کا مطالبہ کیا گیا۔ یہ رپورٹ اگست ۱۹۲۸ء میں آل پارٹیز کانفرنس کے اجلاس لکھنؤ میں پیش کی گئی اور مسلمان رہنماؤں کی سخت مخالفت کے باوجود ہندو اکثریت نے اسے منظور کر لیا۔ اس طرح ہندو مسلم اختلافات کی خلیج اور بھی وسیع ہو گئی۔ اس زمانے میں محمد علی جناح انگلستان میں تھے۔ انہوں نے واپس آ کر دسمبر ۱۹۲۸ء میں تمام پارٹیوں کا ایک کنونشن طلب کیا' جس میں شفیع لیگ کے سوا تقریباً تمام اہم سیاسی جماعتوں نے شرکت کی۔ محمد علی جناح نے نہرو رپورٹ کو قابل قبول بنانے کے لیے

۱۹۲۷ء کے دہلی مصالحتی فارمولے (یعنی مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کی ایک تہائی نمائندگی، دس سال کے لیے پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کو آبادی کی بنیاد پر نمائندگی، صوبوں کے لیے اضافی اختیارات، سرحد اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات اور سندھ کی بمبئی سے علیحدگی) کو اس میں شامل کرنے پر زور دیا، لیکن کنونشن کی سب کمیٹی نے اسے مسترد کر دیا۔

نہرو رپورٹ کے سلسلے میں ہندو رہنماؤں کی ضد اور ہٹ دھرمی نے بالآخر ہندو مسلم اتحاد کے پیامبر محمد علی جناح کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ اب ہماری راہیں الگ الگ ہو گئی ہیں۔

یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو بعض مسلمان رہنماؤں نے کانگرس اور ہندوؤں سے مایوس ہو جانے کے بعد تمام مسلمان جماعتوں کی ایک کانفرنس دہلی میں طلب کی تاکہ مسلمانوں کے حقوق کے تعین اور تحفظ کے بارے میں اتفاق رائے ہو جائے۔ کانفرنس نے نہرو رپورٹ کی مذمت کی اور تجاویز دہلی کی اساس پر، لیکن مخلوط انتخاب کے ذکر کو نظر انداز کرتے ہوئے، سر شفیع کی پیش کردہ ایک طویل قرارداد میں حکومت سے مطالبہ کیا کہ ہندوستان کے دستور اساسی میں مسلمانوں کے حقوق کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

محمد علی جناح اس کانفرنس میں شریک نہیں ہوئے، لیکن مارچ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ دہلی میں ایک مصالحتی فارمولا پیش کیا، جو اسلامیان ہند کی تاریخ میں" چودہ نکات" کے نام سے مشہور ہے۔

محمد علی جناح نے چودہ نکات دراصل ایک طرف مسلمانوں کو متحد کرنے اور دوسری طرف ہندوؤں اور انگریزوں کے ساتھ سیاسی اور آئینی جنگ لڑنے کے لیے مرتب کیے تھے۔ ان کی تشکیل سے جو نتائج برآمد ہوئے وہ فوری بھی تھے اور دور رس بھی۔

پارلیمانی زندگی (۱۹۳۰ء تا ۱۹۴۷ء): گول میز کانفرنس (۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۲ء) کے بعد محمد علی جناح نے انگلستان میں مستقل رہائش کا فیصلہ کر لیا، چنانچہ انہوں نے جون ۱۹۳۱ء میں مجلس قانون ساز سے استعفا دے دیا۔ اکتوبر ۱۹۳۴ء میں بمبئی کے مسلمانوں نے انہیں ان کی غیر حاضری میں دوبارہ منتخب کر لیا۔ اسی طرح دسمبر ۱۹۴۵ء میں وہ ایک بار پھر اسی حلقے سے حسین لال بھائی کو بری طرح شکست دے کر انتخابات میں کامیاب ہو گئے۔

۱۹۳۴ء اور ۱۹۴۰ء کے مابین محمد علی جناح نے اسمبلی کی کارروائیوں میں بڑا اہم حصہ لیا۔ انہوں نے "آزاد" ارکان کی پارٹی پھر منظم کر لی، جس کے ۲۲ ارکان میں سے ۱۸ مسلمان تھے۔ اسمبلی میں منتخب جماعتوں کی پوزیشن یہ تھی کہ سرکاری ارکان کی کل تعداد ۵۰ تھی اور کانگرس ارکان کی ۴۴۔ نیشنلسٹ پارٹی کے ۱۱ ممبر بھی اکثر کانگرس ہی کا ساتھ دیتے تھے۔ صورت حال یہ تھی کہ کسی قرار داد کی کامیابی کا انحصار اس امر پر موقوف تھا کہ محمد علی جناح کی پارٹی کس کا ساتھ دیتی ہے۔ ۱۹۳۵ء تک ان کی حکمت عملی عموماً" یہی رہی کہ کانگرس پارٹی کے ساتھ ہر ممکن تعاون کیا جائے، چنانچہ اس سال مرکزی اسمبلی کے پہلے اجلاس میں حکومت کو سات بار شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ کانگرس اور آزاد پارٹی کے باہمی تعاون سے حکومت کو مالی مسودوں پر جو زک اٹھانا پڑی اس سے حکومتی حلقوں میں تہلکہ مچ گیا۔

۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۰ء کے مابین اسمبلی میں کانگرس پارٹی کے ساتھ تعاون برقرار نہ رہ سکا۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں کانگرس پارٹی کو اتنی بڑی کامیابی حاصل ہوئی کہ ملک کے بیشتر صوبوں میں ان کی وزارتیں قائم ہو گئیں۔ اس اقتدار سے کانگرسی قیادت کا ذہنی توازن اتنا بگڑا کہ ان کی نظر میں مسلمانوں اور ان کے حقوق کی کوئی اہمیت ہی نہ رہی۔ اسمبلی میں کانگرس کے ساتھ اختلافات کا اندازہ محمد علی جناح کی اس زمانے کی تقریر سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ اب وہ ہر موقع پر دو قومی نظریئے کو برملا پیش کرنے لگے۔

۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۷ء تک اگرچہ محمد علی جناح کو اپنی سیاسی مصروفیات کے باعث مرکزی اسمبلی کی کارروائیوں میں حصہ لینے کا بہت کم موقع ملا، لیکن جب بھی یہ موقع ملا انہوں نے دو قومی نظریئے اور مطالبہ پاکستان کی وکالت کا قرار واقعی حق ادا کیا۔

ستمبر ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم چھڑ گئی۔ کانگرس نے مطالبہ کیا کہ اختتام جنگ کے بعد مکمل آزادی کا غیر مبہم اعلان کیا جائے اور آئندہ دستور وضع کرنے کے لیے ایک دستور ساز اسمبلی تشکیل دی جائے، جس میں حکومت کا کوئی عمل دخل نہ ہو۔ محمد علی جناح نے اس کی مخالفت کی کیونکہ اس طرح صرف اکثریتی فرقے کا دستور ہی وضع ہو سکتا تھا۔ وائسرائے نے بھی یہ مطالبہ مسترد کرتے ہوئے اعلان کیا کہ جنگ ختم ہونے پر مختلف جماعتوں، فرقوں اور مفادات

کے نمائندوں کے مشورے سے فیصلہ کیا جائے گا' جس پر ۱۲ نومبر ۱۹۳۹ء کو کانگرسی وزارتیں مستعفی ہو گئیں۔ ۲۲ دسمبر کو محمد علی جناح کی اپیل پر مسلمانوں نے پورے ملک میں بڑے جوش و خروش سے یوم نجات منایا۔ یہ بھی محمد علی جناح کے تدبر کا ایک کرشمہ تھا کہ اس سے ایک طرف تو آل انڈیا مسلم لیگ اور اسلامیان ہند کی طاقت کا مظاہرہ ہوا اور دوسری طرف انڈین نیشنل کانگرس کے اس دعوے کی نفی ہو گئی کہ وہ مسلمانوں کی بھی نمائندہ جماعت ہے۔

مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کی ضرورت کا احساس قائداعظم کو ۱۹۲۸ء ہی میں ہونے لگا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں حالات اتنی نازک صورت اختیار کر گئے کہ یہ ضرورت ناگزیر نظر آنے لگی' چنانچہ اسی سال سندھ مسلم کانفرنس نے' جس کے اجلاس میں قائداعظم بھی موجود تھے' مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کا مطالبہ پیش کر دیا۔ اس وقت تک تقسیم سے متعلق اور بھی کئی تجاویز سامنے آ چکی تھیں۔ مارچ ۱۹۴۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس لاہور میں ہونا طے پایا۔

اس اجلاس کا اہم ترین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے حصول کے لیے باضابطہ طور پر ایک قرار داد منظور ہوئی' جو تاریخ میں قرارداد لاہور کے نام سے مشہور ہے۔ اس موقع پر قائداعظم نے اپنے خطبۂ صدارت میں ہندوستان کے تمام سیاسی اور آئینی حالات کا جائزہ لیا اور دو قومی نظریے کو پوری وضاحت کے ساتھ پیش کرتے ہوئے پر زور دلائل سے ثابت کیا کہ برعظیم پاک و ہند کے مسلمان علیحدہ ریاست کے حصول کے لیے مجبور ہو چکے ہیں۔ یہی قرار داد آئندہ کے لیے مسلم لیگ کا نصب العین قرار پائی۔

قائداعظم اور تحریک پاکستان (۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۷ء) : قرار داد لاہور منظور ہو جانے کے بعد اسلامیان برعظیم کی زندگی میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا۔ قائداعظم اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ آزادی کی جنگ منظم اور متحد ہو کر ہی جیتی جا سکتی ہے' چنانچہ وہ مسلمانوں کو مسلم لیگ کے جھنڈے تلے ایک متحدہ پلیٹ فارم پر جمع کرنے کے لیے پہلے سے بھی زیادہ سرگرم عمل ہو گئے۔ مسلم لیگ کی تنظیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔ دہلی' کراچی اور سیالکوٹ میں مسلم لیگ کے اہم تاریخی اجلاس منعقد ہوئے' جن کی قائداعظم نے صدارت کی اور مطالبۂ پاکستان کے حق میں نہایت مدلل اور ولولہ انگیز خطبات دیئے۔

علاوہ ازیں انہوں نے ملک کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک طوفانی دورے کیے' جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم لیگ صحیح معنوں میں ایک فعال اور مؤثر جماعت بن گئی۔ اس کی شاخیں ہر اہم مقام پر قائم ہو گئیں اور اس کی مقبولیت اس حد تک بڑھ گئی کہ بیشتر ضمنی انتخابات میں اسے کامیابیاں نصیب ہونے لگیں۔

مسلمانوں کے لیے جداگانہ ریاست کے مطالبے کی سب سے زیادہ مخالفت قدرتی طور پر ہندوؤں کی طرف سے ہوئی۔ ہندو عوام' ہندو پریس اور ہندو جماعتوں اور رہنماؤں نے انتہائی برہمی کا اظہار کیا۔ قرار داد لاہور میں پاکستان کا لفظ نہیں تھا' لیکن ہندو پریس نے اس سکیم کی مخالفت کرتے ہوئے اسے طنزاً" استعمال کیا۔ ہندو مہاسبھا اور انڈین نیشنل کانگرس نے مخالفت میں آسمان سر پر اٹھا لیا اور قدم قدم پر روڑے اٹکانے شروع کر دیئے۔ کانگرس ابھی تک مسلم لیگ کی نمائندہ حیثیت قبول کرنے سے منکر تھی۔ ۱۹۴۵ء میں شملہ کانفرنس کے دوران بھی کانگرس کی طرف سے بڑی ہٹ دھرمی کا مظاہرہ دیکھنے میں آیا' لیکن قائداعظم نے اپنی سیاسی بصیرت سے ہندوؤں کی ہر کوشش کو ناکام بنا دیا اور ہندو لیڈروں کو خط و کتابت یا مذاکرات میں اپنے دلائل سے لاجواب کر دیا۔ اس دور میں گاندھی جی سے ان کی خط و کتابت اور مذاکرات قابل ذکر ہیں۔ جولائی ۱۹۴۴ء سے ستمبر ۱۹۴۴ء تک گاندھی جی نے مطالبۂ پاکستان کے خلاف کئی نکات اٹھائے اور قائداعظم نے ان سب کی مدلل وضاحت کی۔

ہندوؤں کے علاوہ سکھوں نے بھی مطالبۂ پاکستان کی مخالفت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اسے کمزور کرنے کے لیے انہوں نے پنجاب میں سکھ ریاست کے قیام کی تحریک چلائی۔ قائداعظم نے انہیں راہ راست پر لانے کی ہر ممکن کوشش کی اور انہیں بار بار یقین دلایا کہ پاکستان میں ان کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا' لیکن اکالی دل کی قیادت اس وقت ماسٹر تارا سنگھ جیسے کانگرس نواز کے ہاتھ میں تھی' چنانچہ ان کی مخالفت میں کسی طرح کمی نہ ہوئی۔

اس زمانے میں مسلم لیگ انتہائی مقبول اور طاقت ور جماعت بن چکی تھی۔ اس کا ثبوت گزشتہ چند برسوں کے دوران ضمنی انتخابات میں مسلسل کامیابیوں کے علاوہ ۱۹۴۵ء-۱۹۴۶ء میں مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابی کے نتائج سے سامنے آ چکا تھا۔ مرکزی اسمبلی میں مسلم لیگ نے ۸۷ فیصد نشستیں حاصل کر لیں اور صوبائی اسمبلیوں

میں ۴۹۵ مسلم نشستوں میں سے ۴۴۰ نشستوں پر قبضہ کر لیا۔ انتخابی مہموں کی نگرانی قائداعظم نے خود کی تھی اور انتہائی مدبرانہ طریقے استعمال کیے تھے۔ اب مسلم لیگ کی مسلمہ نمائندہ حیثیت کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا تھا: چنانچہ قائداعظم کی قیادت میں مسلم لیگ نے ۱۱ جنوری ۱۹۴۶ء کو یوم فتح منایا' جس کے گہرے نفسیاتی اثرات مرتب ہوئے۔

کیبنٹ پلان کے اجرا کے بعد عبوری حکومت کی تشکیل کے سلسلے میں جو آئینی تعطل رونما ہوا وہ برطانوی حکومت اور کانگرس کے غلط رویے کا نتیجہ تھا' چنانچہ قائداعظم نے یوم راست اقدام (Direct Action Day) منانے کا حکم دیا۔ ۱۶ اگست ۱۹۴۶ء کو پورے ملک میں جلسے ہوئے' جلوس نکالے گئے اور سرکاری خطاب یافتہ مسلمانوں نے اپنے خطابات واپس کرنے کا اعلان کیا' نظم و نسق کی چولیں ڈھیلی پڑ گئیں۔ ظاہر ہے کہ ملکی سیاست نے اس کے بہت گہرے اور دور رس اثرات قبول کیے۔ حکومت مسلم لیگ کو عبوری حکومت میں شامل کرنے پر رضا مند ہو گئی۔ عبوری حکومت کا قیام ہندوستان کو متحد رکھنے اور مطالبہ پاکستان کو ٹالنے کی آخری کوشش تھی' لیکن قائداعظم کی فراست نے اسے بھی ناکام بنا دیا۔ بالآخر انگریزوں اور ہندوؤں کو پاکستان کا مطالبہ تسلیم کرنا پڑا اور ۳ جون ۱۹۴۷ء کو آل انڈیا ریڈیو سے وائسرائے لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے برعظیم پاک و ہند کی آزادی اور پاکستان کے قیام کا اعلان کر دیا۔

پاکستان کو آئینی طور پر ایک علیحدہ اور آزاد مملکت تسلیم کر لینے کے بعد بھی اسے سبوتاژ کرنے کی کارروائیاں جاری رہیں۔ بہرحال ان تمام مخالفتوں' سازشوں اور رکاوٹوں کے باوجود ۱۴ اگست کو پاکستان کا قیام عمل میں آ گیا۔

قائداعظم بحیثیت سربراہ مملکت (۱۹۴۷ء تا ۱۹۴۸ء) : قائداعظم نے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان کے سربراہ کی حیثیت سے گورنر جنرل کے عہدے کا حلف اٹھایا اور اپنی وفات (۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء) تک اس پر فائز رہے۔

یہ ایک انتہائی پر آشوب دور تھا۔ ہر نئی مملکت کی طرح پاکستان کو بھی بے شمار دقتوں اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ چونکہ انگریزوں اور ہندوؤں نے پاکستان کو صدق دل سے قبول نہیں کیا تھا' اس لیے پاکستان کو جلد از جلد ختم کر دینے کی معاندانہ کوششیں جاری رہیں۔ اس نوزائیدہ مملکت کے لیے نت نئے مسائل پیدا کیے گئے۔ ایک طرف تو مشرقی پنجاب اور بھارت کے کئی دوسرے علاقوں میں مسلمانوں کے قتل عام کے بعد وہاں کے بچے کھچے مسلمانوں کو پاکستان کی طرف دھکیل دیا گیا' جس کے باعث پاکستان کو وجود میں آتے ہی لاکھوں مہاجرین کی آمد اور ان کی بحالی اور آباد کاری کے مسئلے سے دو چار ہونا پڑا اور دوسری صرف پاکستان کے اثاثے روک لیے گئے۔ مزید براں کشمیر پر' جہاں مسلمانوں کی غالب اکثریت تھی' بھارت نے زبردستی قبضہ کرنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ جوناگڑھ' مانا ودر اور مانگرول کی مسلم ریاستوں پر' جنہوں نے پاکستان سے الحاق کا اعلان کیا تھا' بھارت نے جارحانہ قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد حیدر آباد کی باری آئی' جسے برطانوی دور حکومت میں بھی ایک نیم خود مختار مسلمان ریاست کی حیثیت حاصل رہی تھی۔ پھر نہری پانی کا مسئلہ پیدا کیا گیا۔ قائداعظم نے ایک عظیم مدبر اور سیاست دان کی حیثیت سے ان تمام حالات و واقعات کا مردانہ وار مقابلہ کیا۔ اپنی ضعیف العمری اور خطرناک علالت کے باوجود وہ پیش آمدہ مسائل سے نجات حاصل کرنے کے لیے ان تھک محنت کرتے رہے اور تحریر و تقریر سے قوم کے عزم و حوصلہ کو برقرار رکھا۔ قیام پاکستان کے سلسلے میں جو دھاندلیاں ہوئی تھیں ان کا قائداعظم کو گہرا صدمہ پہنچا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ریڈ کلف ایوارڈ صریحاً" ناانصافی پر مبنی تھا' لیکن قائداعظم نے قوم کو تلقین کی کہ اس کے باوجود ایک باعزت قوم کی طرح ہمیں اس فیصلے کی پابندی کرنی چاہیئے۔ وہ بار بار اپنے عوام کو یہ بات ذہن نشین کراتے رہے کہ پاکستان کا قیام حقیقتاً" عمل میں آ چکا ہے' یہ ہمیشہ قائم رہے گا اور اسے کوئی طاقت نہیں مٹا سکتی۔

قائداعظم نے پاکستان میں زندگی کے ہر شعبے کو منظم کرنے کا آغاز کر دیا۔ دستور ساز اسمبلی کا افتتاح کیا اور اسے اپنے فرائض منصبی ادا کرنے کی تلقین کی۔

ملک میں ایسے عناصر بھی موجود تھے جو آزادی سے قبل مطالبہ پاکستان کے شدید مخالف رہے تھے۔ پاکستان کا قیام ان کے عزائم کی شکست کے مترادف تھا' چنانچہ وہ اس کا انتقام لینے کے لیے طرح طرح کے صوبائی اور لسانی تعصبات کو ہوا دیتے رہتے تھے۔

ان مسائل کو سلجھانے کے علاوہ قائداعظم نے مہاجرین کی بحالی

کی طرف فوری توجہ دی۔ ستمبر۔ اکتوبر ۱۹۴۷ء میں انہوں نے لاہور آکر بحالیات کے کام کی خود نگرانی کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مسئلہ کشمیر کے حل کی کوششیں بھی جاری رکھیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے ماؤنٹ بیٹن سے بھی تبادلہ خیال کیا (نومبر ۱۹۴۷ء) اور بالآخر بھارت کی ہٹ دھرمی سے مجبور ہو کر کشمیر میں پولیس ایکشن کا فیصلہ کیا' لیکن بدقسمتی سے فوج کے انگریز کمانڈر انچیف نے تعاون سے کام نہ لیا اور یہ مسئلہ روز بروز الجھتا ہی چلا گیا (تفصیلات کے لیے رک بہ پاکستان در ۲۲۲' بذیل مادہ).

الغرض بحیثیت سربراہ مملکت قائداعظم نے پاکستان کو ایک مثالی ریاست بنانے کے لیے ان تھک محنت کی' یہاں تک کہ اپنے آخری ایام میں بھی' جب صحت بالکل جواب دے چکی تھی' وہ اپنے فرائض منصبی سرانجام دیتے رہے اور انہوں نے ضروری سرکاری فائلوں کو دیکھنے اور ان پر اپنے احکامات صادر کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔

مسلسل مصروفیت اور تھکن سے جب ان کی صحت بہت زیادہ خراب ہو گئی تو طبی مشورے کے تحت جون ۱۹۴۸ء میں وہ آرام اور علاج کے لیے پہلے کوئٹہ اور پھر زیارت میں منتقل ہو گئے۔ یہاں بھی سرکاری مصروفیات جاری رہیں۔ ملک کے بہترین ڈاکٹروں کی مساعی کے باوجود جب بحالی صحت کی طرف سے مایوسی ہو گئی تو ۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء کو انہیں بذریعہ ہوائی جہاز کراچی لایا گیا اور اسی دن وہ اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ ملک بھر میں صف ماتم بچھ گئی۔ ۱۲ ستمبر کو لاکھوں افراد نے جنازے میں شرکت کی۔ نماز جنازہ شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی نے پڑھائی اور کراچی کے عین وسط میں انہیں دفنا دیا گیا' جہاں یحیٰی مرچنٹ کے نقشے کے مطابق ایک عظیم الشان مقبرہ تقریباً ڈیڑھ کروڑ روپے کی لاگت سے ۱۹۷۱ء میں مکمل ہوا۔ اسلامی فن تعمیر کا یہ خوبصورت نمونہ آج مرجع خاص و عام ہے۔

مآخذ: دیکھیے بذیل مادہ در ۲۲۲.

○

المحمدیہ: متعدد دبستانوں کا نام' بالخصوص انتہا پسند شیعی محمدیہ' جیسا کہ کیسانیہ [رک باں] کی مثال سے ظاہر ہے' زمانہ قدیم میں بعض اہل تشیع نے امامت کو ان کی طرف منتقل کر دیا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے نہ تھے اور اس کے بعد امامت ان لوگوں میں منتقل ہو گئی جو علوی بھی نہ تھے' چنانچہ منصوریہ فرقے کے لوگ ایک ایسے ہی شخص ابو منصور العجلی کو امام مانتے تھے' جسے حاکم عراق یوسف بن عمر الثقفی نے خلیفہ ہشام کے زمانے میں' یعنی ۱۲۵ھ/۷۴۳ء سے بھی قبل' قتل کرا دیا تھا۔

ابو منصور نے' جسے امام جعفر الصادقؒ نے غلو کی بنا پر رد کر دیا تھا' علویوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اپنے رجحانات کو اور زیادہ ترقی دی۔ وہ کہتا تھا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاندان عرش معلّی ہے' شیعی زمین اور وہ خود عرش کا ایک ٹکڑا ہے' جو زمین پر آگرا ہے' جس کا ذکر سورۃ ۵۲ [الطور]: آیہ ۴۴ میں ہے' کیونکہ اسے خود اللہ نے چھوا ہے اور عرش معلّی کی ایک سیر میں اس کی تعلیم فرمائی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے مذہبی قوانین کو منسوخ کر دیا تھا۔ اس کی موت کے بعد ایک گروہ تو حسینیہ کہلایا' جو اس کے بیٹے الحسین کو امام تسلیم کرتا تھا اور دوسرا گروہ محمدیہ تھا۔ یہ امام محمد (النفس الزکیہ) بن عبداللہ بن الحسن بن الحسین بن علیؓ بن ابی طالب کا معتقد تھا' جو ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں مدینے میں عباسی خلیفہ المنصور کے لشکر کا مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ محمدیہ نے پھر کسی علوی کو امام تسلیم کرنے کے لیے ابو منصور کا ایک مبینہ وصیت نامہ پیش کیا اور اس میں مفصلہ ذیل ترتیب امامت ہے' یعنی امام محمد باقر حسینی کی وصیت بحق ابو منصور اور اس کی وصیت بحق محمد بن عبداللہ حسنی کا مقابلہ سلسلہ یہود سے کیا' جس میں پہلے حضرت موسیٰؑ پھر یوشع بن نون' پھر ابنائے ہارون آتے ہیں (مراد متاخر امامت سے ہے)۔ یہ ترتیب دونوں صورتوں میں اس لیے منتخب کی گئی کہ دو بھائیوں کی نسلوں (بطنان) میں تصادم پیدا نہ ہو۔ یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا محمدیہ نے کوئی مستقل فرقہ بھی قائم کیا یا نہیں۔ اس نام سے تو صرف یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ النفس الزکیہ کا اثر و رسوخ وسیع تھا اور جن کی طرف تمام اہل تشیع حتیٰ کہ وہ شیعی بھی جو حسینی گروہ سے متعلق تھے' رجوع کر گئے اور اس کے علاوہ مغیریہ فرقے کے افراد نے بھی اگر اور کچھ نہیں تو اپنی دلی دعاؤں سے النفس الزکیہ کی حمایت و تائید کی۔ مغیریہ فرقہ کے افراد مغیرہ بن سعید کے پیرو تھے' جسے ۱۱۹ھ/۷۳۷ء میں یوسف بن عمر کے پیشرو خالد بن عبداللہ القسری نے غالباً جابر بن عمر یزید الجعفی کی قیادت میں ہلاک کر دیا تھا۔

اس گروہ سے بالکل ہی مختلف ایک انتہا پسند اسلامی فرقہ محمدیہ بھی ہے، جو میمیہ کہلاتا ہے۔ ان کا نام اس عقیدے کی وجہ سے مشہور ہوا کہ وہ علیائیہ یا عینیہ کے مقابلے میں جو (نعوذ باللہ) حضرت علیؓ کی خدائی کے قائل تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو (نعوذ باللہ) خدا مانتے تھے۔ اس فریق کا سب سے بڑا نمائندہ الفیاض بن علی تھا، جو ۲۷۹ھ/۸۹۲ء اور ۲۸۹ھ/۹۰۲ء کے مابین سزائے موت پا کر کیفر کردار کو پہنچا۔

خارجیہ محمدیہ ایک علیحدہ فرقہ تھا، جو خالصۃً خارجی گروہ عجاردہ کا ایک ذیلی فرقہ تھا۔ یہ ایک شخص محمد بن زرق کے پیرو تھے۔

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع H.Ritter، قسطنطنیہ ۱۹۲۸ء، ۱: بعد، ۲۲، (۲) البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۴۲ بعد، ۲۱۴ بعد، ۲۳۴ بعد، (۳) ابن حزم: الفصل فی الملل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ تا ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱۸۶ بعد، (۴) الایجی: مواقف، طبع Soerensen، لائپزگ ۱۸۴۸ء، ص ۳۵۳ بعد، (۵) المسعودی: مروج الذہب، طبع B.de Meynard، بمدد اشاریہ۔

○

مِحْنَۃ: (ع)، مادہ م۔ ح۔ ن، کے معنی ہیں آزمائش، ابتلا سخت تکلیف، کوڑے مارنا، سزا وغیرہ وہ آزمائشیں جو دنیا میں خدا رسیدہ بزرگان دین، مصلحین اور ائمہ دین کو پیش آئیں، "عدالت احتساب"۔ ان آخری معنوں میں اس کا اطلاق عام طور پر معتزلہ کی عدالت احتساب پر ہوتا ہے اور اس ظلم و تشدد پر بھی جو ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء تا ۲۳۴ھ / ۸۴۸ء جاری رہا۔ سب سے پہلی عدالت احتساب عباسی خلیفہ المامون (۱۹۸ھ / ۸۱۳ تا ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء) نے اپنے عہد کے آخر میں مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں قائم کی۔ جب اس نے والی بغداد اسحٰق بن ابراہیم کو لکھا کہ اپنے علاقے کے سب قاضیوں کو اس کے سامنے پیش کرے تاکہ قرآن کے متعلق ان کی رائے معلوم کی جا سکے (الطبری ۳: ۱۱۱۲ بعد، ترجمہ از Patton، کتاب مذکور، ص ۵۷ تا ۶۱، کتاب بغداد، ص ۳۳۸ بعد)، پھر جن علما نے خلیفہ کے خیالات کے مطابق رائے دی، انھیں حکم دیا گیا کہ اپنے اپنے حلقۂ قضا میں قانونی شہادتیں لیں اور اسی قسم کی عدالتیں قائم کریں۔

اسی مضمون کے خطوط دوسرے صوبوں میں بھیجے گئے۔ مصر میں تو کوئی کارروائی نہیں کی گئی۔ کوفے میں عام احساس یہ تھا کہ خلیفہ کے حکم کی تعمیل نہ کی جائے۔ دمشق میں اس نے غالباً ایشیائے کوچک جاتے ہوئے علمائے شہر کا خود احتساب کیا تھا۔

اپنے ایک دوسرے مکتوب میں اس نے اسحٰق بن ابراہیم کو حکم دیا کہ سات بڑے بڑے علمائے بغداد کو اس کی خدمت میں بھیجے تاکہ وہ ان کا خود امتحان لے سکے۔ ان سات علما میں سے جنھیں دربار خلافت میں طلب کیا گیا، ایک ابن سعد (رکّ بآں) بھی تھا یعنی الواقدی (رکّ بآں) کا کاتب اور کتاب الطبقات کا مصنف۔ یہ سب کے سب اس دباؤ میں آ کر جو ان پر ڈالا گیا تھا اس زبردستی کے عقیدے پر متفق ہو گئے۔ اس پر انھیں بغداد واپس بھیج دیا گیا جہاں اسحٰق بن ابراہیم نے علما کی موجودگی میں پھر ان سے کہا کہ سب کے سامنے اس عقیدے کا اقرار کریں (الطبری ۳: ۱۱۱۶ بعد، کتاب بغداد، ص ۳۴۳ بعد)۔ خلیفہ نے جب دیکھا کہ اس کا یہ طریق کامیاب ہو رہا ہے تو اس نے سختی سے اس پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ ایک تیسرے مکتوب میں جو مذہبی دلائل سے پر تھا (الطبری، ۳: ۱۱۱۷ بعد، Patton: کتاب مذکور، ص ۶۵ بعد) اس نے اسحٰق بن ابراہیم کو حکم دیا کہ اپنے علاقے کے تمام قاضیوں کا امتحان لے اور پھر وہ اپنی اپنی جگہ ان تمام گواہوں اور معاونین کار کا جن کا تعلق قانونی معاملات سے ہے احتساب کریں۔ چنانچہ اسحٰق بن ابراہیم نے بغداد کے سربرآوردہ علما کو طلب کیا (الطبری، ۳: ۱۱۲۱ بعد، Patton، کتاب مذکور، ص ۶۹ بعد)، ان میں احمد بن حنبلؒ بھی تھے۔ اس احتساب کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض نے تو اس عقیدے کو قبول کر لیا اور بعض مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے مسلک پر قائم رہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی یہ عقیدہ قبول نہیں کیا۔

اپنے چوتھے مکتوب میں جو اسحٰق بن ابراہیم (الطبری، ۳: ۱۱۲۵ بعد، Patton، کتاب مذکور، ص ۷۴ بعد) کے نام تھا خلیفہ نے ہر عالم کے طریق زندگی اور سیرت و کردار کے پیش نظر اس کے رویئے سے بحث کرتے ہوئے حکم دیا کہ جن علما کا جواب تسلی بخش نہیں ان کو طرسوس میں اس کی قیام گاہ پر بھیج دیا جائے، لہٰذا علما کا پھر سے احتساب ہوا اور اسحٰق بن ابراہیم نے دیکھا کہ ان میں سے صرف دو اپنے عقیدے پر قائم ہیں: امام احمد بن حنبلؒ اور محمدؒ بن نوح۔ ان دونوں کو قید کر کے طرسوس بھیج دیا گیا۔ وہ ابھی راستے ہی میں تھے کہ انھیں خلیفہ کی موت کی خبر پہنچی۔ اس پر انھیں پھر بغداد واپس کر

دیا گیا، لیکن محمد بن نوح کا انتقال دارالخلافہ میں پہنچنے سے پہلے ہی ہو گیا۔

امام احمد بن حنبلؒ کو قید میں رکھا گیا۔ گو بار بار تحریک کی گئی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی تقیہ (رک باں) کر لیں، لیکن وہ اپنے اصول پر قائم رہے۔ آخر کار جب انھیں المامون کے بھائی اور جانشین المعتصم (۲۱۸ھ / ۸۳۳ء تا ۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) کے سامنے پیش کیا گیا تو قرآن مجید کی حقیقت اور بعض دوسرے مسائل کے بارے میں ان کی خلیفہ اور احمد بن داؤد اور دوسرے علما سے گرما گرم بحث ہوئی۔ یہ مناظرہ تین روز تک جاری رہا، مگر امام احمد بن حنبلؒ کے رویے میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی، لہذا خلیفہ کے حکم سے انھیں کوڑے لگائے گئے اور پھر اس کے بعد بغاوت کے ڈر سے (کیونکہ ان کا رسوخ بہت زیادہ تھا) ان کو آزاد کر دیا گیا۔ اس واقعے کے بعد المعتصم کے عہد میں ان کا کوئی ذکر سننے میں نہیں آتا (ابوالمحاسن، ۱ : ۶۳۹؛ Patton، ۱۱۳)۔ المعتصم کو نہ تو اس سے کوئی دلچسپی تھی اور نہ دینی معاملات میں اپنے پیش رو کی طرح اس نے کوئی خاص تربیت پائی تھی۔

مسئلہ خلق قرآن میں غلو اور تشدد کے باعث بنو عباس کی حکومت علماء اور عوام میں غیر مقبول ہو گئی، اور ان کی مقبولیت اور شہرت، پر نمایاں اثر پڑا۔ قدیم طرز کے علماء نے اس کو مکمل طور پر رد کر دیا۔

اس کے بیٹے الواثق باللہ (۲۲۷ھ / ۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء) نے گو المامون کا طور طریقہ اختیار کر لیا تھا (ابوالمحاسن، ۱ : ۶۸۳؛ Patton، ص ۱۱۵ ببعد) : مگر اس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اپنے باپ کو محنہ کا سلسلہ جاری رکھنے سے منع کر چکا تھا۔ بہرحال الواثق نے والیان صوبہ کو حکم دیا کہ اپنے اپنے علاقے کے شرفا کا احتساب کریں۔ اس حکم کا نتیجہ کیا نکلا؟ اس کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ پھر اس دوران میں امام احمد بن حنبلؒ کا نام مقبول عوام اساتذہ میں ہونے لگا۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ احمد بن ابی داؤد نے اپنی سرگرمیاں پھر سے تازہ کر دی ہیں تو خود ہی درس و تدریس سے الگ ہو گئے، لہذا امام موصوف کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا۔

بعض قابل ذکر علما میں جو الواثق کے عہد میں اپنے عقیدے پر قائم رہے ایک نعیم بن حماد تھے اور دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یحیی البویطی، الشافعی کے شاگرد اور ان کی بعض تصانیف کے شارح جن کے نام سے ہر کوئی واقف ہے (Patton، ص ۱۹)۔ دونوں کا انتقال قید میں ہوا۔ احمد بن ابی داؤد کے مذہبی جنون کا یہ حال تھا کہ ۲۳۱ھ / ۸۴۶ء میں جب تجویز ہوئی کہ ان ۴۶۰۰ مسلمان قیدیوں کا جو بوزنطیوں کے پاس ہیں کیوں نہ فدیہ ادا کر دیا جائے تو اس نے رائے دی کہ جو لوگ خلق قرآن کا اقرار نہ کریں انھیں اس میں شامل نہ کیا جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا (الطبری، ۳ : ۱۳۵۱ ببعد ابوالمحاسن، ۱ : ۶۸۴؛ Patton، ص ۲۰)۔ کہتے ہیں کہ الواثق نے اپنی موت سے پہلے معتزلہ عقائد ترک کر دیئے تھے۔ اس کے جانشین المتوکل (۲۳۲ھ / ۸۴۷ء تا ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء) کے عہد میں شروع کے دو ایک سال تو محنہ کا سلسلہ جاری رہا، لیکن ۲۳۴ھ میں اسے موقوف کر دیا گیا اور حکم جاری کیا کہ جو لوگ خلق قرآن کے قائل رہیں گے انھیں موت کی سزا نہیں دی جائے گی نیز رک بہ مامون الرشید (بنو عباس، در آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مدرسہ : رک بہ مسجد، مدارس۔

○

المدینۃ المنورۃ : (ع) : جزیرہ نمائے عرب کے صوبہ حجاز کا مقدس شہر، اس کا پہلا نام یثرب تھا۔ بطلیموس کے جغرافیہ میں یثرب کا نام یثربہ (Jathripa) آیا ہے (جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، ۴ : ۱۳، بیروت ۱۹۷۰ء)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب ہجرت فرما کر یثرب آئے تو انھوں نے مدینہ کا نام طیبہ اور طابہ رکھ دیا (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید میں یثرب اور مدینہ دونوں نام آئے ہیں۔ مدینہ کے انتیس نام زیادہ مشہور ہیں جن میں طیبہ، طابہ، مدینۃ النبیؐ اور مدینۃ الرسول اور دارالہجرۃ وغیرہ قابل ذکر ہیں (یاقوت : معجم البلدان، ۴ : ۴۶۰، لائپزگ ۱۸۶۹ء)۔ مدینہ کے ممتاز مورخ السمہودی نے چورانوے نام لکھے ہیں (وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفیٰ، ص ۷ تا ۱۹، بار اول، قاہرہ ۱۳۲۶ھ)۔

مدینہ منورہ ۳۹ درجے' ۵۰ دقیقے طول بلد مشرقی اور ۲۴ درجے' ۳۲ دقیقے عرض بلد شمالی میں خط استواء کے شمال میں واقع ہے۔ یہ مکہ مکرمہ سے تین سو میل اور ینبع سے ایک سو تیس میل کے فاصلے پر واقع ہے اور سطح سمندر سے چھے سو میٹر بلند ہے۔ اس کے شمال میں جبل احد اور جنوب میں جبل عیر ہیں اور یہ دونوں مدینہ منورہ سے چار کلو میٹر کے فاصلے پر ہیں۔ شہر کے مغرب اور مشرق میں حرۃ الوبرۃ اور حرۃ الواقم واقع ہیں۔ یہ سیاہ پتھروں کے علاقے ہیں' جن کو آتشیں سیال مادہ نے ایک دوسرے سے جوڑ دیا ہے اور جو سخت نوکیلے اور آڑے ترچھے ہیں اور میلوں کی مسافت میں پھیلے ہوئے ہیں۔ شہر کے ارد گرد کئی وادیاں ہیں جن میں وادی العقیق اور وادی رانوناء قابل ذکر ہیں۔ ان میں بہت سے باغات اور کھیت ہیں اور یہ اہل مدینہ منورہ کی سیرگاہیں ہیں۔

مدینہ منورہ میں چوبیس سے زیادہ پانی کے چشمے ہیں جن میں اہم ترین العین الزرقاء ہے۔ اس کا اجرا امیر معاویہؓ کے حکم سے ہوا تھا۔ مدینہ کا پانی ہلکا' سرد اور شیریں ہے۔ شہر کی ہوا گرمیوں میں سخت گرم اور سردیوں میں سخت سرد ہوتی ہے۔ مدینہ منورہ کی اراضی دو قسم کی ہے' پہلی قسم سفید رنگ کی ریتلی زمین پر مشتمل ہے۔ یہ مدینہ منورہ کے مشرقی جانب ہے اور اس میں کھجور' انگور اور انار بکثرت ہوتے ہیں' دوسری قسم سیاہ رنگ کی ہے جس میں گندم' جو' انار' نارنگی' رنگ برنگ کے پھول اور قسم قسم کی سبزیاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اراضی مدینہ کے جنوب میں قباء' عوالی اور عقیق میں واقع ہے (عمر رضا کحالہ : جغرافیہ شبہ جزیرۃ العرب' ص ۷۳ تا ۷۴' دمشق ۱۹۴۴ء؛ البتنونی : الرحلۃ الحجازیہ' ص ۲۵۴ تا ۲۷۱' مطبوعہ قاہرہ) مدینہ منورہ کے مکانات پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور دو دو تین تین منزلہ ہوتے ہیں۔ گلیاں اور بازار تنگ ہیں۔ باشندے حلیم' خلیق اور شیریں گفتار ہیں۔ بازار غیر ملکی مصنوعات سے بھرے رہتے ہیں۔ حج کے موسم میں خرید و فروخت عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ مدینہ کی سب سے بڑی سوغات کھجور ہے جو کئی اقسام کی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ زائرین چادریں' رومال' ٹوپیاں اور جائے نماز تبرک کے طور پر خرید کر لے جاتے ہیں۔

مدینہ منورہ میں یہود کے تین قبیلے آباد تھے : بنو قینقاع' بنو نضیر اور بنو قریظہ۔ ان قبائل کی بہت سی ذیلی جماعتیں تھیں' اسی لیے السمہودی نے لکھا ہے کہ یہود کے قبیلے بیس سے زیادہ تھے۔ (وفاء الوفا' ص ۱۶۱' مطبوعہ قاہرہ)۔ ان تینوں قبائل کے باہمی تعلقات کشیدہ رہتے تھے۔ بنو قینقاع اور دوسرے یہودیوں میں عداوت چلی آتی تھی کیونکہ بنو قینقاع بنو خزرج کے ساتھ یوم بعاث میں شریک تھے اور بنو نضیر اور بنو قریظہ نے بنو قینقاع کا بڑی بے دردی سے خون بہایا تھا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا۔ مدینہ منورہ میں یہود مختلف بستیوں اور محلوں میں رہتے تھے جن میں قلعے اور مستحکم عمارتیں بنی ہوئی تھیں۔ یہ قلعہ بند محلے یا گڑھیاں اطام یا اطم کہلاتی تھیں' جہاں دشمن کے حملے کے وقت قبیلے کے لوگ پناہ لیتے تھے۔ جب مرد لڑنے کے لیے جاتے تھے تو عورتیں' بچے اور معذور لوگ یہاں چلے آتے تھے۔ (الیہود فی بلاد العرب' ص ۱۶۱ و ۱۷۱' قاہرہ ۱۹۲۷ء)۔

یہود کی مادری زبان عبرانی تھی' مگر حجاز آ کر ان کی زبان رفتہ رفتہ عربی ہو گئی تھی اور وہ اسی زبان میں روزمرہ کا کام کرتے تھے۔ عبرانی ان کی مذہبی اور تعلیمی زبان تھی۔

یہود کے علاوہ مدینہ میں عیسائی بھی موجود تھے۔ اوس و خزرج (مدینہ کے عرب باشندے) سدمآرب کے انہدام کے بعد یمن سے مدینہ منورہ آئے تھے۔ اوس کے قبائل مدینہ منورّہ کے جنوب و مشرق میں اور خزرج کے قبائل وسطی اور شمالی علاقے میں آباد ہوئے تھے (رک بہ الانصار' اوس' خزرج)۔ یہود ان دونوں قبیلوں کو لڑاتے رہتے تھے تاکہ مدینہ منورہ پر ان کا اقتصادی تسلط برقرار رہے اور وہ ان کا استحصال کرتے رہیں۔ اوس و خزرج کے درمیان آخری جنگ بعاث تھی جو ہجرت سے پانچ سال پہلے ہوئی تھی۔ مدینہ میں کئی بازار تھے' جن میں سب سے اہم' سوق بنی قینقاع تھا جو سونے اور چاندی کے زیورات و مصنوعات اور کپڑے والوں کا خاص بازار تھا۔ مدینہ میں سوتی اور ریشمی کپڑے' رنگین غالیچے اور منقش پردے عام طور پر موجود تھے۔ عطر فروش مختلف قسم کے عطر اور مشک فروخت کرتے تھے (عبدالحی الکتانی : التراتیب الاداریہ' ۱ : ۹۷' مطبوعہ بیروت)۔ مدینہ کے بعض گھروں کے ساتھ باغ بھی تھے۔ بیٹھنے کے لیے کرسی کا بھی استعمال ہوتا تھا' شیشے اور پتھر کے پیالے اور آبخورے مستعمل تھے اور مختلف قسم کے چراغ استعمال ہوتے تھے۔ قسم قسم کے زیورات بھی پہنے جاتے تھے' جیسے کنگن' بازو بند' پازیب' کان کے بندے اور بالیاں' انگوٹھیاں اور سونے یا یمنی دانوں کے ہار وغیرہ۔ عورتوں میں کپڑا بننے اور کاتنے کا عام رواج تھا۔ سلائی' رنگائی' معماری اور

خشت سازی اور سنگ تراشی جیسی صنعتیں ہجرت سے بہت پہلے مدینہ میں رواج پا چکی تھیں۔ یہ تھے مدینہ کے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالات جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ معظمہ میں مبعوث ہوئے (عبدالحی الکتانی : التراتیب الاداریہ' ۱ : ۱۴۴' مطبوعہ بیروت)۔

عہد اسلام : آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اوس و خزرج کے چند آدمی عقبہ کے پاس آپؐ کو ملے' آپؐ نے ان کو اسلام کی دعوت دی اور قرآن مجید کی تلاوت فرمائی۔ یہ لوگ مدینہ منورہ میں یہودیوں کے پڑوس میں رہا کرتے تھے اور یہود کو نبوت اور انبیا کے بارے میں آپس میں گفتگو کرتے اور تورات پڑھتے ہوئے برابر دیکھتے اور سُنتے تھے۔ وہ ان سے سنتے رہتے تھے کہ قریبی زمانے میں کوئی نبی آنے والا ہے (Montgomery Watt : The Cambridge History of Islam در Muhammad)

چنانچہ آپ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہمراہ مدینہ منورہ میں ۱۲ ربیع الاول بروز دوشنبہ / ۲۴ ستمبر ۶۲۲ء کو قبا پہنچ گئے جو مدینہ کے مضافات میں ہے۔ اسی تاریخ سے اسلامی کیلنڈر اور اسلامی تاریخ کا آغاز ہوتا ہے (History of the Arabs : P.K. Hitti' ص ۱۱۶' لنڈن ۱۹۵۱ء)۔ آپؐ نے قبا میں چودہ روز قیام فرمایا اور ایک مسجد کی بنیاد رکھی۔

انصار کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مکہ سے روانگی کی اطلاع مل چکی تھی' چنانچہ آپؐ کے ورود مسعود پر اھل مدینہ نے جس محبت و عقیدت کا مظاہرہ کیا وہ تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے (بخاری : صحیح و مسلم : صحیح' حدیث ہجرت)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابوایوب انصاریؓ کے ہاں فروکش ہوئے اور سات ماہ قیام فرمایا۔ جب مسجد نبویؐ جس کی تعمیر میں آپؐ خود شریک تھے اور رہائشی مکانات تعمیر ہو گئے' تو آپؐ وہاں منتقل ہو گئے۔

مکہ مکرمہ کے غریب الوطن مہاجر نہایت بے سرو سامانی کی حالت میں مدینہ منورہ میں آئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مہاجرین و انصار میں باہمی ہمدردی اور غم خواری اور ایک دوسرے کی امداد و اعانت کے لیے بھائی چارے اور مواخات کا ایک معاہدہ کرا دیا (ابن ہشام : السیرۃ' ص ۳۴۴ تا ۳۴۶' گوٹنگن ۱۸۵۸ء)۔

اسی زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہود اور دیگر اقوام مدینہ منورہ سے امن و امان کا معاہدہ کیا' جو میثاق مدینہ منورہ کہلاتا ہے (ابن ہشام : السیرۃ' ص ۳۴۲ تا ۳۴۴' گوٹنگن ۱۸۵۸ء)۔ مدینہ آنے پر نماز باجماعت کا اہتمام اور اذان کا حکم ہوا۔

اسلام کا مدنی دور نہ صرف تاریخ اسلام بلکہ تاریخ عالم کا اہم باب ہے۔ مدینہ منورہ میں آ کر اسلام کو شان و شوکت نصیب ہوئی' جہاد کا حکم ملا' روزہ' زکوۃ' حج' نکاح و طلاق' غلاموں' اسیروں' دشمنان دین اور حدود و تعزیرات کے متعلق احکام نازل ہوئے اور دین اسلام نقطہ عروج اور منتہائے کمال پر پہنچ گیا۔ مدینہ منورہ ہی سے مسلمان ذوق جہاد اور شوق شہادت سے سرشار ہو کر دنیا کی تسخیر کے لیے روانہ ہوئے۔

خلافت راشدہ : حضرت ابوبکر صدیقؓ (۱۱ھ / ۶۳۲ء۔ ۱۳ھ / ۶۳۴ء) کا زمانہ خلافت زیادہ تر مرتد قبائل کے استیصال اور منکرین زکوۃ کی تادیب میں گزرا۔ حضرت عمر فاروقؓ (۱۳ھ / ۶۳۴ء تا ۲۳ھ / ۶۴۴ء) نے مدینہ منورہ میں مرکزی بیت المال قائم کیا' مسجد نبویؐ کی توسیع کی' مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ تک ہر منزل پر چوکیاں' سرائیں اور حوض تعمیر کرائے۔ حضرت عثمانؓ بن عفان (۲۴ھ / ۶۴۵ء تا ۳۵ھ / ۶۵۵ء) کا اہم کارنامہ مسجد نبویؐ کی تعمیر و توسیع ہے۔ انہوں نے ساری عمارت میں منقش پتھر لگوائے اور ستونوں کو سیسے سے مضبوط کیا اور عہد صدیقی کے قرآن مجید کے مدون نسخے کی نقلیں کرا کر مدینہ منورہ سے تمام ممالک اسلامیہ میں بھجوائیں۔ حضرت علیؓ (۳۵ھ / ۶۵۶ء تا ۴۰ھ / ۶۶۱ء) جب امیر معاویہؓ کے مقابلے کے لیے مدینہ منورہ سے بصرہ روانہ ہوئے تو اکثر حفاظ اہل مدینہ اور اکابر صحابہ اس خانہ جنگی کے خلاف تھے۔ انہوں نے حضرت علیؓ کو یہ مشورہ دیا کہ مدینہ منورہ سے نہ نکلیں اور اگر اس وقت نکلے تو پھر یہاں واپس نہ آ سکیں گے اور مرکز حکومت مدینہ منورہ سے نکل جائے گا (الطبری' ۶ : ۳۰۹۳' مطبوعہ لائیڈن)' چنانچہ ان کی پیش گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ جنگ جمل کے بعد حضرت علیؓ نے کوفہ واپس آ کر مدینے کے بجائے اس کو مرکز خلافت قرار دیا۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد امام حسنؓ نے امیر معاویہؓ سے مصالحت کر لی اور مرکز خلافت دمشق منتقل ہو گیا۔ اب مدینہ منورہ کی حیثیت ایک صوبائی شہر کی رہ گئی' اگرچہ اس کی علمی اور دینی مرکزیت اب بھی باقی تھی۔ حضرت امام حسنؓ بھی دستبرداری کے بعد مدینہ منورہ چلے آئے تھے۔ بعض صحابہ کرامؓ جو سیاسی کشاکش سے علیحدہ رہنا چاہتے تھے' مدینہ

منورہ کے قیام کو ترجیح دیتے تھے۔

سعودی حکومت (۱۹۲۵ء تا حال) : سلطان عبدالعزیز بن سعود نے حجاز پر قبضہ کرنے کے بعد ملک النجد و الحجاز کا لقب اختیار کر کے ملک میں امن و امان قائم‘ بدؤوں کی شوریدہ سری کا خاتمہ کیا‘ حج کے راستے کو محفوظ و مامون بنایا اور ملک کو ترقی کے راستے پر گامزن کیا۔ اس کے عہد میں مدینہ منورہ کی آبادی میں بتدریج اضافہ ہونے لگا۔ ۱۹۳۰ء میں تیل کی دریافت اور برآمد سے ملک کی خوشحالی اور اقتصادی خود مختاری کا نیا دور شروع ہوا اور اہل مدینہ نے بھی آسودہ حال ہو کر اطمینان کا سانس لیا۔ سلطان عبدالعزیز بن سعود کی وفات (۱۹۵۳ء) کے بعد شاہ سعود بن فیصل اور بعد ازاں شاہ فیصل (م ۱۹۷۵ء) نے زمام حکومت سنبھالی۔ مدینہ منورہ کی موجودہ ترقی و خوشحالی شاہ فیصل کی مرہون منت ہے۔ ان دونوں حکمرانوں نے مسجد نبوی کی توسیع و تزئین پر کروڑوں پونڈ صرف کیے اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی توسیع و تکمیل کی۔ مدینہ منورہ کی آبادی تقریباً کئی لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ ان میں ہندی‘ بخاری اور شامی مہاجرین کی بھی کافی تعداد ہے۔ شہر میں بہت سے ہوٹل کھل گئے ہیں۔ جامعہ اسلامیہ کے قیام سے علمی رونق بھی آ گئی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام : السیرۃ النبویہ‘ ص ۳۲۸ تا ۳۳۲‘ ۳۴۱‘ تا ۳۴۳‘ گوٹنگن ۱۸۵۸ء؛ (۲) یاقوت : معجم البلدان‘ ۴ : ۴۶۰ تا ۴۶۳ لائپزگ ۱۸۶۹ء‘ (۳) ابن الاثیر : الکامل‘ ۴ : ۲۰۴‘ ۶ : ۲۱‘ ۴۳۳۱‘ مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) السمہودی : وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفیٰ‘ ۱ : ۷ تا ۱۹‘ ۳۳۲ تا ۳۳۷‘ قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۵) البتنونی : الرحلۃ الحجازیہ‘ ص ۲۵۴ تا ۲۶۱‘ مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) عبدالحی الکتانی : تراتیب الاداریہ‘ ۱ : ۹۷‘ مطبوعہ بیروت؛ (۷) اسرائیل و لفنشن : تاریخ الیہود فی بلاد العرب فی الجاہلیہ و صدر الاسلام‘ ص ۹‘ ۱۶‘ ۱۱۷‘ ۱۵۸‘ قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۸) عمر رضا کحالہ : جغرافیہ شبہ جزیرۃ العرب‘ ص ۱۳۷ تا ۱۴۷‘ دمشق ۱۹۴۴ء؛ (۹) آثار المدینۃ المنورہ‘ بار سوم‘ بیروت ۱۹۷۳ء و ۱۹۷۷ء۔

○

المرابط : المرابطی‘ رک بہ المرابطون۔

○

المُرابِطُون : ایک مسلم خانوادے کا نام‘ یہ لفظ جو ر ب ط سے مشتق ہے‘ مضبوط باندھنے کے معنوں میں آتا ہے‘ المرابطہ گھوڑوں یا انسانوں کی اس جماعت کو کہتے ہیں جو اسلامی سرحد کی حفاظت کے لیے فوجی چوکی میں مقیم ہو۔ اصطلاحی معنوں میں اس سے مراد وہ درویش صفت مجاہد ہیں جو رباط (قلعہ یا حفاظتی سرحدی چوکی) یا مستحکم خانقاہ میں سکونت پذیر ہوں۔

المرابطون اس شاہی خاندان کا بھی نام ہے جس کی تاسیس صحرا نشین صنہاجہ قبائل کی بہت سی شاخوں نے مل کر کی تھی۔ ان قبائل نے پانچویں صدی ہجری کے نصف اول / گیارہویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک دینی قائد کے جھنڈے تلے جمع ہو کر المغرب پر پیش قدمی کر کے اسے مسخر کر لیا اور بعدازاں اندلس پر حملہ کر کے اس پر قبضہ کر لیا۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں صنہاجہ (دیکھیے A Bel : Les Benou Ghanya‘ ص ۵‘ حاشیہ ۲‘ پیرس ۱۹۰۳ء) لثام (ایک نقاب کا نام جو آنکھوں کے نیچے چہرے کو ڈھانپ لیتا تھا) پہنا کرتے تھے‘ لہٰذا انھیں بعض اوقات 'ملثمون' بھی کہا جاتا تھا۔ یہ قبائل اس لق و دق صحرا میں رہتے تھے جو سوڈان تک چلا گیا ہے۔ ان کی بود و باش بدویانہ تھی‘ جس طرح آج کل ان کے اخلاف طوارق کی ہے۔

پانچویں صدی ہجری کے نصف اول میں صنہاجہ قبائل کی ایک شاخ جدالہ کا ایک سردار یحییٰ بن ابراہیم اپنے قبیلے کے مقتدر اشخاص کے ساتھ حج سے مشرف ہوا۔ واپسی پر اس نے قیروان (افریقہ) میں مالکی فقہ کے ایک بڑے عالم ابو عمران الفاسی سے ملاقات کی۔ یحییٰ بن ابراہیم کی یہ آرزو تھی کہ وہ ایسے عالم کو ہمراہ لے جائے جو اس کے ناخواندہ ہم وطنوں کو صحیح اسلامی عقائد کی تعلیم دے سکے۔ اس نے ابو عمران الفاسی سے یہ التجا کی کہ وہ اپنے کسی شاگرد کو اس کے سپرد کر دے۔ یحییٰ بن ابراہیم کو مطلوبہ قابلیت کا آدمی قیروان میں تو نہ دستیاب ہو سکا‘ لیکن استاد ابو عمران کی سفارش پر نفیس (مراکش) میں ایک عالم عبداللہ بن یاسین مل گیا‘ جو خود ابو عمران کا شاگرد اور استاد محمد اکاک (وکاک) کا پیرو کار تھا۔

ابن یاسین نے صنہاجہ کے ہاں سکونت اختیار کر لی۔ اس کے بعد اپنے ساتھ آٹھ رفقا‘ جن میں لمتونہ (صنہاجہ کی ایک شاخ) کے دو شیوخ یحییٰ بن عمر اور اس کا بھائی ابوبکر بن عمر بھی شامل تھے‘ کے ساتھ مل کر اپنے اور اپنے رفقا کے لیے نائجر (یا سینیگال) کے ایک

جزیرے میں ایک خانقاہ تعمیر کرلی۔ یہ خانقاہ ایک رباط تھی اور خود ابن یاسین اپنے مریدوں کو مرابطون کے نام سے پکارا کرتا تھا۔ اس رباط کی تقدیس اور اس میں سکونت پذیر درویشوں کے تقویٰ کی شہرت سارے المغرب میں پھیل گئی اور دور و نزدیک سے بہت لوگ آ کر اس دینی اخوت سے منسلک ہونے لگے۔ ان درویشوں کی تعداد بڑھتے بڑھتے ایک ہزار تک پہنچ گئی' جو ابن یاسین کے جان نثار مرید تھے اور ان کا تعلق' مجاہدین اور لمتونہ اور مسوفہ قبائل کے سرداروں سے تھا۔ انہوں نے (زبانی تبلیغ کے علاوہ) کسی مؤثر اقدام (جہاد بالسیف) کے متعلق بھی سوچنا شروع کر دیا۔ ابن یاسین نے اپنے طرف داروں کو صنہاجہ کے مختلف قبائل میں بھیجا' جنہوں نے یکے بعد دیگرے مرابطون کی اطاعت قبول کر لی۔ فتوحات اور مال غنیمت کی کشش نے مرابطون کا دائرۂ اقتدار ان لوگوں تک وسیع کر دیا جو ابھی تک متردد تھے۔ اس طرح مرابطی مجاہدوں کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہو گیا۔

ابن یاسین نے اس نئی حکومت کے سیاسی' مالی اور اہم معاملات کا انصرام اپنے ہاتھوں میں رکھا اور اپنے وفادار مرید یحییٰ بن عمر کو مرابطی لشکر کا سپہ سالار بنا دیا۔ صحرائی قبائل کو زیر کرنے کے بعد یحییٰ بن عمر اور ابن یاسین وادی درعہ تک بڑھ گئے' جہاں انہوں نے کامیاب چھاپے مارے۔ سجلماسہ کے حکمران مسعود بن وانودین المغراوی نے مرابطی پیش قدمی کی مزاحمت کی' لیکن وہ ایک جنگ میں مارا گیا اور اس کے دارالحکومت پر قبضہ کر لیا گیا (۴۴۷ھ / ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶ء)۔

یحییٰ بن عمر نے (۴۴۷ تا ۴۴۸ھ / ۱۰۵۵ء۔ ۱۰۵۷ء) میں وفات پائی۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بھائی اور ابوبکر نے مرابطی فوجوں کی کمان سنبھالی اور شمال کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے اقصائے المغرب کے جنوب میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ سوس کے نواحی علاقوں اور ان کے دارالحکومت تارودنت کو زیر کر لیا گیا۔ اس کے بعد اغمات اور اسکے صوبوں نے مرابطی فاتحین کی اطاعت قبول کر لی۔

بعدازاں ابوبکر اور ابن یاسین نے برغواطہ قبائل پر لشکر کشی کی جن کا علاقہ بحر اوقیانوس تک چلا گیا تھا۔ برغواطہ قبائل ایک مدعی نبوت ابن صالح کے فاسد عقائد کے معتقد تھے۔ انھیں اسلام کی دعوت دینا ایک قابل ستائش کام تھا۔ ان بربروں نے مرابطون کی لشکر کشی کی شدید مزاحمت کی اور ابن یاسین نے ایک معرکے میں وفات پائی (۴۵۱ھ / ۱۰۵۹ء)۔ ابن یاسین نے مرابطون کی رہنمائی کے لیے ایک خلیفہ مقرر کر دیا تھا' جس کا نام بقول ابن خلدون ابن عدو تھا' لیکن ابوبکر بن عمر کے مقابلے میں اس کی ثانوی حیثیت تھی۔ المرابطون کا حقیقی سربراہ ابوبکر ہی تھا' جس نے اپنے نام کا سکہ ضرب کرایا تھا۔ اس نے برغواطہ کے خلاف جہاد جاری رکھا اور آخر انھیں مطیع کر لیا (۴۵۲ھ / ۱۰۶۰ء)۔ کچھ دیر بعد اسے پتا چلا کہ قلعہ بنو حماد کا امیر بلکین لشکر جرار لے کر مغرب اقصیٰ کی سمت یلغار کر رہا ہے اور صحرا نشین صنہاجہ قبائل آپس میں دست و گریباں ہیں۔ اس موقع کو غنیمت سمجھتے ہوئے اس نے المغرب سے صحرا کی جانب کوچ کر دیا تاکہ برسرپیکار مرابطی قبائل کے درمیان صلح و آشتی کی فضا دوبارہ پیدا کر دے۔ روانگی سے قبل اس نے المغرب کے مرابطی لشکر کی کمان اور دوسرے معاملات کا انصرام یوسف بن تاشفین کے سپرد کر دیا۔ اپنی بیوی زینب کو طلاق دے کر اس کے حبالۂ عقد میں دیدیا جو اب یوسف بن تاشفین کی بیوی بن گئی (۴۵۳ھ / ۱۰۶۱ء)۔ یہ خاتون غیر معمولی طور پر باشعور' باہمت اور حسین و جمیل تھی' وہ جلد ہی اپنے نئے شوہر پر حاوی ہو گئی' جس سے نوزائیدہ مرابطی حکومت کے مستقبل پر نہایت خوشگوار اثر پڑا۔ یوسف بن تاشفین نے المغرب الاقصیٰ اور المغرب الاوسط میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ ابوبکر نے صحرا میں امن و امان قائم کر دیا تو اسے اپنے نائب کی فتوحات کی اطلاع ملی۔ وہ المغرب کے شمال کی طرف واپس چلا آیا تاکہ مرابطون کی کمان دوبارہ سنبھال لے' لیکن زینب کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے یوسف بن تاشفین نے ابوبکر کو گراں قدر تحائف سے مالا مال کر دیا اور اس کے اچھی طرح ذہن نشین کر دیا کہ وہ اب اعلیٰ اقتدار سے دست بردار نہیں ہو گا۔ ابوبکر نے اصرار نہ کرنے میں دانشمندی کی؛ وہ صحرائے مغرب اور سوڈان کی طرف چلا گیا جہاں اس نے ۴۸۰ھ / ۱۰۸۸ء میں انتقال کیا۔

المرابطون کے ہمہ مقتدر سربراہ بننے کے بعد یوسف بن تاشفین نے مراکش کا شہر بسایا جو اس کا اور اس کے جانشینوں کا دارالحکومت بن گیا۔ اس کے بعد اس نے المغرب الاقصیٰ اور المغرب الاوسط میں الجزائر تک فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ مفتوحہ علاقے مرابطی والیوں کے سپرد کر کے ۴۷۵ھ / ۱۰۸۲ء۔ ۱۰۸۳ء میں وہ واپس مراکش چلا آیا

اندلس کے مسلم ملوک الطوائف، خصوصاً امیر اشبیلیہ معتمد بن عباد کے اصرار پر یوسف بن تاشفین نے یہ فیصلہ کیا کہ ایک بھاری لشکر لے کر سمندر پار اندلس پہنچ جائے اور وہاں جا کر عیسائیوں سے جہاد کرے جن کا سرغنہ لیون اور قشتالیہ کا حاکم الفانسو ششم تھا۔ اس نے زلاقہ کے میدان میں عیسائیوں پر عظیم الشان فتح حاصل کی (۱۲ رجب ۴۷۹ھ / ۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء)، جو مرابطون کے لیے فتح اندلس کی تمہید بن گئی۔

اندلس کے ملوک الطوائف جن میں المعتمد بھی شامل تھا، جلد ہی اپنے مفاد اور اقتدار کو خطرے میں دیکھ کر یوسف بن تاشفین کے خلاف سازشیں کرنے لگے۔ یوسف بن تاشفین نے انھیں تمام اعزازات سے محروم کر کے ملک بدر کر دیا اور اندلس میں مرابطی فوج اور اپنے قرابت دار والیوں کو چھوڑ کر افریقہ کی راہ لی۔

یوسف بن تاشفین کی وفات (۵۰۰ھ / ۱۱۰۶-۱۱۰۷ء) پر اس کے بیٹے علی بن تاشفین کو ایک وسیع سلطنت ورثے میں ملی جس کی حدود میں المغرب کے ممالک، افریقہ کا ایک حصہ اور اندلس (شمال میں فرانسہ تک) شامل تھے۔ اس کے اخلاف یکے بعد دیگرے مراکش کے تخت پر نصف صدی تک براجمان رہے۔ جس کے بعد الموحدین نے عبدالمومن کی سرکردگی میں مراکش فتح کر لیا (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶-۱۱۴۷ء) اور یوسف کے خاندان میں سے آخری مرابطی حکمران اسحٰق بن علی بن یوسف کو قتل کر کے مرابطی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ جلد ہی الموحدین نے اندلسی مسلمانوں کی مدد سے اندلس فتح کر لیا، جو ایک عرصے سے المرابطون کی سخت گیری سے تنگ آ چکے تھے۔ الموحدون ۵۳۹ھ / ۱۱۴۴-۱۱۴۵ء میں سمندر پار کر کے اندلس میں داخل ہوے تھے اور جب مرابطی والی یحیٰی بن غانیہ نے انتقال کیا (۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء) تو مرابطی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

قصہ مختصر اگر ہم اندلس اور جزائر بلیاری Balearic میں مرابطی والیوں کی مزاحمت اور ابن غانیہ کی بغاوت سے صرف نظر بھی کر لیں تو آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ مرابطی سلطنت خاندان یوسف بن تاشفین کے آخری حکمران کے انتقال (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶-۱۱۴۷ء) پر معدوم ہو گئی۔ "کندہ ناتراش" صنہاجہ قبائل، جو صحرائی زندگی کی سختیوں اور تکلیفوں کے عادی تھے، خوش قسمتی سے تل مراکش اور اندلس کے مرغزاروں پر قابض ہو گئے اور عیش و عشرت میں پڑ کر، جس سے وہ ناآشنا تھے، مردانہ اوصاف سے محروم ہو گئے۔ وہ اندلس میں اس زمانے میں وارد ہوے جب ادب، شعر و شاعری اور دوسرے علمی مشاغل نے جوش جہاد اور شوق فتوحات کی جگہ لے لی تھی۔ یہ درست ہے کہ موجودہ ماحول ان کے لیے سازگار ثابت ہوا، لیکن یہ ان کے زوال کا بھی باعث ہوا۔ انھیں ایسی اعلیٰ اور شائستہ تہذیب سے واسطہ پڑا، جس کی پذیرائی کے لیے وہ پہلے سے تیار نہ تھے۔ یہ نیا تمدن ان کے لیے تباہ کن ثابت ہوا، جس طرح آٹھ صدیاں پیشتر افریقہ کے شمال میں وندالوں Vandals کے لیے ہوا تھا (دیکھیے A. Bel : *Les Benou ghdnya* vii)۔

یہ ہیں اسباب مرابطی سلطنت کے زوال کے، جو نصف صدی سے کچھ کم عرصے کے لیے برسراقتدار رہی اور جس نے بڑی سرعت سے فتوحات حاصل کیں۔

مآخذ: (۱) المراکشی: المعجب (طبع ڈوزی)، فرانسیسی ترجمہ از Fagnan، در *Revue africaine*، ج ۳۵ تا ۳۷، کتابی صورت میں ۱۸۹۳ء میں الجزائر سے شائع ہوا؛ (۲) ابن الاثیر (طبع Tornb)، المغرب اور اندلس سے متعلقہ حصوں کا ترجمہ از Fagnan در *Revue africaine*؛ (۳) ابن ابی زرعہ: القرطاس؛ (۴) الحلل الموشیہ؛ (۵) ابن خلدون: کتاب العبر (*Hist. des Berb.*)۔

○

مُرتَد: ارتداد (باب افتعال) سے اسم فاعل، اس کا مادہ "رَدّ" ہے۔ ارتداد کے لغوی معنی لوٹ جانے اور پھر جانے کے ہیں، مگر اصطلاح شریعت میں ارتداد کا مطلب دین اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کر لینا ہے۔

ارتداد قولاً بھی ہوتا ہے اور عملاً بھی، مثلاً پورے اسلام یا اس کے کسی بنیادی رکن کو ماننے سے زبان سے انکار کر دینا، یا ایسے اعمال یا عقائد اختیار کر لینا جو قرآن و سنت کی نص قطعی کے خلاف ہوں۔

مرتد اس شخص کو کہا جاتا ہے جو پورے اسلام یا اس کے کسی اساسی رکن کو ترک کر کے اور دین سے برگشتہ ہو کر کفر اختیار کر لے، خواہ اس کی کوئی بھی شکل ہو۔

اگر کوئی مسلمان خوانخواستہ کسی وجہ سے مرتد ہو جائے تو اس کو دوبارہ دعوت اسلام دی جائے گی اور توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ توبہ کی مہلت بھی دی جائے گی۔ توبہ کر لے تو بہتر، اگر توبہ نہ کرے اور

حالت کفر اور ارتداد پر برابر قائم رہے تو شریعت اسلامی کی رو سے اس کی سزا قتل ہے، چاہے قتل کی کوئی بھی صورت ہو۔ اگر مہلت کے دنوں میں موت واقع ہو جائے تو اس کے لیے دوزخ میں ہمیشہ رہنے کی سزا ہے۔ قرآن، حدیث، آثار صحابہؓ تعامل خلفاے راشدینؓ، بعد کے خلفاے اسلام، ائمہ مجتہدین اور فقہاے کرام کی رو سے تواتر اور تسلسل کے ساتھ یہ مسئلہ اسی طرح ثابت ہے اور ابتداے اسلام سے اب تک اس پر اجماع امت چلا آ رہا ہے۔ (مرتد کے لیے سزائے قتل کے حق میں دلائل کے لیے دیکھیے آآآ، بذیل مادہ).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ منتخب کیا گیا تو عرب کے کچھ لوگوں نے اسلام کو ترک کر کے کفر اختیار کر لیا تھا۔ ان کو مرتد ہونے کی وجہ سے اہل ردہ کہا جاتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کے خلاف باقاعدہ فوج بھیج کر ان سے جنگ کی اور اس وقت تک ان سے برسرپیکار رہے، جب تک ان کا خاتمہ نہیں کر دیا گیا۔ یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ حدیث اور تاریخ کی تمام کتابوں میں موجود ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے اپنی الجامع الصحیح (کتاب استتابہ المرتدین) میں نقل کیا ہے۔

اہل ردہ کے خلاف ان جنگوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد مختلف قبیلوں اور علاقوں میں مختلف وجوہ کی بنا پر ارتداد کا جو خطرناک فتنہ شروع ہو گیا تھا، وہ ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بعض مواقع پر انفرادی طور سے، جو لوگ مرتد ہوے ان کا بھی خاتمہ کر دیا گیا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے عرب کے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں مرتدین کے خلاف جہاد کے لیے جو گیارہ لشکر روانہ کیے تھے، ان میں سے ہر سپہ سالار کو وہاں کے لوگوں کے نام ایک فرمان لکھ کر دیا تھا۔ اس فرمان میں وضاحت سے تحریر فرمایا تھا کہ تم سے جن لوگوں نے شیطان کی پیروی کی ہے اور اللہ سے بے خوف ہو کر اسلام کو ترک کر کے کفر کی طرف لوٹ گئے ہیں، مجھے ان کے بارے میں اطلاع ملی ہے۔ اب میں نے فلاں شخص کو مہاجرین اور انصار کی ایک فوج کے ساتھ روانہ کیا ہے اور اسے ہدایت کر دی ہے کہ ایمان کے سوا کسی سے کچھ قبول نہ کرے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے دین کی طرف دعوت دیئے بغیر کسی کو قتل نہ کرے۔ جو اس کی دعوت الی اللہ کو قبول کرے گا اور اس کا اقرار کرنے کے بعد اپنا عمل درست رکھے گا، اس کے اقرار کو وہ لازماً قبول کرے گا اور سیدھی راہ پر چلنے میں اس کی مدد کرے گا، البتہ جو اس کی دعوت قبول کرنے سے انکار کرے گا اس سے ہمارا فرستادہ اس وقت تک جنگ کرے گا، جب تک کہ وہ اللہ کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ انکار کرنے والوں میں سے جو اس کی گرفت میں آ جائے، اسے زندہ نہ چھوڑے، ان کی آبادیوں کو جلا دے اور ان کو ختم کر دے، بعد کے ادوار میں بھی مختلف موقعوں پر اسی طریقے پر عمل کیا گیا۔ (رک بہ، آآآ، بذیل مادہ) (البدایہ والنہایہ، ۶: ۳۱۶ و ۳۱۷).

بہرحال حضرت ابوبکر صدیقؓ نے صحابہ کرامؓ مرتدین کے خلاف نہایت سخت رویہ اختیار کیا اور ان کو تلوار کے زور سے ختم کر کے دم لیا۔ ان کی اجتماعی قوت کو بھی ختم کیا اور انفرادی طور پر بھی جو شخص ارتداد کی راہ پر گامزن ہوا، اس کو موت کی نیند سلا دیا (البیہقی: السنن الکبریٰ، کتاب المرتد، باب قتل من ارتد عن الاسلام اذا ثبت علیہ رجلا کان اوامراۃ، ۸: ۲۰۴).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلْمُرْجِئہ: (ع)، مادہ رجا، باب افعال: ارجاء، بمعنی مؤخر کرنا، ملتوی کرنا سے صیغہ اسم فاعل، بقول ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ رجا) مرجئہ مسلمانوں کا ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ ایمان کا تعلق محض قول اور زبان سے ہے عمل کو اس میں دخل نہیں۔ گویا کہ انہوں نے قول (اقرار ایمان) کو مقدم کر دیا اور عمل کو مؤخر رکھا۔ یہ اس لیے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اگر وہ نماز نہ بھی پڑھیں اور روزہ نہ بھی رکھیں تو بھی ان کا ایمان انہیں نجات دلا دے گا۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ (معصیت) کوئی نقصان نہیں پہنچاتا، جس طرح کفر کے ہوتے محض دعوئ اطاعت (محض نیکی بلا عقیدۂ راسخ) کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ وہ مرجئہ اس عقیدے کی بنا پر کہلائے کہ اللہ تعالیٰ توبہ قبول کرتا ہے، یا غفوری و رحیمی کی بنا پر گناہوں کی سزا ملتوی کر دیتا ہے، المرجئۃ کے بجائے انہیں المرجیہ اور المرجیہ بھی کہا جاتا ہے۔

مسلمانوں کے قدیم فرقوں میں سے ایک فرقے کا نام بھی ہے جو خوارج [رک باں] کا انتہائی مخالف تھا۔ خوارج کا عقیدہ یہ تھا کہ اگر کوئی مسلم گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہو جاتا ہے، اس کے

برعکس مرجئہ کا عقیدہ یہ تھا کہ گناہ آخر گناہ ہی ہے۔ اس سے گناہگار مستوجب سزا تو ہو جاتا ہے' لیکن کافر نہیں ہو جاتا۔ کافر تب ہو گا جب وہ اسلام کا انکار کر دے اور نیکی پر ایمان ترک کر دے۔ گناہ ایمان کے باوجود عمل کی ایک لغزش ہے' لہٰذا گناہ کی وجہ سے کوئی مسلمان اسلام کا منکر نہیں ہو جاتا۔ اس عقیدے کا زمانے کی سیاست پر گہرا اثر پڑا۔ خصوصاً اس زمانے کے خلفا کے حق میں یہ دلیل استعمال ہوئی۔ (خوارج کا استدلال یہ تھا کہ دوسرے عام مسلمانوں کی طرح اگر خلیفہ یا امام گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو جائے تو مسلمان نہیں رہتا لہٰذا امانت کا اہل نہیں ہوتا۔ مرجئہ کے نزدیک اگر کوئی امام کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرے تو وہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس کی اطاعت پھر بھی واجب ہے اور اس کے پیچھے نماز بھی جائز ہے۔

اصطلاح مرجئہ کی مغربی اور مشرقی توجیہات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے (دیکھیے آآآ بذیل' مادہ)۔

زمانہ گزرنے پر مرجئہ عقیدے کے دو پہلو ہو گئے۔ ان کا بڑا نظریہ خوارج کے برعکس یہ تھا کہ ایمان زائل نہیں ہو سکتا اور دوسرا نظریہ ایمان بالآخرۃ سے متعلق تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر ایمان باقی ہو (یعنی کسی فعل بد کی برائی کو برائی سمجھنے پر ایمان ہو' از روے اسلام) وہاں گناہ کو لغزش کا درجہ حاصل ہوتا ہے' انکار یا کفر کا نہیں ہوتا' اس لیے محض گناہ سے سزا تو ہے' مگر اس سے کفر لازم نہیں آتا' کیونکہ برائی کی برائی پر ایمان قائم ہے۔ اس وجہ سے یہ لوگ اہل الوعد یعنی وعدے (وعدہ' بخشش بصورت ندامت و توبہ) کے معتقد کہلاتے تھے۔ برخلاف معتزلہ [رک بآں] کے جو اہل الوعید یعنی تہدید و تخویف کے معتقد کہلاتے تھے۔ اس طرح عقیدہ ارجاء کا ایک تیسرا پہلو بھی نکل آیا جس سے اس عقیدے کی مختلف توجیہات سامنے آگئیں' یعنی ایمان کی ناقابل زوال نوعیت کا عقیدہ' مسلمان گنہگاروں کی جانب نرمی اور درگزر کا رویہ۔ اور قیامت کے دن ان کے لیے مغفرت کی امید۔ مطلب یہ کہ اصل شے ایمان ہے' اس کی بعد معاملہ عمل آتا ہے۔ اعمال نفوس انسانی کے پختہ یا کمزور ہونے کی بنا پر اضطراری یا طبعی طور پر برے بھی ہو سکتے ہیں' لیکن بلحاظ ایمان مرتکب کے نزدیک برے اعمال برے ہی تھے تو ایمان اپنی جگہ پر قائم رہا' یعنی گناہ ہو جانے سے (یاد رہے کہ گناہ ہو جانا اور گناہ کرنا میں فرق ہے) کسی مؤمن کو فوراً کافر کہہ دینا اصولاً غلط ہے' لیکن کرتے یا کرتے رہنے پر اصرار سے ایمان کی کمزوری یا عدم ظاہر ہوتا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ گناہ پر اصرار ایمان کے زوال کی نہ سہی اس کی کمزوری کو مستلزم ہے' اس لیے عقیدہ ارجاء میں' قدر اضطراری سے زیادہ بلکہ گناہوں کی تحریک و ترغیب کا باعث ہے' اس لیے قابل احتیاط ہے۔ یہ ہیں مرجئہ کے بڑے بڑے عقائد جن کی تائید الشہرستانی وغیرہ نے بھی کی ہے۔ قدیم مصنفین نے مرجئہ کے مختلف گروہوں کے مابین کئی اختلافات کا ذکر کیا ہے' چنانچہ الاشعری نے ایمان' کفر' معاصی' توحید' تفسیر' قرآن' احوال آخرت' گناہ صغیرہ اور کبیرہ' کبیرہ گناہوں کی مغفرت' عصمت انبیا' گناہوں کی عقوبت' اس مسئلے میں کہ آیا اسلام کے قرون اولیٰ میں کفار تھے یا نہیں' عفو مظالم' رویت باری' ماہیت قرآن' کنہ (ماہیت) باری' کے اسما و صفات' اور جبر و قدر کے بارے میں ان کے اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ ان کے بارہ گروہ بتائے ہیں اور بہت سے عقائد کو اہل السنت کے عقائد کے خلاف قرار دیا ہے۔

عبدالقاہر البغدادی نے مرجئہ کے تین گروہوں کا ذکر کیا ہے (الفرق بین الفرق' ص ۱۹۱) : (الف) وہ جو ایمان اور اختیار میں ارجاء کی تعلیم دیتے تھے۔ اس گروہ میں غیلان ابو مروان الدمشقی اور ابوشمر محمد بن ابی جبر کے متعلق ارجاء کا عقیدہ رکھتے تھے؛ (ج) وہ جو ایمان کو اعمال پر مقدم سمجھتے تھے' وہ نہ تو عقیدہ اختیار کے پیروؤں میں شامل تھے اور نہ اہل جبر و قدر ہیں۔ آخر الذکر گروہ میں یونس بن عون' غسان' ابو ثوبان' ابومعاذ' التومنی اور بشر بن غیاث المریسی [رک بآں] کے متبعین شامل ہیں۔ متبعین غسان امام ابو حنیفہؒ کو اپنے اصحاب میں سمجھتے تھے' لیکن البغدادی کے نزدیک ان کا ایسا سمجھنا درست نہ تھا' کیونکہ امام ابوحنیفہؒ مرجئہ کے عام عقائد میں ان کے ہم خیال نہ تھے۔

امام صاحب کا عقیدہ ان کے اس (غیر مطبوعہ) خط سے ظاہر ہے جو البتی کے نام تھا اور جو قاہرہ کے کتاب خانے کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے۔

البغدادی نے ایک حدیث بیان کی ہے جس میں مرجئہ پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ وہ قدر و منزلت جو امام ابوحنیفہ کو بحیثیت ایک متکلم اور فقیہ کے حاصل تھی بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ مرجئہ میں شامل نہ تھے اور اہل السنت والجماعت کے مسلک میں راسخ

تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کی سیاسی و مذہبی رواداری پر بہت سے راسخ العقیدہ لوگ عامل تھے۔

مآخذ : الاشعری : مقالات الاسلامیین، طبع Ritter، استانبول ۱۹۲۹ء، ۱ : ۱۳۲ ببعد؛ (۲) عبدالقاہر البغدادی : الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ء، ص ۱۹۰ ببعد؛ (۳) الشہرستانی : کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۱۰۳ ببعد؛ (۴) ابن حزم : کتاب الفصل، ۲ : ۱۱۲ ببعد، ۴ : ۴۴ ببعد، ۲۰۴ ببعد؛ (۵) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱۰ : ۲۹.

○

اَلْمَرْوَہ : رک بہ الصفا، السعی، عمرہ۔

○

مرید : التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون میں ہے کہ مرید کے دو معنی ہیں : ایک بمعنی محب، یعنی سالک مجذوب اور دوسرے بمعنی مقتدی (جس کے دیدۂ بصیرت کو حق سبحانہ و تعالیٰ نور ہدایت سے بینا کر دے) تاکہ وہ اپنے نقصان کو دیکھتا رہے اور دا نا کمال کی طلب رکھے اور جب تک اس کی مراد پوری نہ ہو جائے اسے قرار حاصل نہ ہو۔ اس کی مراد قرب حق تعالیٰ کا حصول ہوتا ہے۔ دونوں جہانوں میں حق کے بغیر اس کی کوئی مراد نہیں ہوتی۔ اگر ایک لحظہ بھی اس کی طلب کو وہ چھوڑتا ہے تو پھر صرف مجازی مرید رہ جاتا ہے۔ مرید صادق وہ ہوتا ہے جو کلی طور پر رُو بخدا رہتا ہے۔ اس کا دل ہمیشہ اپنے شیخ کے ساتھ ہوتا ہے اور پوری ارادت کے ساتھ شیخ کی روحانیت کو حاضر سمجھتا ہے۔ تمام احوال میں اور راہ باطن میں اس سے استمداد کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو شیخ کے سامنے اس طرح سمجھتا ہے جس طرح غسال کے ہاتھ میں میت ہوتی ہے تاکہ شیطان اور نفس امارہ سے محفوظ رہے۔

(مرید کے لغوی معنی میں ارادہ کرنے والا، یا ارادات رکھنے والا۔ یہ اصطلاح ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتی ہے جو درویشوں کے کسی سلسلے یا کسی صنف (= گلڈ) میں شامل ہونے کا خواہش مند ہو۔ [رک بہ طریقہ، درویش] اس کے لیے جو عرصہ تیاری میں لگتا ہے اس عرصے کے لیے ایسے شخص کو مرید کہتے ہیں۔ جہاں تک مرید کے فرائض کا تعلق ہے، یا اپنے شیخ یا پیر، یا اپنے نصب العین کی جانب سے اس کے فرائض اور ان چیزوں کی متصوفانہ و عشقیہ بنیادوں کا مسئلہ ہے، تو ان موضوعات پر کتب تصوف میں مفصل بحث موجود ہے۔

مرید کا لفظ وسیع معنوں میں ایک عام اصطلاح ہے جو ہر صوفی کے لیے استعمال ہوتی ہے (مرید کے ساتھ مرشد کا استعمال بھی اکثر آتا ہے)۔

مآخذ : (۱) التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۲) کتب تصوف، بذیل مادہ۔

○

مریمؑ : حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ (۳ [آل عمران] : ۴۵)۔ بائبل کے انگریزی ترجمے میں انہیں Mary کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جب کہ اردو ترجمے میں، غالباً" قرآن حکیم کے زیر اثر لفظ مریم ہی استعمال کیا گیا ہے (کتاب مقدس، برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی، لاہور ۱۹۴۹ء، متی، ۱ : ۱۴)۔

یہود کے دینی ادب میں مریم حضرت موسیؑ اور حضرت ہارونؑ کی بہن کا نام ہے (دیکھیے J.S.Black و T.K.Cheyne : مقالہ MIRIAN، در Encyclopaedia of Biblica)۔ قرآن حکیم میں حضرت مریم کا بنت عمران (۶۶ [التحریم] : ۱۲) اور "اخت ہارون" کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی ولادت اور ابتدائی حالات کا ذکر سورۂ آل عمران میں آیا ہے اور بعد کے حالات، بالخصوص حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کا مفصل ذکر، سورۂ مریم میں آیا ہے، جو حضرت مریم ہی کے نام سے منسوب ہے۔

علامہ ابن کثیر نے حضرت مریمؑ کو حضرت سلیمانؑ کی اولاد بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ارشاد باری : (۳ [آل عمران] : ۳۳) میں عمران سے مراد حضرت مریمؑ کے والد ماجد ہیں (تفسیر القرآن العظیم، لاہور ۱۹۷۲ء، ۱ : ۳۵۸) ابن کثیر نے محمد بن اسحٰق بن یسار کے حوالے سے عمران کا شجرۂ نسب بھی بیان کیا ہے۔

اس مصنف نے البدایہ و النہایہ میں محمد بن اسحٰق اور ابوالقاسم بن عساکر کے حوالے سے حضرت مریمؑ کا جو نسب نامہ بیان کیا ہے وہ اپنی تفسیر میں بیان کردہ مندرجہ بالا نسب نامے سے قدرے مختلف ہے، لیکن انہوں نے ایک بنیادی بات کی طرف اشارہ کر کے بحث کو سمیٹ دیا ہے کہ حضرت مریمؑ بہرحال حضرت داؤد علیہ السلام کی نسل سے ہیں : ولا خلاف انھا من سلالہ داؤد علیہ السلام" (البدایۃ والنھایۃ،

۲ : ۵۶)۔ المراغی نے آل عمران اور امرأۃ عمران سے مذکورہ عمران سے الگ الگ شخصیتیں مراد لی ہیں۔ ان کی راے میں عمران اول ابو موسیٰ ؑ ہیں اور عمران ثانی ابو مریمؑ ہیں اور ان دونوں کے درمیان کوئی ۱۸۰۰ برس کی مدت کا فرق ہے (تفسیر المراغی' قاھرہ ۱۹۴۶ء ۳ : ۱۴۳)۔ عمران کی لولاد نہ تھی۔ ان کی بیوی حنہ بنت فاقوذ' جو بعد میں حضرت مریمؑ کی والدہ بنیں' بانجھ تھیں۔ ایک روز حنہ نے ایک پرندے کو دیکھا' جو اپنے بچے کی چونچ بھر رہا تھا۔ دل پر چوٹ لگی اور بچے کی آرزو سے بیتاب ہو گئیں۔ بے ساختہ بارگاہ ایزدی میں دعا کے لیے ہاتھ اٹھا دیے۔ اللہ تعالیٰ نے دعا قبول فرمائی اور تھوڑے ہی عرصے بعد وہ امید سے ہو گئیں (ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم' ۱ : ۳۵۹)۔ اس حالت امید میں انہوں نے نذر مانی کہ وہ ہونے والے بچے کو بیت المقدس کی خدمت کے لیے وقف کر دیں گی۔

ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ ام مریم نے بچی کے پیدا ہونے پر تأسف کا اظہار اس لیے کیا کہ اس زمانے میں یہود بیت المقدس کی خدمت کے لیے اپنی نرینہ اولاد ہی وقف کیا کرتے تھے' (البدایہ والنھایہ' ۲ : ۵۷) حنہ نے بچی کا نام مریم رکھ دیا جو بقول امام راغب اصفہانی عجمی نام ہے : (المفردات فی غریب القرآن' قاھرہ' ص ۴۸۳)۔ سریانی میں اس کے معنی خادم کے ہیں۔ البیضاوی' الخازن اور النسفی نے اس کے معنی عابدہ اور خادمہ کے تحریر کیے ہیں۔

حنہ نے اپنی نذر کی نیت کو نہ بدلا' البتہ مریم چونکہ سدانت اور کہانت کے فرائض انجام نہ دے سکتی تھی' اس لیے اسے زہد و عبادت کے لیے وقف کر دیا (تفسیر المراغی' قاھرہ ۱۹۴۶ء ۳ : ۱۴۰) اور اس بچی کے لیے اور اس کی آئندہ اولاد کے لیے بارگاہ ایزدی میں یہ دعا کی کہ رب کریم انہیں شیطان مردود کے فتنے سے محفوظ رکھے' یہ دعا سب سے بڑا ہدیہ اور تحفہ ہے' جو کوئی ماں اپنی جگر گوشہ کے لیے پیش کر سکتی ہے (فی ظلال القرآن' قاھرہ' بار دوم ' ۳ : ۱۸۳)۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کی والدہ کی اس دعا کے قبول ہونے اور ان کے بہترین ہاتھوں میں تربیت پانے کا ذکر کیا ہے : ابن کثیر نے ابن اسحٰق کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ مریمؑ کے والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا تھا اور وہ یتیم ہو گئی تھیں بہرحال یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ ان کی کفالت کا مسئلہ ضرور اٹھا' اور چونکہ وہ لڑکی تھیں' اس لیے یہ انتہائی نازک مسئلہ تھا کہ ہیکل کے مختلف کاھنوں میں سے کون ان کا سرپرست قرار پائے جبکہ ہر کاھن اسے اپنی کفالت میں لینے کا متمنی تھا۔ قرآن عزیز کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کاھنوں کے مابین انجام کار فیصلہ قرعہ اندازی ہی سے طے پایا (۳[آل عمران]: ۴۴)۔

قرعہ اندازی کی صورت یہ طے پائی کہ کہ ہر شخص آب رواں پر اپنا قلم ڈالے گا' جس کا قلم رک جائے اور بہاؤ میں نہ بہے' وہی کفیل ہو گا (احکام القرآن' قاھرہ ۱۳۳۱ھ ۱ : ۱۴)۔ اس طرح حضرت مریمؑ حضرت زکریاؑ کی کفالت میں آگئیں۔ جو حضرت مریمؑ کے خالو تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے : قصص القرآن' کراچی ۱۹۷۲ء' ۴ : ۳۵۶)۔

جب حضرت مریمؑ سن رشد کو پہنچ گئیں اور بیت المقدس کی عبادت گاہ (ہیکل) میں ایک حجرے (محراب) میں شب و روز عبادت میں مشغول رہنے لگیں اور جب کبھی حضرت زکریاؑ خبر گیری کے لیے ان کے پاس جاتے تو ان کے ہاں اللہ کی نعمتیں پاتے : ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں متعدد علماء کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ ان کے ہاں موسم گرما کے پھل سردیوں میں اور موسم سرما کے پھل گرمیوں میں پاتے۔

قرآن عزیز نے حضرت مریمؑ کو عفیفہ' پاکباز اور اپنے زمانے کی تمام جہانوں کی عورتوں کی سردار بیان کیا ہے۔ ان کے زہد و عبادت کا ذکر کرتے ہوے ان کے علو مرتبت کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ فرشتے ان کے پاس آتے تھے : (۳[آل عمران]:۴۲)۔

حضرت مریمؑ کی ذات اس وقت اور اہمیت اختیار کر گئی۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان کی ذات کو اپنی ایک شان کے اظہار کے لیے منتخب کر لیا' جو کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی' باپ کے واسطے کے بغیر' ولادت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۱۷[مریم] : ۱۶ تا ۳۴' نیز عیسیٰ (علیہ السلام بذیل مادہ) حضرت مریمؑ سے حضرت عیسیٰ کی باپ کے بغیر' ولادت کی بنا پر' ان کی ذات مسلمانوں کے ہاں انتہائی مقدس اور محترم ہے' جبکہ یہودیوں اور عیسائیوں کے تصورات ان کے متعلق انتہائی ناقص ہیں۔

سورۃ النسآء میں یہود کے گھناؤنے کردار کا ذکر کرتے ہوے قرآن عزیز نے بتایا ہے کہ انہوں نے دیگر سنگین جرائم کے ارتکاب کے ساتھ ساتھ اس جرم کا بھی ارتکاب کیا کہ حضرت مریمؑ پر بہتان

لگایا۔ (۴ [النساء]: ۱۵۶)' جیسا کہ سورۂ مریم میں مذکور ہوا ہے۔ یہود کو ابتدا میں حضرت مریمؑ پر شبہ گزرا' لیکن حضرت عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا ثبوت جب ان کے گہوارے میں معجزانہ کلام سے انہیں مل گیا تو ایک محیر العقول عظیم شخصیت کے بارے میں یہودیوں کو کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہ رہا۔ چنانچہ انہوں نے اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے نہ تو عفیفہ مریمؑ پر تہمت لگائی اور نہ ہی عیسیٰؑ کو کبھی ناجائز ولادت کا طعن کیا۔ جب حضرت عیسیٰؑ کی عمر تیس برس ہو گئی اور انہوں نے نبوت کے کام کی ابتدا کی اور اخلاقی بنیادوں پر مبنی تعلیم پیش کی تو یہود' جو مسیح منتظر سے عسکری توقعات وابستہ کیے ہوئے تھے' ان کے مخالف ہو گئے اور انہوں نے نہ صرف حضرت عیسیٰؑ پر زبان طعن دراز کی بلکہ ان کی پاکباز والدہ پر بھی بہتان عظیم کی مرتکب ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن' لاہور ۱۹۵۱ء' ۱ : ۴۱۷)۔ اس وقت سے یہودی ادب میں حضرت مریمؑ سے عیسیٰؑ کی معجزانہ ولادت کا انکار کیا جاتا ہے' چنانچہ MARY پر آرٹیکل میں اس بارے میں طویل بحث کی گئی ہے اور اناجیل کے حوالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی ولادت معجزانہ نہ تھی۔ Encyclopaedin' لنڈن ۳ : ۲۹۵)۔ نیز اس امر کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت مریمؑ کو کوئی اعلیٰ روحانی مقام حاصل نہ تھا' بلکہ وہ بھی (العیاذ باللہ) موروثی گناہ کے داغ سے بچ نہ سکی تھیں (کتاب مذکور' ۳ : ۲۹۵)۔

جہاں تک نصرانیوں کا تعلق ہے وہ حضرت مریمؑ کا غلو کی حد تک احترام کرتے ہیں۔ ان کے آرٹ' میوزک اور ادب میں حضرت مریمؑ کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ عیسائیوں کے ہاں مریم MARY کی شخصیت تدریجاً ارتقا پذیر ہوئی ہے جس کا اندازہ ان القابات سے لگایا جا سکتا ہے جو وقتاً فوقتاً انہیں دیئے جاتے رہے ہیں' مثلاً کنواری ماں (Virgin mother)' حوا ثانی (Second Eve)' مادر خداوند (Mother of God)' عذراء (Ever Virgin) وغیرہ تفصیل کے لیے دیکھیے : 'The New' 'Encyclopaedia Britannica' شکاگو ۱۹۷۴ء' ۶ : ۲۷۴)۔

اس بارے میں ایک خاص بات یہ قابل ذکر ہے کہ خود اناجیل میں حضرت مریمؑ کے بارے میں وہ ادب و احترام مفقود نظر آتا ہے' جو اسلامی مقدس کتب' یعنی قرآن و حدیث میں ان کے تذکرے میں اختیار کیا گیا ہے۔

قرآن حکیم جو خدا کا محفوظ اور ابدی کلام ہے اور جس کی روش وقتی و سیاسی مصلحتوں سے بالاتر ہے' یہود کی روش اور نصاریٰ کے موقف کی واضح تردید کرتا ہے۔ یہود اور النصاریٰ دونوں کے مقالات لغزش کی نشاندہی بھی کرتا اور ہے۔ اس میں حضرت مریمؑ کو ایک صالحہ' زاہدہ' عفیفہ' عابدہ' سیدہ نساء العالمین' فرشتوں سے مکالمہ کرنے والی اور رب کریم سے مناجات کرنے والی اعلیٰ روحانی شخصیت کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے (دیکھیے ۳ [آل عمران] : ۳۶-۳۷' ۴۲' ۴۵)۔ سورہ مائدہ میں انہیں صدیقہ کہا گیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلْمُزْدَلِفَہ : (ع)۔ مادہ زلف (بمعنی قربت و نزدیکی)' سے از ولاف باب افتعال بمعنی اقتراب و (اجتماع) مکہ مکرمہ میں ایک مقام کا نام جو منیٰ اور عرفات کے تقریباً درمیان میں واقع ہے' جہاں حاجی لوگ عرفات سے واپسی کے وقت نویں اور دسویں ذوالحجہ کی درمیانی رات پہنچ کر مغرب اور عشا کی نمازیں اکٹھی پڑھتے ہیں اور پھر تمام رات وہیں بسر کرتے ہیں۔ اگلی صبح نماز فجر کے بعد سورج نکلنے سے پیشتر وہ وہاں سے روانہ ہو جاتے ہیں اور وادی محسر میں سے ہوتے ہوئے منیٰ کی سطح مرتفع پر پہنچ جاتے ہیں۔

مزدلفہ میں ایک مقدس مقام جبل قزح ہے (اسے المشعر الحرام بھی کہتے ہیں۔ یوم النحر کی صبح کو یہاں حاجی حضرات دعا کے لیے جمع ہوتے ہیں۔ یہاں دعا کے لیے وقوف مستحب امر ہے) بقول الازرقی اس کے اوپر ایک بڑا سا گول قبہ تھا۔ مکہ مکرمہ کے قاضی الفاسی (م ۸۳۲ھ) نے ۸۱۱ھ میں اس گنبد یا برج کو موجود پایا اس نے اسے ایک مربع عمارت بتایا ہے جو مینار کی سی تھی رات کو آنے والے حاجیوں کی رہنمائی کے لیے اس پر روشنی کی جاتی تھی۔ خلیفہ ھارون الرشید کے زمانے میں یہاں شمعیں روشن کی جاتی تھیں۔ اس کے بعد بڑے بڑے چراغ جلائے جاتے رہے۔ بعد ازاں چھوٹے چراغوں نے جگہ لے لی (شفاء الغرام' ص ۳۰۸) اسلامی عہد میں اس برج سے کوئی چار سو گز کے فاصلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی تھی جس کی الازرقی پوری تفصیل دیتا ہے۔ بعد میں مختلف سلاطین اور والی اس مسجد کی تعمیر و تجدید میں حصہ لیتے رہے بالمقدس صرف نماز ادا کرنے

کی جگہ بتاتا ہے اور ایک اجتماعی چشمہ اور ایک مینار کا ذکر کرتا ہے۔ Burton بھی مزدلفہ میں ایک اونچے اور الگ تھلگ قبے کا ذکر کرتا ہے، لیکن اس کے بقول مزدلفہ میں قیام کی رات کو روشنی مسجد میں کی جاتی ہے۔ الفاسی بتاتا ہے کہ مزدلفہ میں تین چشمے ہیں (کتاب مذکور، ص ۳۴۵) ... سعودی حکومت نے مزدلفہ میں مسجد مشعر حرام کو بہت خوبصورت اور وسیع بنا دیا ہے۔ حجاج کی عرفات سے واپسی کی رات یہاں بہت زیادہ روشنی کا اہتمام کیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ راستے کے اس پاس اور خود مزدلفہ میں پینے اور دوسرے استعمال کے لیے ... وسیع انتظام کیا جاتا ہے۔ جس کی بنا پر یہاں حجاج کو ک... ری پیش نہیں آتی۔ (نیز رک بہ حج).

ماخذ: ... ما... میں درج ہیں

○

مُسْتَحَب: (ع، ج = مستحبات)، بمعنی پسندیدہ، مادہ ح ب ب (حب حبا و محبۃ)۔ باب استفعال (استحباب) سے اسم مفعول، مستحب کے معنی پسندیدہ ہیں (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۲۷۴) بعض احادیث میں یہ لفظ انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے (ابوداؤد: السنن، ۲: ۱۴۲ تا ۱۴۳، عدد ۱۳۸۲)۔ شریعت (علم فقہ) میں اس سے مراد ایسے امور ہیں، جن کو شارع علیہ السلام نے پسند تو کیا، مگر واجب نہ کیا ہو (الجرجانی: التعریفات، ص ۱۳۵) اور جن پر شارعؑ نے خود بھی مداومت نہ فرمائی ہو، بلکہ کبھی ان کو کیا اور کبھی چھوڑا ہو (کشاف، ۲: ۲۷۴) اور جن کے ادا کرنے پر ثواب اور نیک بدلے کا وعدہ ہو، مگر ترک پر نہ عذاب ہو اور نہ ملامت (محمد ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹)۔ یہ عموماً ایسے افعال ہوتے ہیں جن پر حتم و جزم نہیں ہوتا، البتہ ان کا کرنا نہ کرنے سے افضل ہوتا ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲) اور جن کی جانب فعل ترک فعل سے راجح ہوتا ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۸).

ان کی حیثیت فرائض و واجبات سے کم تر (محمد الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۱)، مگر مباح امور سے زیادہ ہوتی ہے۔ ایک اعتبار سے انھیں فرائض و واجبات کا مکمل کنندہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان کے ذریعے ان کی تکمیل ہوتی ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۸)۔ نیز ان امور کو امور واجبہ کا محافظ و نگہبان بھی کہا جاتا ہے کہ اگر ان امور کی حفاظت کی جائے تو اس سے فرائض و واجبات محفوظ رہتے ہیں اور اگر ان کو چھوڑ دیا جائے تو اس سے فرائض و واجبات کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹).

مستحب و مندوب کا عمومی استعمال امور مسنونہ پر بھی کیا جاتا ہے (التھانوی، ۶: ۱۴۲۵، بذیل مادہ نفل)۔ مگر اس کے خصوصی معنوں میں افعال و عادات کی محض دو اقسام شامل کی جاتی ہیں: (۱) مختلف عبادات (مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) وغیرہ کے ساتھ رضائے خداوندی کے لیے کچھ ایسے اضافی امور کی پابندی کرنا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کبھی تو کیے اور کبھی نہ کیے ہوں، انھیں قربات (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۸) یا سنن زائدہ (محمد الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۱) یا مندوب مشروع (الخلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱۱)، یا سنن غیر موکدہ (ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹) بھی کہا جاتا ہے۔ ان کی حیثیت اضافی، اختیاری اور اتمامی امور کی سی ہوتی ہے، (۲) زندگی کے عمومی معاملات (شئون عادیہ مثلاً کھانے پینے، چلنے پھرنے وغیرہ) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پسند و اختیار کردہ اطوار کا تتبع و امتثال بھی امت کے لیے مستحبات میں سے ہے۔ ان امور عادیہ کی اتباع انسان کو وصف کمال سے مزین کرتی ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۱۱۲)۔ ان امور کو مندوب، مستحب، ادب اور فضیلت وغیرہ کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے (علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۱۹).

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت، مندوب، مستحب اور تطوع باہم مترادف الفاظ ہیں۔ ان کا ادا کرنا موجب ثواب تو ہے، مگر ترک موجب عتاب نہیں، البتہ حنابلہ احناف کی طرح ان میں مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی تفریق کے قائل ہیں، مالکیہ اور احنافؒ کے نزدیک سنت اور مندوب دو مختلف المعانی الفاظ ہیں: سنت وہ عمل ہے جس کی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے (عملی یا قولی) تاکید مروی ہو، (اسے احناف سنت مؤکدہ اور مالکیہ صرف سنت کا نام دیتے ہیں)، جبکہ مندوب وہ عمل ہے جسے آپؐ نے پسند تو فرمایا مگر اس پر مواظبت اختیار نہ فرمائی، احناف اسے سنت غیر مؤکدہ بھی کہتے ہیں (دیکھیے: عبدالرحمٰن الجزیری: الفقہ علی المذاھب الاربعہ: اردو ترجمہ، ۱: ۱۴۴ تا ۱۰۵، نیز حاشیہ نیز رک بہ نافلہ).

فقہ جعفریہ میں اس سے مراد ایسے افعال ہیں جن کی جانب فعل، جواز ترک کے باوجود، راجح ہوتی ہے (محمد ابوزہرہ : اصول الفقہ، ص ۳۹)۔

مآخذ : (۱) ابوداؤد : السنن، ۲ : ۱۴۲ تا ۱۴۳، عدد ۱۳۸۲؛ (۲) مسلم : الصحیح؛ (۳) التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۲۷۳، ۲ : ۱۳۲۵؛ (۴) الجرجانی : التعریفات، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ص ۱۳۵؛ (۵) التفتازانی؛ (۶) ملا جیون : شرح نور الانوار؛ (۷) محمد ابوزہرہ : اصول الفقہ، ص ۳۹ ببعد؛ (۸) عبدالوہاب الخلاف : علم اصول الفقہ، مطبوعہ کویت، ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۰ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۴؛ (۹) محمد الخضری : اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء؛ (۱۰) علی حسب اللہ : اصول التشریع الاسلامی، بار دوم ۱۳۷۹ھ / ۱۹۰۹ء۔

○

مستعرب : (مستعربہ) (عربی : "عرب بن جانے والے") ان گروہوں میں سے ایک کا نام جن میں عرب نسابوں نے عرب کے باشندوں کو تقسیم کیا ہے، ان میں سے پہلے گروہ کا نام العرب العاربہ ہے، یعنی وہ اصل عرب جو خالص عربی نسل سے ہیں۔ یہ نو (بعض کے نزدیک سات) قبیلوں پر مشتمل تھے جن کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ارم بن سام بن نوح کی اولاد سے تھے اور سب سے پہلے عرب میں آ کر آباد ہوئے یعنی عاد، ثمود، امیم، عبیل، طسم، جدیس عملیق، جرھم اور وبار، یہ اب نابود ہو چکے ہیں سوائے چند بقایا کے جو دوسرے قبائل میں مل جل گئے ہیں۔ دوسرا گروہ متعربہ کا ہے جو خالص عرب نہیں ہیں۔ انہیں قحطان (جسے عہد عتیق، سفر تکوین، ۱۰ : ۲۵ ببعد میں ۔یقطان کہا گیا ہے) کی اولاد میں سے خیال کیا جاتا ہے اور وہ جنوبی عرب کے باشندے ہیں۔ تیسرے گروہ کا نام مستعربہ ہے۔ یہ نام بھی ان قبیلوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو اصلاً عرب نہ تھے۔ وہ اپنا نسب معد بن عدنان سے ملاتے ہیں جو حضرت اسمٰعیلؑ [رک بان] کی اولاد میں سے تھے۔ شمالی عرب کے تمام قبائل مستعربہ میں شامل ہیں، چنانچہ بنو قریش جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی ہیں، انہیں میں کا ایک گروہ ہیں۔ اس صورت سے آپؐ کا سلسلہ نسب حضرت ابراہیمؑ سے جا ملتا ہے (اسی شجرۂ نسب کی بنا پر آپؐ کا تعلق انجیل و توریت کے پیغمبروں سے ثابت ہوتا ہے)۔ المستعربہ کی پرانی اصطلاح جو عرب کے ان قبائل کے لیے مستعمل تھی جو خالص عربی الاصل نہ تھے، اندلس کی فتح کے بعد ایک نئے معنی میں استعمال ہونے لگی، چنانچہ اندلس کے وہ عیسائی جنھوں نے اسلام قبول کیا، مستعربہ کہلانے لگے۔ یہی لفظ مستعربہ بگڑ کر مزرب Mozarab بن گیا۔

مآخذ : (۱) السیوطی : المزھر، نوع اول، ۶ (تاج العروس، ۱ : ۳۷۱)؛ (۲) دیکھیے lane : lex، بذیل مادہ۔

○

مَسْجِد : (ع)، لغوی بحث : از مادہ س۔ ج۔ د = سجد سجوداً بمعنی خضع (جھکنا)، ذل، تذلل (بے وقعت) ہونا، پیشانی کا زمین پر لگانا، عاجزی و خاکساری سے جھکنا، عبادت میں پیشانی اور ناک زمین پر رکھنا (الزبیدی : تاج العروس، 'Arabic and Englis Lexicon'، لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اسی مادے سے اسم فاعل ساجد (مونث سَاجِدۃٌ)، مبالغے کے لیے سجاد (جمع سجد و سجود)، اسی سے "عَیْنٌ ساجِدۃ"۔ جھکی ہوئی آنکھ، "نخلۃ ساجدۃ"۔ جھکا ہوا کھجور کا درخت، اَلسَّجادۃ اور مسجدۃ بمعنی جائے نماز، مشتق ہے (لسان، بذیل مادہ)، سجدلہ کسی کے سامنے سجدہ کرنا۔ اسجاد : اوامتہ النظر، مسلسل دیکھے جانا (ہ القاموس، وغیرہ، بذیل مادہ)۔

اسی مادے سے لفظ مسجد (جیم کی زیر اور زبر کے ساتھ) (جائے سجدہ، مقام سجدہ) مشتق کیا گیا ہے جو اسلامی عبادت گاہ کا نام ہے۔ چونکہ عبادت میں سب سے اہم بالشان رکن سجدہ ہے، اس لیے اس کی اہمیت کے لیے، نیز نماز کی غرض و غایت کو اجاگر کرنے کے لیے شریعت اسلامیہ میں عبادت گاہ کے لیے معبد کے بجائے مسجد (سجدہ گاہ) کا نام اختیار کیا گیا۔ الزجاج کے بقول ہر وہ جگہ جہاں عبادت کی جائے مسجد ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : جعلت لی الارض مسجدًا و طھورًا۔ دوسرے قول کے مطابق مسجد (جیم کی زبر کے ساتھ) گھروں کے محراب (محرابُ البیوت) کو کہتے ہیں اور (جیم کی زیر کے ساتھ) مسجد (ج : مساجد) مقام عبادت کو کہا جاتا ہے، التھانوی (کشاف، ۳ : ۶۳۹) کے مطابق بفتح جیم ہر سجدہ گاہ اور بکسر جیم خاص مکان معین برائے ادائے نماز کو کہا جاتا ہے، مرد کی پیشانی کو بھی مسجد (بفتح الجیم) کہتے ہیں، چنانچہ قرآن کریم کے ارشاد : میں مساجد کو اعضائے سجدہ، یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں پر بھی محمول کیا گیا ہے۔ اسلام میں اس

مخصوص عمارت کو جو صرف عبادت خداوندی کے لیے تعمیر کی جائے، مسجد کہتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ؛ التھانوی: کشاف، ۳: ۴۳۹).

۲۔ قرآن کریم میں مسجد کا استعمال: قرآن کریم کی کئی سورتوں میں اس کا زیادہ تر اطلاق مسجد حرام اور المسجد الاقصٰی پر ہوا ہے (بنی اسرائیل) اسی سورۃ میں اس کا اطلاق یہودیوں کے معبد پر بھی ہوا ہے: (بنی اسرائیل) اس سے مراد بھی مسجد اقصٰی ہی ہے۔ جس کی تعمیر حضرت سلیمانؑ کے مبارک ہاتھوں سے مکمل ہوئی تھی۔ سورۂ کہف میں اصحاب کہف کے مزار کے بھی ایک عبادت گاہ پر لفظ مسجد کا اطلاق ہوا ہے۔ (۱۸ [الکھف]: ۲۱)۔ اس کا کثیر استعمال مدنی عہد میں ہوا جبکہ مسلمان مسجد کے مقام اور اس کی مخصوص وضع سے روشناس ہو چکے تھے، چنانچہ اسی دور میں لفظ مسجد (بصورت مفرد و جمع) کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ اس کے علاوہ مسجد حرام یعنی بیت اللہ شریف کا متعدد جگہ ذکر آیا ہے (مثلاً: ۲ [البقرۃ]: ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۱۷؛ ۵ [المائدۃ]: ۲؛ ۸ [الانفال]: ۳۴؛ ۹ [التوبہ]: ۷، ۹؛ ۲۲ [الحج]: ۲۵.

دنیا بھر کی مساجد میں بیت اللہ شریف کو خصوصی عزت و احترام حاصل ہے۔اس کے اس مرتبے اور مقام کی بنا پر اس کو المسجد الحرام، یعنی حرمت و عزت والی مسجد کہا گیا ہے. ہر مسلمان صاحب استطاعت پر اس کا حج کرنا فرض کیا گیا ہے۔ اپنی نمازوں میں اس کی طرف منہ کرنے کو لازمی قرار دیا گیا (۲ [البقرۃ]: ۱۴۹، وغیرہ)۔ اس میں داخل ہونے والوں کو امن دیا گیا اور اس میں خونریزی اور دنگا فساد سے روکا گیا ہے (۳ آل [عمران]: ۹۷)، اس میں بت پرستوں، مشرکوں اور کافروں کے داخلے پر پابندی عائد کی گئی ہے (۹ [التوبہ]: ۲۸)، وہاں برہنگی اور عریانی اختیار کرنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۳۔ فضائل: مساجد خواہ کسی علاقے کی بھی ہوں، اللہ تعالٰی کے مقدس و متبرک گھر ہیں۔ اہل اسلام ان کی بے حد عزت و توقیر کرتے ہیں۔ مساجد میں نماز کے لیے جانا بے حد ثواب اور فضیلت کا موجب بنتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص گھر سے وضو کر کے مسجد میں نماز کی نیت سے نکلا اس کا ثواب اس شخص جیسا ہے جو احرام باندھ کر حج کے لیے نکلا ہو۔ ایک نماز کے بعد دوسری نماز، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی کام یا کلام نہ ہو، علیین میں لکھی جاتی ہے اور جو لوگ اندھیروں میں مساجد کو جاتے ہیں ان کے لیے قیامت کے روز مکمل نور کی بشارت ہے (مسلم، نیز دیکھیے مسلم: الصحیح، ۱: ۴۵۱، حدیث ۲۵۰، ص ۴۵۰، حدیث ۲۷۲، ۲۷۳، ص ۴۶۰، حدیث ۲۷۷، ۲۷۸، ۴، ص ۴۶۱، حدیث ۲۷۹، ص ۴۶۳، حدیث ۲۱ و بعد).

نیز آپؐ نے فرمایا دنیا کے تمام خطوں سے مسجدیں خدا تعالٰی کو سب سے زیادہ محبوب ہیں (مسلم، ۱: ۴۶۴، حدیث ۲۸۸)۔ اسی بنا پر آپؐ نے مساجد کی تعمیر کو جنت میں اپنا گھر بسانے سے تعبیر فرمایا ہے (کتاب مذکور، ص ۴۷۸، حدیث ۴۴، البخاری، ۱: ۴۴)، نیز مسجد میں صبح اور شام کے کچھ لمحات گزارنے کو جنت میں خدا کی مہمانی قرار دیا (مسلم، ۱: ۴۶۳، حدیث ۲۸۵، البخاری حدیث ۴۱۷).

مساجد کے فضائل اور بھی بہت سی روایات میں مروی ہیں (جن کے لیے دیکھیے مآخذ).

۴۔ آداب مساجد: مساجد کے چند آداب بھی ہیں، چند حسب ذیل ہیں (۱) مسجد کی جانب روانگی سے پہلے نیت کا پاک ہونا ضروری ہے، آپؐ کا ارشاد ہے: (البخاری، ۱: ۲، حدیث ۱)، یعنی ہر عمل کا دار و مدار نیت پر ہے، آپؐ نے ایسے شخص کی تعریف فرمائی جو فقط نماز پڑھنے کے لیے مسجد کی طرف آتا ہے (البخاری)؛ (۲) مستحب یہ ہے کہ مسجد کو جانے سے پہلے وضو کر لیا جائے (جیساکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے متعدد ارشادات میں اس کا ذکر فرمایا ہے، ابوداؤد، ۱: ۳۷۸ تا ۳۸۹، حدیث ۵۵۹)؛ (۳) مسجد میں داخل ہوتے وقت پہلے دایاں پاؤں اندر رکھا جائے اور یہ دعا پڑھی: اَللّٰھُمَّ افْتَحْ لِیْ اَبْوَابَ رَحْمَتِکَ (یعنی اے اللہ میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے) (ابوداؤد، ۱: ۳۱۸، حدیث ۴۶۵)؛ (۴) اگر مسجد میں کچھ افراد بیٹھے ہیں (بشرطیکہ وہ نماز، تلاوت اور تسبیح میں مشغول نہ ہوں) ان کو سلام کیا جائے اور کوئی نہ ہو تو اَلسَّلَامُ عَلَیْنَا وَ عَلٰی عِبَادِ اللّٰہِ الصّٰلِحِیْنَ کہا جائے؛ (۵) مسجد میں داخل ہونے کے وقت، اگر مکروہ وقت (رکّ بہ مواقیت) نہ ہو تو تحیۃ المسجد کی نیت سے دو رکعت نوافل پڑھے جائیں (ابوداؤد، ۱: ۳۱۸ تا ۳۱۹، حدیث ۴۶۷) مگر یہ تحیۃ المسجد کی نماز صرف ظہر، عشا اور عصر (سے پہلے) میں پڑھی جائے گی، بقیہ دو نمازوں یعنی فجر و مغرب میں (اس سے پہلے) اس سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے (مفتی محمد شفیع: آداب المساجد، ص ۲۷)۔ اگر کوئی شخص کثرت سے مسجد میں آتا ہو تو اس کے لیے

ایک وقت میں ایک دفعہ دو رکعتیں پڑھ لینا کافی ہے (الحموی: الاشباہ' ص ۵۵۹' محمد شفیع' ۲۷)؛ (۶) مسجد میں خرید و فروخت نہ کی جائے؛ (۷) مسجد میں تیر تلوار (یا دیگر ہتیار) نہ نکالے جائیں (ابوداؤد)؛ (۸) مسجد گم شدہ چیز کا اعلان نہ کیا جائے (مسلم' ۱: ۳۹۷)؛ (۹) وہاں آواز بلند نہ کی جائے؛ (۱۰) دنیا داری کی باتیں نہ کی جائیں؛ (۱۱) بیٹھنے کی جگہ پر کسی سے جھگڑا نہ کیا جائے (مسلم' ۱: ۳۳۳' حدیث ۴۸)؛ (۱۲) کسی نماز پڑھنے والے کے آگے سے نہ گزرا جائے؛ (۱۳) مسجد میں تھوکنے' ناک صاف کرنے سے پرہیز کیا جائے (مسلم' ۱: ۳۸۸)؛ (۱۴) اپنی انگلیاں نہ چٹخائی جائیں؛ (۱۵) اپنے بدن کے کسی حصے سے نہ کھیلا جائے؛ (۱۶) نجاست سے پاک رہے اور کسی چھوٹے بچے یا مجنون کو ساتھ نہ لے جائے' اگر ان کی نجاست کا گمان غالب ہو تو حرام ورنہ مکروہ ہے (مفتی محمد شفیع: آداب' ص ۲۸)؛ (۱۷) وہاں کثرت سے ذکر اللہ کیا جائے' (مسلم' ۱' ۴۱۵ بعد)؛ (۱۸) کوئی بدبودار چیز (مثلاً پیاز' لسن کھا کر مسجد میں جانے سے گریز کیا جائے (مسلم' ۱: ۳۹۴)' اگر کسی کے کپڑوں سے پسینہ کی بدبو یا کسی اور چیز کی بدبو آتی ہو تو اسے بھی بدبودار کپڑے علیحدہ کیے بغیر مسجد میں داخل ہونا منع ہے (آداب المساجد' ص ۳۱' ا' نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع: معارف القرآن' ۶: ۴۱۶ تا ۴۱۷' بار اول ۱۳۹۴ھ).

۵۔ احکام مساجد: (۱) جس شخص کو غسل کی حاجت ہو' نیز حائضہ' نفساء کا مسجد میں داخل ہونا حرام ہے (ہدایہ' ۱: ۴۳)' لیکن عیدگاہ' مدرسہ' خانقاہ اس بارے میں مسجد کے حکم میں نہیں (در مختار' ص ۳۲' مفتی محمد شفیع' ص ۳۲)؛ (۲) مسجد کو راستہ بنانا اور اس کی عادت بنا لینا فسق ہے (امجد علی: بہار شریعت' ۳: ۱۷۸)' اگر عذر سے ہو یا اتفاقاً تو جائز ہے (مفتی محمد شفیع' ص ۲۹)؛ (۳) مسجد میں نجاست کا داخل کرنا' ناپاک تیل جلانا' ناپاک روغن اور گارا لگانا جائز نہیں ہے (بہار شریعت' مفتی محمد شفیع' ص ۲۷)؛ (۴) مسجد میں میت کا داخل کرنا ناجائز اور اس میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے۔ البتہ چبوترہ' یا صحن' جو اسی کام کے لیے بنایا گیا ہو' اس میں مکروہ نہیں ہے (درمختار' مفتی محمد شفیع' ص ۲۸)؛ (۵) جوں یا کھٹمل وغیرہ مار کر مسجد میں ڈال دینا مکروہ ہے؛ (۶) مسجد کے اجزاء (مثلاً اینٹ' چونا' فرش کی مٹی وغیرہ) لینا ناجائز ہے' البتہ ڈھیر میں سے بطور تبرک لینا مستثنیٰ ہے؛ (۷) مسجد کی دیواروں پر نقش و نگار بنانا' اگر بہ نیت تعظیم مسجد ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں' البتہ دیوار قبلہ میں نقش و نگار منع ہیں (امجد علی: بہار شریعت' ص ۱۷۹)' اسی طرح مسجد کی دیواروں پر قرآنی آیات لکھنا اچھا نہیں' کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہاں سے گر کر کسی کے پاؤں تلے آ جائیں؛ (۸) مسجد کا کوڑا کسی ایسی جگہ نہ ڈالا جائے جہاں بے ادبی کا احتمال ہو؛ (۹) مسجد میں سوال کرنا اور اسے کچھ دینا ناجائز ہے؛ (۱۰) مسجد میں پردیسی اور معتکف کے سوا کسی کا کھانا پینا ناجائز ہے (امجد علی' ص ۱۸۰)؛ (۱۱) مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے؛ (۱۲) مسجد اس کی چھت اور اس کا تہ خانہ بھی مسجد کے حکم میں ہیں' البتہ اگر بوقت بناء مسجد' مسجد کا بالائی یا تحتانی حصہ مسجد سے مستثنیٰ کر لیا گیا ہو تو وہ مسجد کے حکم میں نہ ہو گا۔ تاہم اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی جملہ آمدنی مسجد پر وقف ہو؛ (۱۳) موذی جانوروں اور آدمیوں کو مسجد سے روکا جا سکتا ہے؛ (۱۴) مسجد میں حمد' نعت اور حقانیت اسلام سے متعلق اشعار کے علاوہ اور اشعار پڑھنا منع ہیں اور حمد وغیرہ بھی اسی صورت میں جائز ہیں' جبکہ کسی کی نماز یا ذکر میں اس سے حرج نہ ہوتا ہو۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

(۲) **مسجد:** ابتدائی کی مدنی عہد: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نظر میں حرم مکہ ہی مرکزی مسجد تھی۔ عہد رسالت سے قبل بھی یہ مرکزی اجتماع گاہ تھی۔ قریش کے خلاف ایک بہت بڑا الزام یہ بھی تھا کہ انہوں نے مسلمانوں کو المسجد الحرام سے نکال دیا تھا (۲ [البقرۃ]: ۲۱۷؛ ۵ [المائدہ]: ۲؛ ۸ [الانفال]: ۳۴؛ ۲۲ [الحج]: ۲۵؛ ۴۸ [الفتح]: ۲۵) اور یہ بات اس لیے اور بھی ناانصافانہ سمجھی جاتی تھی کیونکہ مسلمان بیت اللہ کے حقیقی مالک (اللہ) کی عبادت کرتے تھے۔ عام مساجد اللہ ہی ملکیت تھیں (۷۲ [الجن]: ۱۸)۔ قرآن مجید میں دوسری جگہ مسجدوں میں اللہ کے ذکر کرنے سے روکنے والے کو بہت بڑا ظالم قرار دیا گیا: (دیکھیے مقالہ مسجد' لغوی بحث)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد کا تصور آنحضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مکی زندگی میں بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اصحاب کہف کے زمانے میں بھی مسجد کا خیال پایا جاتا تھا۔

مسجد ابی بکرؓ: مکہ مکرمہ میں حضرت ابوبکرؓ کی بنائی ہوئی مسجد کا بھی ذکر آتا ہے۔ جو انہوں نے گھر کے سامنے ذاتی عبادت کے لیے

تعمیر کی تھی (دیکھیے، جامع الصحیح البخاری، ۱: ۵۵۲، ۵۵۳).

بقول مولانا احمد علی محدث سہارن پوری: (حاشیۃ البخاری، ص ۵۵۳، دہلی، ۱۲۷۵ھ). یہ پہلی مسجد تھی جو دور اسلام میں بنائی گئی۔

ہجرت مدینہ اور مسجد قبا کی تعمیر: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے سب سے پہلے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں قیام فرمایا۔ یہ مقام مدینہ منورہ کے بالائی حصے (قبا) میں واقع تھا۔ وہاں آپؐ کم و بیش چودہ دن مقیم رہے۔ وہاں آپؐ نے مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا (البخاری، ۱: ۵۵۹ تا ۵۶۰)۔ بخاریؒ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عمرو بن عوف کے قبیلے میں دس روز سے زیادہ قیام فرمایا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کی اور یہی وہ مسجد ہے، جس کے بارے میں قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے کہ وہ مسجد اللہ کے خوف اور تقوے کی بنیاد پر تعمیر کی گئی ہے (الجامع الصحیح، ۱: ۵۵۵)۔ یہ آپؐ کی مدینہ میں تشریف آوری کے بعد پہلی مسجد تھی جو آپؐ کے ارشاد اور حکم کے مطابق تعمیر کی گئی (فتح الباری، ۷: ۱۷۴)۔ یہ پہلی مسجد ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کے ساتھ نماز پڑھی، یہی مسجد ہے، جو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لیے تعمیر کی، اگرچہ اس سے قبل بھی دیگر مساجد کی تعمیر کا ثبوت ملتا ہے، لیکن خصوصیت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہی مسجد قبا تعمیر کرائی (فتح الباری، ۷، ۱۷۴).

مسجد ضرار: مسجد قبا میں بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بھی نماز پڑھنے کے لیے تشریف لاتے اور صحابہ کرامؓ بھی اس میں نماز پڑھتے۔ یہ دیکھ کر منافقین نے باہم مشورہ کر کے مسجد کے نام سے ایک جگہ تعمیر کر لی۔ اس سے ان کا در حقیقت مقصد یہ تھا کہ وہ اس کو مسلمانوں کی ضرر رسانی کے لیے استعمال کریں گے۔ اس کا نام چونکہ مسجد ہو گا اس لیے کوئی برا محسوس نہیں کرے گا، چنانچہ تعمیر کیے جانے کے بعد وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں گئے اور آپؐ سے وہاں جا کر نماز پڑھنے کی درخواست کی اور کہا کہ آپؐ کے اس میں نماز پڑھنے کے بعد یہاں باقاعدہ جماعت ہونا شروع ہو جائے گی۔ آپؐ اس وقت جنگ تبوک کی تیاری کر رہے تھے اور اس کے انتظامات میں مصروف تھے، فرمایا، تبوک سے واپسی کے بعد اس میں نماز پڑھیں گے۔ واپس آئے تو سورۂ توبہ کی چند آیات (۱۰۷ تا ۱۱۰) نازل ہوئیں اور آپؐ کو اللہ نے اس میں نماز پڑھنے سے روک دیا۔ منافقین کی مسجد کو مسجد ضرار قرار دیا گیا اور اس کے مقابلے میں مسجد قبا کو جس کی تاسیس یوم اول ہی سے تقوے کی بنیاد پر کی گئی تھی، ہر اعتبار سے راجح قرار دیا۔ چنانچہ آپؐ کے حکم سے مسجد ضرار کو منہدم کر دیا گیا۔ کیوں اس میں "مسجد کی روح" موجود نہ تھی۔

مدینہ منورہ میں مسجد کی تاسیس: ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اونٹ پر سوار حضرت ابوبکرؓ کو بطور ردیف ہمراہ لیے بنو نجار کے حلقے میں شہر مدینہ میں داخل ہوئے۔ اونٹ حضرت ابو ایوبؓ کے مکان کے سامنے آ کر رکا۔ اس جگہ بقول حضرت انسؓ آپؐ نے نماز ادا کی اور اس کے فوراً بعد ہی آپؐ نے حکم دیا کہ وہاں مسجد تعمیر کی جائے اور آپؐ نے وہ قطعہ زمین دو یتیموں، سہل اور سہیل سے دس دینار کے عوض خرید لیا۔ جب تک مسجد اور آپؐ کے لیے مکانات تعمیر نہ ہوے آپؐ حضرت ابوایوبؓ ہی کے مکان پر فروکش رہے۔ اس زمانہ میں آپؐ نے نمازیں صحنوں یا کھلے مقامات پر ادا فرمائیں (بخاری، صلوۃ، باب ۴۸؛ مسلم، مساجد، حدیث ۱) زیر تجویز جگہ صاف کی گئی، کھجور کے درخت کاٹ دیے گئے اور دیوار چنی گئی۔ عمارت کا مسالہ، کچی اینٹیں تھیں جنھیں دھوپ میں خشک کر لیا گیا تھا (ابن ہشام، ص ۳۳۷؛ صحیح بخاری، صلوۃ، باب ۴۲ و ۶۵) ایک روایت کے بموجب ان اینٹوں کو چاہ فاطمہ پر پکا لیا گیا تھا (Wustenfeld : *Stadt Medina*، ص ۳۱)۔ عمارت کے کچھ حصے میں صحن چھوڑ دیا گیا تھا، احاطہ کی دیوار اینٹ کی اور اس کی بنیاد پتھروں کی تھی اور اس میں تین دروازے چھوڑ دیے تھے، جن کے ستون پتھر کے تھے۔ قبلہ کی طرف یعنی شمال کی جانب کی دیوار پہلے کھلی رکھی گئی تھی، کھجور کے درختوں کے تنے جنھیں کاٹا گیا تھا، بہت جلد ستونوں کی شکل میں کھڑے کر دیے گئے اور ان پر کھجور ہی کی شاخوں اور چکنی مٹی کی چھت ڈال دی گئی۔ مشرقی جانب اسی مسالے کی دو جھونپڑیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ازواج مطہرات حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہؓ کے لیے بنا دی گئیں، ان کے دروازے صحن کی جانب کھلتے تھے اور ان میں چٹائیاں بچھی تھیں۔ ان کی تعداد میں بعد میں اضافہ کر دیا گیا، چنانچہ نو حجرے آپ کی ازواج کے لیے تعمیر ہو گئے۔ جب قبلہ بجانب جنوب تبدیل ہو گیا

تو شمالی دروازے کا سائبان قائم رہا۔ اس سائبان میں جسے صفہ یا ظلہ کہتے تھے آنحضرتؐ کے بے گھر اصحاب آ رہتے تھے (صحیح بخاری' کتاب صلوٰۃ' باب ۴۸' ۳۰: ابن ہشام طبع Wustenfeld' ص ۴۰ بعد' ۴۱) یہ نہایت سادہ سی مسجد تھی۔ اصل میں یہ ایک صحن تھا جس کی چار دیواری بنا دی گئی تھی۔ مذکورہ بالا صفہ شمال کی جانب ایک مسقف جگہ تھی اور جنوب کی طرف بھی جو بعد میں سمت قبلہ قرار پائی غالباً ایک چھپر بنا دیا گیا تھا' کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھجور کے ایک تنے کا سہارا لے کر خطبہ دیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مسجد میں بنو ثقیف اور دوسرے عرب قبائل کے نمائندوں سے گفت و شنید کی اور ان کے قیام کے لیے آپؐ نے اس میں تین خیمے بھی لگوا دیے (ابن ہشام' ص ۹۴۳' واقدی' طبع Wellhausen' ص ۳۸۲)' احد کی جنگ کے بعد مدینہ کے سرداروں نے رات اسی مسجد میں بسر کی (واقدی' طبع Wellhausen' ص ۱۳۹)۔ بنی اوس کے لوگوں نے اپنے زخمیوں کی مرہم پٹی یہاں کی (کتاب مذکورہ' ص ۲۱۵ بعد' الطبری' ۱: ۱۴۹۱ بعد)' ایک جنگی قیدی کو مسجد کے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا گیا تھا (صحیح بخاری' صلوۃ باب ۷۶ و ۸۲' دیکھیے ۷۵)' کئی حاجت مند اور غریب لوگ صفہ میں رہا کرتے تھے (بخاری' کتاب الصلوۃ' باب ۵۸)۔ لوگ جس طرح چاہتے تھے مسجد میں آکر بیٹھ جایا کرتے تھے اور کمر کے بل لیٹ کر آرام کر لیتے تھے (صحیح بخاری' علم' باب ۶' صلوۃ' باب ۸۵' ابن سعد' ۳/۴۳ س ۱۳) مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تحائف وصول کرتے اور اپنے اصحاب میں تقسیم فرماتے تھے (صحیح بخاری' کتاب الصلوۃ' باب ۴۲)' کاروبار کے متعلق بات چیت ہوا کرتی تھی (کتاب مذکور' باب ۷۱ و ۸۳) اور عام طور پر لوگ جس طرح چاہتے نشست و برخاست کرتے تھے۔

اسی زمانے میں قبائلی مسجدیں بھی بہت سی بنیں' قباء کی مسجد عمرو بن عوف (ابن سعد' ۱ / ۱۱ : ۶' س ۲) کی مسجد تھی اور ایک روایت کے مطابق بنو غنم بن عوف نے ایک مسجد تعمیر کر لی تھی (البلاذری' ص ۳: الطبری: تفسیر' ۱ : ۲۱ زیریں)۔ ایک صحابی عتبان بن مالک نے جو جنگ بدر میں شریک رہے تھے' آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کی کہ میں برسات کے موسم میں اپنے قبیلہ کی مسجد میں نہیں پہنچ سکتا' لہٰذا اپنے لیے علیحدہ مسجد بنانا چاہتا ہوں (البخاری' کتاب الصلوۃ' باب ۴۶؛ مسلم' مساجد' باب ۴۷)۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بنو زریق کی مسجد میں تشریف لے جانا ثابت ہے (البخاری' جلد' باب ۵۶ تا ۵۸) اور مسجد بنو سلمہ میں آپؐ پر سورہ بقرہ کی آیہ کریمہ (۲[البقرۃ]: ۱۴۴) نازل ہوئی جس کی رو سے نیا قبلہ تجویز ہوا اور اس وجہ سے اس مسجد کا نام مسجد القبلتین پڑ گیا (وشتفلٹ: Medina' ص ۴۳)۔

قبائلی مسجد اس بات کی علامت تھی کہ آبادی میں معتدبہ اضافہ ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر جگہ قبائلی مساجد کا ذکر آتا ہے' مثلاً مدینہ کے ارد گرد بنو قریظہ' بنو حارثہ' بنو ظفر' بنو وائل' بنو حرام اور بنو زریق کی مساجد' نیز مسجد بنو سلمہ وغیرہ' مسجد القبلتین بنو سواد بن غنم بن کعب سلمہ کی مسجد تھی (وشتفلٹ: Medina' ص ۴۱)۔ اس طرح مدینہ کی صورت یہ تھی: قبیلوں کی اپنی اپنی مسجدیں تھیں اور ایک جامع مسجد تھی۔ غالباً آنحضرتؐ کی زندگی میں یہی حالت تھی کیوں کہ اولین فتوحات کی مہموں میں مساجد کی تعمیر اسی اصول پر ہوتی تھی۔ کہتے ہیں کہ عمرؓ نے (حضرت) ابو موسیٰؓ کو بصرہ میں لکھا تھا کہ وہ جماعت کے واسطے ایک مسجد اور قبائل کے لیے مساجد بنوائیں اور جمعہ کے روز لوگ جامع مسجد میں آیا کریں۔ اسی طرح انہوں نے کوفہ میں حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور مصر میں عمروؓ بن العاص کو بھی لکھا۔ اس کے برعکس' شام میں جہاں مسلمان پرانے شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے انہیں قبائلی مساجد کے تعمیر کرنے کا حکم نہ ہوا (المقریزی: الخطط' ۴ : ۴' قاہرہ ۱۳۲۶ھ)۔ یہ بات تحریر میں آ چکی ہے کہ ہر خطہ کے قبائل کی اپنی اپنی مساجد الفسطاط میں حضرت عمروؓ کی مسجد کے ارد گرد موجود تھیں (دیکھیے ابن دقماق' ص ۴ زیریں و بعد) اور بہت بعد کے زمانہ تک بھی ایک قبائلی مسجد رشیدہ موجود تھی (المقریزی: الخطط' ۴ : ۶۴' س ۴ بعد)۔ جامع مسجد میں بھی ہر ایک قبیلہ کے لیے علیحدہ جگہ مقرر تھی (کتاب مذکور' ص ۹' س ۴ بعد)۔ عراق میں بھی اسی قسم کی شہادت ملتی ہے۔ مثال کے طور پر بصرہ میں ایک مسجد بنی عباد تھی (البلاذری' ص ۳۵۶' س ۲) بنو رفاعہ (B.G.A' ۷ : ۲۰۱' س ۲۱)' بنو عدی (کتاب مذکور' ۵ : ۱۹۱' س ۴) اور انصار کی ایک مسجد تھی۔ کوفہ میں بھی ایسی مساجد کی کافی تعداد تھی' مثلاً مسجد انصار' مسجد عبدالقیس' مسجد بنو دھمان' مسجد بنو مخزوم' مسجد بنو ھلال' مسجد بنوی عدی' مسجد بنو ذھل اور مسجد بنو حجر'

مسجد جہینہ' مسجد بنو حرام اور جہیسوں کی تو کئی مساجد تھیں۔

جنگوں کے زمانے میں یہ قبائلی مساجد قدرتی طور پر مختلف قبائل کے اجتماع کا مرکز بن جایا کرتی تھیں۔ مسجد ایک مجلس تھی جہاں ہر قسم کے مشورے ہوا کرتے تھے (الطبری' ۲ : ۵۳۲' س ۶ بعد) اور لوگوں کو اس کے منبر سے تعلیم دی جاتی تھی (کتاب مذکور' ص ۲۸۳)' یہی سبب ہے کہ اکثر انہی مساجد کے گرد لڑائیاں ہوا کرتی تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری' ۲ : ۱۳۰' ۱۳۸' س ۶' ۹۴۰ چنانچہ (کتاب مذکور' ص ۲۸۳)' "تمہاری مسجد کے لوگ" کے معنی "تمہارے فریق" کے ہو گئے تھے۔ جوں جوں نئے فرقے بنتے چلے گئے ان کی مساجد بھی علیحدہ ہوتی گئیں' جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ان سے پہلے مسیلمہ کی اپنی علیحدہ مسجد تھی (البلاذری' ص ۹۰' نیچے سے س ۴ دیکھیں)۔ چنانچہ بعد کے زمانے میں' بغداد میں حنبلیوں کی مساجد کا حال پڑھتے ہیں جن میں ہمیشہ فساد اور گڑبڑ رہتی تھی (ہلال الصابی : کتاب الوزراء' طبع Amedroz' ص ۳۳۵)۔ ایسا بھی اکثر ہوتا تھا کہ قصبے کی ایک جامع مسجد میں مختلف حصہ دار ہوتے تھے' لیکن عام طور پر دستور اس کے خلاف تھا' خاص کر شیعوں اور سنیوں کی مساجد تو علیحدہ علیحدہ ہی ہوا کرتی تھیں۔ کبھی کبھی شافعیوں اور حنفیوں تک کی علیحدہ علیحدہ مسجدیں ہوتی تھیں۔

(ب) آنحضرتؐ کے بعد مسجدوں کی بنا :

۱۔ بڑی بڑی مساجد : مسجد نبوی کو جو اہمیت انتظامیہ کا مرکز اور عبادت گاہ ہونے کی حیثیت سے حاصل ہوئی اس کا صحیح اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ جہاں کہیں بھی مسلم سپہ سالار گئے انہیں فتوحات کے بعد سب سے پہلے یہی فکر دامن گیر ہوئی کہ وہ مسجد تعمیر کر کے ایک ایسا مرکز قائم کریں جس کے گرد سب کے سب اکٹھے ہو سکیں۔

نئے تعمیر ہونے والے اور پہلے سے موجود قصبے میں مسجد تعمیر ہونے کی صورت میں کچھ فرق ہوتا تھا۔ پہلی قسم کی خاص مثالیں' بصرہ' کوفہ اور الفسطاط ہیں۔ بصرہ کی بنیاد عتبہؓ بن نافع (یہ صحیح عتبہؓ بن غزوان) (رکّ باں) نے رکھی اور اسے ۱۴ھ (یا ۱۶ ہجری یا ۱۷ ہجری) میں افواج کے لیے سرمائی مقام بنایا' اس کے عین وسط میں مسجد کی بنیاد رکھی' ایک دارالامارۃ سپہ سالار کے رہنے کے لیے اور اس کے سامنے ہی قید خانہ اور دیوان کی عمارتیں تعمیر کرائیں۔ پہلے پہل نماز کھلے میدان میں ادا کی جاتی تھی' جس کے گرد باڑ لگا دی گئی تھی' اس کے بعد ساری کی ساری مسجد سرکنڈے سے بنائی گئی اور لوگ جنگ پر جاتے تو سرکنڈوں کو اکھاڑ کر ہٹا دیتے تھے۔ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے' جنہیں حضرت عمرؓ نے بعد میں والی بنایا' پکی مٹی اور کچی اینٹوں (لبن) کی عمارت بنائی اور چھت کے لیے گھاس پھوس استعمال کیا (البلاذری' ص ۳۴۶ بعد' ۳۵۰)۔ یہی صورت حالات کوفہ میں بھی ہوئی' جس کی بنیاد ۱۷ھ میں حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے رکھی تھی۔ اس کے وسط میں مسجد تھی اور اس کے پہلو میں دارالامارہ' پہلے مسجد محض ایک چوکور شکل کا کھلا صحن تھی' جس کے گرد ایک خندق کھود کر اس کی حد بندی کر دی گئی تھی' یہ جگہ چالیس ہزار آدمیوں کے لیے کافی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی نرسل ہی کی دیواریں بنائی گئیں اور بعد میں حضرت سعدؓ نے لبن (کچی اینٹوں)۔ سے کام لیا۔ صرف جنوبی جانب ایک ظلہ تعمیر کیا گیا تھا (دیکھیے البلاذری' ص ۲۷۸' س ۱ : صفہ)۔ دارالامارہ' جو مسجد کے پاس ہی تھا بعد میں (حضرت) عمرؓ کے حکم سے مسجد میں شامل کر لیا گیا (الطبری' ۱ : ۲۴۸۱' س ۳' ۲۴۸۵' س ۱۱' ۲۴۸۷ بعد' ۲۴۹۴' س ۱۴) اس طرح اس مسجد کا نقشہ ہو بہو وہی تھا جو مسجد نبوی کا تھا۔ محل وقوع کے لحاظ سے بھی مسجد کی اہمیت نمایاں تھی اور سپہ سالار اس کے بالکل قریب ہی رہتا تھا۔ الفسطاط کی صورت حال بھی کچھ مختلف نہ تھی' گو یہاں ایک قدیم قصبہ آباد تھا' مگر الفسطاط کی بنیاد بالکل ایک نئی چھاؤنی کے طور پر نئے سرے سے رکھی گئی تھی' اسکندریہ کے فتح ہو جانے کے بعد ۲۱ھ میں مسجد ایک باغ میں تعمیر کی گئی۔ جہاں عمروؓ نے اپنا جھنڈا گاڑ دیا تھا۔ یہ مسجد ۵۰ ذرع لمبی اور ۳۰ ذراع چوڑی تھی۔ اسی آدمیوں نے اس کا قبلہ متعین کیا' لیکن پھر بھی زیادہ مشرق کی طرف مائل ہو گیا اور اس لیے بعد کے زمانہ میں قرہ بن شریک کو اسے تبدیل کرنا پڑا۔ صحن بالکل سادہ تھا جس کے گرد ایک چار دیواری تھی اور جس میں درخت اگے ہوئے تھے۔ ایک سادہ سی چھت کا ذکر آتا ہے جو ضرور مذکورہ بالا ظلہ یا صفہ کی طرز کی ہو گی۔ عمروؓ بن العاص مسجد کے بالکل ساتھ ہی رہا کرتے تھے اور اس کے اردگرد اہل الرایہ تھے۔ آنحضرتؐ کے مکان کی طرح سپہ سالار کا مکان مشرق کی جانب تھا اور درمیان میں صرف ایک راستہ چھوڑا گیا تھا۔ جنوبی دیوار کے ماسوا ہر دیوار میں دو دروازے تھے (یاقوت : معجم' ۳ : ۸۹۸

بعد)۔

دوسری صورتوں میں مسلمان پرانے شہروں میں آباد ہو گئے جو انہوں نے یا تو فتح کیے تھے یا وہ شہر بذریعہ عہد نامہ مطیع ہوئے۔ ان میں عہد نامے کے ذریعے وہ مسجد کے واسطے زمین حاصل کر لیا کرتے تھے (مثلاً البلاذری، ص ۱۲۱، س ۱۳، ص ۱۴۷، س ۲)۔ لیکن مفتوحہ شہروں اور عہد نامے کے ذریعہ اطاعت قبول کرنے والوں کا امتیاز بہت جلد جاتا رہا اور اس کے بعد کی حیثیت کچھ واضح نہیں ہے۔ پرانے شہروں کی مثالیں جن میں مسلمان آ کر آباد ہو گئے یہ ہیں: المدائن، دمشق اور یروشلم۔ المدائن کو حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے ۱۶ھ میں فتح کرنے کے بعد مکانات تو مسلمانوں میں تقسیم کر دیے اور ایوان کسریٰ کو، اس میں صلوٰۃ فتح پڑھانے کے بعد مسجد میں تبدیل کر دیا۔ دمشق نے ۱۴ یا ۱۵ھ میں اطاعت قبول کر لی اور اس پر قبضہ کر لیا گیا۔ روایت یہ ہے کہ سینٹ جان کے کلیسا کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا جس کی رو سے مشرق کی جانب کا نصف حصہ اسلامی ہو گیا، مگر حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنی مسجد عین گرجا کے پاس تعمیر کی تھی اور اس کے قریب ہی سپہ سالار کا محل خضرا تھا جس میں سے بعد میں مقصورہ میں براہ راست جانے کے لیے ایک راستہ بنا دیا گیا، پس یہاں بھی صورت حال وہی تھی جو مدینہ میں تھی، لیکن باہمی مفاہمت سے یہ انتظام ہوا ہو، جیسا کہ روایت کیا گیا ہے اس امکان کو بھی رد نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ دوسرے مقامات پر اس کی معقول شہادت ملتی ہے، مثال کے طور پر حمص میں مسلمان اور عیسائی ایک ہی عمارت میں حصہ دار تھے، جو مسجد اور گرجا کا مشترکہ کام دیتی تھی۔ الاصطخری اور ابن حوقل کے بیان کے مطابق ان دونوں کے مشترک ماخذ البلخی (۳۰۹ھ / ۹۲۱ء) کے زمانے تک بھی یہی صورت تھی اور اسی قسم کا انتظام ارمینیا میں دبیل کے متعلق مرقوم ہے۔

یروشلم میں خاص حالات تھے۔ مسلمان وہاں کے معبد کو تسلیم کرتے تھے جیسا کہ سورہ ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱ کی رو سے یہ پہلا قبلہ تھا (روایتی تعبیر کے مطابق)۔ لہٰذا فاتحین کے لیے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ شہر کے مطیع ہونے کے بعد مسلمہ مقدس مقام کی تلاش کریں۔ ہمیں واقعی بتایا گیا ہے کہ (حضرت) عمرؓ نے ۱۷ھ میں ہیکل (حضرت) سلیمانؑ کی جگہ پر ایک مسجد تعمیر کرائی۔ اس بات میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ قبۃ الصخرہ جس کی جگہ مسجد عمرؓ نے لے لی اس قدیم ہیکل کی جگہ ایستادہ ہے، اس کے متعلق بیانات ملتے ہیں کہ آپ نے اس کا اصلی محل وقوع کیونکر ڈھونڈ نکالا (رک بہ القدس)۔ حضرت) عمرؓ کے عہد کی اور مسجدوں کی طرح اس کی عمارت بھی نہایت سادہ وضع کی تھی۔ Arculf، جو بیت المقدس میں ۶۷۰ء کے قریب گیا تھا، کہتا ہے کہ عرب لوگ ایک چوکور عبادت خانے میں جمع ہوتے ہیں جو انہوں نے بغیر کسی فن تعمیر کو مدنظر رکھتے ہوئے کھنڈروں پر تختوں اور بڑے بڑے شہتیروں سے بنا لیا، یہ وہ مشہور موقع ہے جہاں (حضرت سلیمان) کا ہیکل کبھی بڑی شان و شوکت سے تعمیر ہوا تھا، یہ بتا دینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ یہ سادہ سی مسجد دوسری مسجدوں کی طرح مستطیل شکل کی تھی، اپنی سادہ وضع قطع کے باوجود، بقول Arculf اس میں، تین ہزار آدمیوں کی سمائی ہو سکتی تھی۔

اس زمانے کے کہیں بعد میں، یعنی عہد معاویہ میں قیروان کے شہر کی بنیاد بھی اسی پرانے نقشے کے مطابق ڈالی گئی تھی، یعنی ایک چھاؤنی جس کے مرکز میں ایک مسجد اور دارالامارہ کی عمارتیں رکھی گئیں (یاقوت: معجم، ۴: ۲۱۳، س ۱۰ ببعد)۔ جیسا کہ، مثلاً البلاذری ظاہر کرتا ہے، مسلم فاتحین نے بعد کی فتوحات میں بھی دستور بنا لیا تھا کہ نئے مفتوحہ شہر میں مسجد شہر کے مرکز ہی میں تعمیر کیا کرتے تھے پہلے پہل ہر شہر میں یہ ایک سادہ سی عمارت ہوا کرتی تھی جو مسجد نبوی کی سادگی کا نمونہ ہوتی تھی اور یہ استثنائی صورت ہو گی کہ کسی مفتوحہ شہر کی پہلے سے موجود عمارتوں کی مساجد میں تبدیل کر لیا ہو۔ لیکن جلد ہی بہت سی مزید مسجدوں کا اضافہ ہو گیا۔

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے مسجد نبوی کے بعد مساجد کا سلسلہ برابر اور بڑی تیزی سے جاری ہوا۔ مسلمان جہاں جاتے تھے (لشکر کشی کے وقت بھی) مسجد ضرور تعمیر کرتے تھے، ایسی مساجد کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں موجود ہے اور خود اسلام نے مسجد سے ایسی روحانی و معاشرتی وابستگی پیدا کر دی تھی، جس کی وجہ سے جلد ہی نئی مساجد کا تعمیر ہونا قدرتی امر تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں بنو سالم نے آپؐ سے درخواست کی تھی کہ آپؐ ان کی مسجد میں آ کر نماز پڑھیں تاکہ اس مسجد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری سے برکت اور سند حاصل جائے۔ ان کی درخواست پر

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے ہمراہ اس کے مکان پر جا کر نماز ادا کی اور اس طرح اسے ایک متبرک مصلی کا مقام حاصل ہو گیا (البخاری، صلوۃ، باب ۴۷، تہجد، باب ۳۶؛ مسلم مساجد، باب ۴۷، حدیث ۳۳، ۱ : ۴۵۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد آپؐ نے کہ جن جن مقامات پر نماز ادا کی تھی وہ خاص اہمیت اختیار کر گئے اور آپؐ کے پیرو ترجیحًا" ان مقامات پر نمازیں ادا کرنے لگے، لیکن یہ رجحان اسی عقیدت و محبت کے غلبے کا نتیجہ تھا، جو آپؐ کی زندگی میں بھی موجود تھی مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیانی راستے میں بڑی سرعت کے ساتھ مسجدیں ایسے مقامات پر بن گئیں، جہاں صحابہؓ کی تصدیق کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے نماز ادا کی تھی (البخاری : صلوۃ، باب ۸۹ باب المساجد التی علی طرق المدینۃ و المواضع التی صلی فیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم، واقدی، طبع Wellhausen ص ۴۲۱ بعد)، یہی حال اس راستے کا بھی تھا جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ۹ھ میں تبوک تشریف لے گئے تھے (ابن ہشام، ص ۹۰۷، الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۹۳) یہ کل ۱۹ مسجدیں تھیں جن کی فہرست *Annali del, Islam*، ۲ : ۲۴۶ بعد میں دی گئی ہے)۔ حقیقت یہ ہے کہ جس میدان جنگ میں بھی آپ تشریف لے گئے، وہاں مسجدیں تعمیر ہو گئیں، مثلاً بدر کے راستے پر، جس کے متعلق روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے مسجد تعمیر کرائی (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۹، نیز Wustenfeld : *Medina* ص ۱۳۵)؛ الفضیخ کی مسجد اس موقع پر تعمیر ہوئی جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک چمڑے کے خیمے کے نیچے بنو نضیر کی جنگ میں ۴ھ میں نماز ادا فرمائی تھی (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۱۶۳؛ Wustenfeld : *Medina*، ص ۱۳۲)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے خود ۷ھ کی مہم خیبر میں ایک چھوٹی سی مسجد تعمیر کی تھی الدیار بکری : تاریخ الخمیس، ۲ : ۴۹ بعد؛ دیکھیے *Annali dell, Islam* : ۲ : ۱۹)۔ طائف کے باہر ایک ٹیلے پر ایک مسجد تعمیر ہوئی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سنہ ۸ھ میں معاصرے کے دوران میں اپنی دو ازواج ام سلمہؓ اور زینبؓ کے خیموں کے درمیان اس جگہ نماز ادا کی تھی (ابن ہشام، ص ۸۷۲ بعد، الواقدی، طبع Wellhausen نیز طبع مارسڈن، ص ۹۲۷) اسی طرح نخلہ کے مقام پر جب آپ طائف کی مہم پر تشریف لے گئے آپ نے ایک مسجد بنوائی (ابن ہشام، ص ۸۷۲، الواقدی، طبع Wellhausen ص ۳۶۸ بعد)، مدینہ منورہ میں اور اس کے گرد مسجدیں ہی مسجدیں ہو گئیں کیوں کہ آپ نے وہاں نمازیں پڑھی تھیں (Wustenfeld : *Gesch. d.Stadt Medina*، ۳۱ و ص ۳۸ و ۴۳ بعد) غزوۂ خندق میں "آپؐ نے ہر اس جگہ نماز پڑھی جہاں جہاں اب مسجدیں موجود ہیں (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۲۲۸)۔ آج یہاں مساجد خمسہ بنی ہوئی ہیں۔

مسجدیں کئی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات کے ساتھ وابستہ ہوئیں مثلاً مدینہ میں مسجد ابغلہ ہے جسے مسجد بنو ظفر اور سترۂ پیغمبر بھی کہا جاتا ہے، یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک نماز ادا فرمائی اور دعا مانگی تھی۔ مسجد الاجابہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دعا قبول ہوئی، مسجد الفتح اہل مکہ پر فتح پانے کی یاد گار کے طور پر تعمیر ہوئی (دیکھیے Wustenfeld : *Medina*، ص ۱۳۶ بعد)۔ اسی طرح مکہ مکرمہ میں قدرتی طور پر بکثرت جگہیں ایسی تھیں جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت کی بنا پر تقدس حاصل ہوا اور اس لیے ان کو نماز گاہ کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ حضرت خدیجہؓ کا مکان جسے، جس نے مولد السیدہ فاطمہ بھی کہتے ہیں، آپؐ ہجرت تک فروکش رہے، بعد میں حضرت علیؓ کے بھائی عقیلؓ نے لے لیا تھا اور حضرت معاویہؓ نے اسے خرید کر مسجد میں تبدیل کر دیا۔ اس کے بعد اس مکان کا مرتبہ ہے جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجرت سے قبل اپنی قیام گاہ اور مرکز و مستقر کے طور پر اختیار فرمایا تھا۔ اس مکان کو ہارون الرشید کی والدہ خیزران نے ۱۷۱ھ میں، جب کہ وہ حج کے لیے یہاں آئی ہوئی تھی، خرید کر مسجد بنا دیا۔ اس نے مولد النبیؐ بھی خرید لیا (کتاب مذکور، ۱ : ۴۲۲، ۳ : ۴۳۹)؛ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات گرامی سے منسوب عمارتوں کی تلاش روز بروز بہت زیادہ بڑھتی گئی اور اس طرح ان مقامات کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا گیا، نہ صرف وہ مقامات جو آپؐ سے منسوب تھے، بلکہ وہ بھی جن کا کچھ تعلق آپؐ کے صحابہؓ سے تھا۔ ایسے مقامات یہ ہیں : مولد حضرت حمزہؓ، عمرؓ و علیؓ (*Chron Mekka*، ۳ : ۴۴۵)۔ حضرت ماریہؓ قبطیہ کا مکان جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بیٹے حضرت ابراہیم کی والدہ تھیں (کتاب مذکور، ۱ : ۴۴۷، ۴۶۶) اور

جن کے نام پر مدینہ میں ایک مسجد بھی تھی (Wüstenfeld : مدینہ، ص ۱۳۳)؛ غالباً "مسجد شربہ ام ابراہیمؓ" جہاں حضرت ابراہیمؑ کی ولادت ہوئی۔ اس کے علاوہ مسجد خدیجہؓ تھی (کتاب مذکور، ص مذکور ۱ : ۴۲۴)؛ مسجد عائشہؓ (کتاب مذکورہ، ۳ : ۴۵۴) اور ایک مسجد قبول دعا مکہ کی ایک تنگ وادی میں واقع تھی، جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھی (کتاب مذکور، ۳ : ۴۵۳)، ایک مسجد الجن ہے، جہاں جنوں نے آپؐ کا تبلیغی پیغام سنا (کتاب مذکور، ۱ : ۴۴۳، ۳ : ۴۵۳)، پھر مسجد الرایہ ہے، جہاں آپؐ نے فتح کے موقع پر اپنا جھنڈا لہرایا تھا (کتاب مذکور، ۲ : ۸۶، ۱۷ ؛ ۳ : ۱۳ و ۴۵۳)، مسجد البیعہ جہاں سب سے پہلے آپؐ نے اہل مدینہ سے بیعت لی (کتاب مذکور ۱ : ۴۲۸، ۳ : ۴۳۱)، عرفات میں بھی ایک مسجد حضرت ابراہیم کے نام مشہور ہے (کتاب مذکور، ۱ : ۴۱۵، ۴۲۵) اور اسی نام کی ایک اور مسجد مکہ کے قریب الزاہر میں ہے (ابن جبیر : الرحلہ، ۱۹۰۷ء، ص ۱۱۲)۔ ان یادگاری مساجد کی تعداد میں بعد میں اور اضافہ بھی ہوا، مثلاً مسجد ابی بکرؓ، مسجد بلالؓ، مسجد شق القمر وغیرہ (دیکھیے ابن جبیر : الرحلہ، ص ۱۱۳ ببعد؛ B.G.A، ۳ : ۱۰۲ ببعد؛ Snouck Hurgronje : مکہ، ۲ : ۲۷؛ البتنونی : الرحلۃ الحجازیہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۵۲ ببعد)۔ اس طرح حجاز میں مسلمانوں کو ایک سلسلہ مساجد مل گیا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، آپؐ کے اہل بیتؓ اور صحابہؓ کے تعلق کی وجہ سے ممتاز ہو گئیں اور جن کی وجہ سے اسلامی تاریخ کو زندگی نصیب ہوئی۔

مسجد الاقصیٰ کا ذکر سورۂ بنی اسرائیل (۱۷ : ۱) میں آیا ہے۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ کے سفر شب اور معراج سے متعلق ہے۔

دوسری بعض مساجد، جو انبیائے سابقین سے منسوب ہوئیں حسب ذیل ہیں :

مصر میں ایک قدیم عیسائی خانقاہ کو مسجد موسیٰ کہتے تھے (المقریزی، ۵ : ۲۴۹)؛ القضاعی کے قول کے مطابق حضرت موسیٰؑ کے نام پر مصر میں چار مسجدیں تھیں (ابن دقماق، طبع Vollers ص ۹۴)، ایک مسجد یعقوبؑ و یوسفؑ بھی تھی (B.G.A، ۳ : ۲۰۰) اور ایک قید خانہ یوسفؑ تھا، جو یقیناً قدیم زمانے سے چلا آتا تھا (المقریزی، ۵ : ۳۱۵)، منیہ ابن الخصیب (ابن جبیر، ص ۵۸) میں ایک مسجد ابراہیم تھی۔ صنعاء کی جامع مسجد سام بن نوح کی طرف منسوب بتائی جاتی تھی (B.G.A.، ۷ : ۱۱)؛ اصطخر کا قدیم مندر، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، حضرت سلیمانؑ سے منسوب تھا (المسعودی : مروج، ص ۷۷؛ یاقوت، ۱ : ۲۹۹)۔ مسجدوں کی اس کثرت کا باعث غالباً یہ تھا کہ مسلمانوں کے نزدیک مسجد عبادت (نماز) وغیرہ کے علاوہ ایک کثیر المقاصد ادارہ تھا، نہ کہ وہ جس کا تذکرہ بعض غیر محتاط مغربی فضلا بے بنیاد روایتوں پر انحصار کر کے عموماً کرتے رہتے ہیں۔ مسجد کی تعمیر اور اس کی خدمت سے شغف ایک مسلم کی زندگی کا جزو اعظم تھا اور اسی جذبے کے تحت، وہ مسجد کی طرح دوسری اقوام کی عبادت گاہوں کا بھی احترام کرتے تھے۔ استثنائی معاملات الگ ہیں کہ وہ ہر جگہ ہوتے ہیں مجموعی طور پر اسلام کی تعلیم جملہ عبادت گاہوں کی تعظیم سکھاتی ہے۔ بہرحال، مسجد کی تعمیر چودہ صدیاں گزر جانے کے باوجود آج بھی مسلمانوں کا محبوب ترین عمل ہے۔

۴۔ مقابر کے ساتھ ملحقہ مساجد : یادگاری مساجد کی ایک خاص قسم میں وہ مساجد شامل ہیں جو کسی مقبرے کے ساتھ متعلق ہوتی تھیں۔ بزرگوں اور ولیوں کے مزار قدیم زمانے ہی سے مقبول سمجھے جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ مرور زمانہ سے انہیں مسلمانوں نے بھی اپنا لیا۔ عام میلان یہ تھا کہ ان مقامات کو جو اکابر اسلام سے علاقہ رکھتے تھے، ممتاز کیا جائے اور قدرتی طور پر اس میلان کا خاص مرجع وہ قبریں بن گئیں جن میں یہ بزرگ استراحت فرما تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ آپؐ متعدد موقعوں پر جنت البقیع میں اور ان شہدا کے مزار پر دعائے مغفرت کی غرض سے تشریف لے گئے جو احد کے میدان میں شہید ہوے اور ان کے حق میں استغفار کیا (کتاب مذکور، ص ۳)۔

کتب حدیث میں اس مسئلہ پر بحث موجود ہے کہ آیا مقابر عبادت گاہوں کے طور پر استعمال ہو سکتی ہیں یا نہیں۔ احادیث اس سوال کا جواب نفی میں دیتی ہیں اور یہی جواب قبروں پر نماز پڑھنے کی بابت بھی ہے، چنانچہ احادیث میں بالصراحت موجود ہے کہ قبرستان میں نماز پڑھنا (صلوۃ فی المقابر) مکروہ ہے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب کراھیۃ الصلوۃ فی المقابر، ۵۲)۔ احادیث میں قبروں کے اوپر بیٹھنے اور ان کی طرف نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا ہے (مسلم، الجنائز، باب ۲ : ۶۶۷، النہی عن الجلوس علی القبر و الصلوۃ علیہ، حدیث ۹۷۱ تا ۹۷۲) یہ بھی مذکور ہے کہ گھروں میں نماز پڑھ لو، لیکن قبروں کو مسجد کے طور پر استعمال نہ کرو (مسلم، صلوۃ المسافرین، باب ۲۹)۔ ہمیں یہ

بھی بتایا گیا ہے کہ مقابر کو مساجد کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا (البخاری، صلوۃ، باب ۴۸، الجنائز، باب ۶۲)۔ اس ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ مبادا اہل اسلام میں یہود و نصاریٰ کی طرح قبر پرستی شروع ہو جائے۔ آپ نے مرض الوفات میں یہود و نصاریٰ پر اس بنا پر لعنت فرمائی کہ انہوں نے اپنے انبیا کی قبور کو اپنی مساجد بنا لیا تھا۔ احادیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ مقابر کو نماز گاہ بنانا قدیم یہودی دستور ہے، کیوں کہ جب کوئی متقی شخص فوت ہو جاتا تو وہ اس کے مزار پر مسجد وغیرہ بنا دیتے (البخاری، صلوۃ، باب ۴۸ و ۵۴، مسلم الجنائز، باب ۷۱)۔ آپ کا یہ فرمانا بالکل بجا تھا کیوں کہ یہود و نصاریٰ اپنے انبیا اور صلحا کی قبروں پر رواجی طور سے گرجے اور معابد تعمیر کرتے تھے۔

کسی مقبرے سے ملحق مسجد کو عام طور پر قبہ مسجد کہتے ہیں۔ قبہ کے معنی خیمے کے ہیں (البخاری، جنائز، باب ۶۲۔ حج، باب فرض الخمس، باب ۱۹، الجزیہ، باب ۱۵، طرفہ: دیوان، ۷ : ۱)، لیکن بعد میں قبہ کے معنی اس گنبد کے ہو گئے جو عام طور پر مقبروں پر ہوتے ہیں اور اس طرح یہ کسی ولی یا بزرگ کی خانقاہ یا مزار کے معنوں میں استعمال ہونے لگا (دیکھیے ابن جبیر: الرحلۃ، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ نیز دیکھیے Dozy: Supplement، بذیل مادہ)۔ مقام کے معنی بھی ایک عبادت خانے اور کسی ولی کے مزار کے ہیں (Berchem: Corpus Inscr. Arab، ۱، شمارہ ۲۷ وغیرہ، بمد اشاریہ)۔ کسی ولی کے مزار پر قبہ تعمیر کرنے کی رسم یوزنطی مملکت میں پوری طرح جڑ پکڑے ہوئے تھی جس کی طرف احادیث میں اشارہ کیا گیا ہے (Herzog Hauch: Realenzyclopadie، باب ۳، ۱۰ : ۷۸۴)، بعض علاقوں میں مزار گاہوں کا نام مشہد تھا (V. Berchem: Corpus inscr Arab، ج ۱، شمارہ ۳۲، ۴۳، ۲۱۷، ۵۴۴؛ المقریزی، ۴ : ۳۰۹ تا ۳۲۱ ببعد)، لیکن معروف اور مشہور ولیوں کے مزارات کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، مثلاً جرجس الموصل (ابن جبیر: الرحلۃ، ص ۲۲۶) وغیرہ میں۔

۵۔ مسجدیں جو بطور خاص تعمیر کی گئیں: ابتدائی دور میں مسجدوں کی تعمیر مسلمان حکمران کی ساجی ذمہ داری تھی کیونکہ وہ قوم اور قبیلے کا نمائندہ ہوتا تھا۔ پھر بہت جلد ایسی متعدد مسجدیں معرض وجود میں آ گئیں جو مختلف افراد نے تعمیر کرائی تھیں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ قبائلی مساجد کے علاوہ مختلف فرقوں کی مساجد بھی تھیں اور ممتاز رہنماؤں نے بھی مسجدیں تعمیر کرائیں جو ان کی سرگرمیوں کا مرکز ہوا کرتی تھیں، مثلاً مسجد عدی بن حاتم (الطبری، ۲ : ۱۳۰)، کوفہ میں مسجد سماک (کتاب مذکور، ۱ : ۲۶۵۳) اور مسجد اشعث وغیرہ۔ قدیم دور سے ہی مسجد کی تعمیر ثواب کا کام سمجھا جاتا رہا ہے، ایک حدیث کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ شخص جو مسجد تعمیر کرے گا اس کے عوض اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں مکان بنائے گا"۔ (البخاری، صلواۃ، باب ۶۵، مسلم، مساجد، حدیث ۴، زہد، حدیث ۴۴؛ المقریزی، ۴ : ۳۶)۔ دوسری متبرک عمارتوں کی طرح بعض اوقات مساجد بھی کسی خواب میں بشارت پا کر تعمیر کرائی جاتی تھیں۔ اس قسم کی ایک روایت السمہودی نے ۵۵۷ھ کے مدینہ کے متعلق نقل کی ہے (وسٹنفلٹ: Medina، ص ۹۱ ببعد) اور اسی قسم کی ایک روایت دمشق کی ایک مسجد کے متعلق بھی ہے (J.A.، سلسلہ ۹، ۷ : ۳۸۴)۔ ایک مسجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے شکرانے میں تعمیر ہوئی (الدرۃ الشریفیہ، المقریزی، ۴ : ۲۰۹)۔ خاص طور پر صاحب اختیار لوگوں پر مساجد تعمیر کراتے۔ بالکل ابتدائی دور میں بھی حکام اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ اسلام کی نشر و اشاعت میں وسعت کے مطابق نئی مساجد تعمیر ہوتی رہیں (دیکھیے البلاذری، ص ۲۸۸ ببعد)۔ ۱۰۰۰ء کے قریب والی میدیہ بدر بن حسنویہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے تین ہزار مسجدیں اور سرائیں تعمیر کرائیں (Mez: Renaissance des Die Islam، ۱۹۲۲ء، ص ۲۴)۔ کتبوں کے مجموعوں نیز کتب جغرافیا و آثار بلاد کے مطالعہ سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اس طرح مسجدوں کی تعداد میں کتنا کچھ اضافہ ہوا۔

مصر میں الحاکم نے ۴۰۳ھ میں قاہرہ کی مسجد شماری کرائی تو معلوم ہوا کہ وہاں آٹھ سو مسجدیں تھیں (المقریزی، ۴ : ۲۶۴)، القضاعی (م ۴۵۴ھ / ۱۰۶۲ء) نے بھی مسجدوں کو شمار کیا، جس کے مطابق ان کی تعداد تیس ہزار یا چھتیس ہزار بتائی جاتی ہے (یاقوت، ۳ : ۹۰۱؛ ابن دقماق، طبع Vollers، ص ۹۲؛ المقریزی، ۴ : ۲۶۴)، جو بالکل خیالی ہندسہ معلوم ہوتی ہے۔ غالباً لفظ الف (= ہزار) سے پہلے واؤ رہ گئی ہے، یعنی ۱۰۳۶ مراد ہو گا۔ المقریزی کے مطابق ابن المتوج (م ۷۳۰ھ) نے ۴۸۰ مساجد شمار کی تھیں اور ابن دقماق (نواح ۸۰۰ھ) جامع مسجدوں کی غیر مکمل فہرست کے علاوہ ۴۷۲ مسجدوں کی ایک اور فہرست بھی دیتا ہے، جس میں وہ مدارس اور خانقاہوں وغیرہ

کو شامل نہیں کرتا۔ المقریزی کی بیان کردہ تعداد اس سے کم ہے۔ بغداد کی تیس ہزار مسجدوں کی محض خیالی تعداد بہت پہلے یعنی یعقوبی ہی کے دور میں دیکھی جا سکتی ہے (B.G.A، ۷ : ۲۵)؛ بصرے میں بھی جہاں زیاد نے سات مسجدیں بنوائیں، مساجد کی تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا، لیکن یہاں بھی مبالغہ آمیز تعداد (۷۰۰۰) بتائی جاتی ہے (B.G.A، ۷ : ۳۶۱)۔ دمشق میں ابن عساکر (م ۵۷۱ھ / ۱۱۷۶ء) نے شہر کے اندر ۲۴۱ اور شہر کے باہر ۱۴۸ مساجد شمار کی تھیں (J.A، سلسلہ ۹، ۷ : ۳۸۳)۔ تدمر (Palermo) میں ابن حوقل نے ۳۰۰ سے زائد اور اس سے اوپر جو گاؤں ہے، اس میں ۲۰۰ مسجدیں شمار کی تھیں۔ بعض گلیوں میں بیس بیس مسجدیں بن گئی تھیں، جو ایک دوسرے سے نہایت تھوڑے فاصلے پر واقع تھیں، تاہم اس کثرت تعداد کو اچھا نہیں سمجھا گیا الغرض ہر شخص اپنی علیحدہ مسجد تعمیر کرنا چاہتا تھا (یاقوت، ۱ : ۷۱۹، ۳ : ۴۰۹، ۴۱۰)۔ حقیقت یہ ہے کہ عام مذاق ہی اس قسم کا ہو گیا تھا۔ یعقوبی بغداد کی ایک مسجد کا ذکر کرتا ہے، جو دفتر محصولات کے انباری افسروں کے لیے مخصوص تھی (B.G.A، ۷ : ۲۴۵) اور اس طرح کئی ممتاز و معروف علما کی فی الواقع اپنی اپنی الگ مسجدیں تھیں۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ بعض غیر سرکاری متدیّن افراد مسجدیں تعمیر کرا دیتے تھے۔ ۶۷۲ھ میں تاج الدین نے ایک مسجد بنوائی اور اس میں ایک علیحدہ حجرہ بھی بنوایا جس میں وہ اکیلے نماز پڑھا کرتے اور اپنا وقت مراقبہ میں گزارا کرتے تھے (المقریزی، ۴ : ۹۰)۔ اس طرح جو مسجدیں تعمیر ہوتی تھیں انہیں عموماً ان کے بانیوں کے نام پر پکارا جاتا تھا اور اسی طرح یادگار مساجد اور مقبرہ والی مسجدوں کو اس شخص کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا جس کی یادگار میں یا جس کے مقبرے پر ایسی مسجد تعمیر کی جاتی تھی۔ بعض اوقات مسجد کسی ایسے دین دار عابد کے نام سے مشہور ہو جاتی، جو اس میں مقیم رہا ہو (المقریزی، ۴ : ۹۷، ۲۶۵ ببعد)۔ مدرسہ بھی صدر مدرس یا کسی اور استاد کے نام سے موسوم ہو جاتا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۲۳۵، یاقوت : الادباء، ۷ : ۸۲)۔ ایسا بھی ہوتا تھا کہ مسجد کا نام اپنے محل وقوع یا اپنی عمارت کے کسی مخصوص پہلو کے لحاظ سے مشہور ہو جاتا۔

۶۔ المصلّی (نماز گاہ یا عید گاہ) : باقاعدہ مساجد کے علاوہ المقریزی قاھرہ میں نماز کے آٹھ مقامات (مصلّی) بتاتا ہے جو زیادہ تر القرافہ میں تھے (۴ : ۳۳۴ ببعد)۔ مصلّی کے معنی کوئی ایسی جگہ ہے جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، اس لیے وہ مسجد بھی ہو سکتی ہے (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۱۱۹؛ نیز دیکھیے المقریزی : خطط، ۴ : ۲۵، س ۱۶)یا مسجد کی حدود کے اندر کوئی مخصوص جگہ (الطبری، ۱ : ۲۴۰۸، س ۱۶) فلسطین میں کئی کھلی جگہیں نماز کے لیے مقرر تھیں، جن میں صرف ایک محراب ہوتی اور حدود کی نشان دہی کی ہوتی تھی، لیکن بالکل کھلی جگہیں ہوتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بابت روایت ہے کہ آپؐ عیدین (عیدالفطر اور الاضحٰی) کے لیے بنو سلمہ کے مصلّی میں تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت زبیرؓ کو نجاشی نے ایک نیزہ تحفہ دیا تھا، اسے آپؐ کے آگے آگے لے چلتے اور سترہ کے طور پر آپؐ کے سامنے گاڑ دیا جاتا تھا۔ اس کے سامنے کھڑے ہو کر آپؐ نماز پڑھایا کرتے تھے اور پھر منبر کے بغیر لوگوں کو خطبہ دیا کرتے تھے (الطبری، ۱ : ۱۳۸۱ : س ۱۴ ببعد؛ البخاری کتاب الحیض، باب ۶، کتاب الصلوۃ، باب ۹۰، کتاب العیدین)۔ نماز استسقاء (مسلم، الاستسقاء، حدیث ۱) کے لیے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مصلّی ہی میں گئے تھے۔ یہ مصلّی ایک کھلی جگہ تھی (وشتفلٹ : Medina، ص ۱۲۷ ببعد)۔ بعدازاں ایسے مصلّی پر شہر سے باہر جا کر عیدین کی نماز ادا کرنے کا یہ مسنون طریقہ رائج ہو گیا۔ کئی شہروں میں اس رواج کی شہادت ملتی ہے۔ تاہم مدینہ میں اسی قسم کے مصلّی پر بعد میں ایک عمارت کھڑی کر دی گئی تھی (کتاب مذکور، ص ۱۲۸ ببعد) اور دوسرے شہروں میں ایسا ہی ہوا۔ ابتدائی زمانے میں مروان نے ایک اختراع یہ کی (کتاب مذکور، ص ۱۲۸، البخاری، کتاب عیدین، باب ۶) کہ وہاں منبر لگوا دیا۔ جب حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے المدائن میں ایوان کسرٰی میں مسجد بنائی تو ۱۶ھ کی عید کے موقع پر صراحۃً کہا گیا تھا کہ شہر سے باہر نکل کر نماز کے لیے جانا سنت ہے، مگر حضرت سعدؓ کی رائے میں یہ امر اختیاری تھا (الطبری، ۱ : ۲۴۵۱)۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد حمدان کے باہر ایک مصلّی کا ذکر آتا ہے (المسعودی : مروج، ۲۳۹)۔ بغداد میں بھی المصلی العتیق تھا، یہاں قیدیوں کے قتل کے لیے ایک دکہ یعنی چبوترہ بھی تعمیر ہوا تھا (الطبری، ۳ : ۲۲۴۴ ببعد، دیکھیے ص ۱۶۵۹، س ۱۸)، کوفہ میں کئی مصلّی موجود تھے (کتاب مذکور، ۲ : ۶۴۸، س ۱۶، ۱۷۰۴، س ۸، ۳ : ۳۶۷، س ۸ ببعد)، مرو میں دو تھے (کتاب مذکور، ۲ : ۱۹۳۱ء، س ۲ : ۱۹۶۴، س ۲، ۱۹۶۴، س ۱۹؛ دیکھیے سفر نامہ، ترجمہ

Schefer، ص ۲۷۳)؛ ایک فرغانہ میں (B.G.A.، ۲ : ۳۹۳، س ۱۱)۔ ترمذ کا مصلی چار دیواری کے اندر تھا (B.G.A.، ۲ : ۳۴۹، س ۱۸)۔ قاہرہ میں عیدین کی نماز خولان (ایک یمنی قبیلہ) کے مصلی پر ہوا کرتی تھی اور مسجد عمروؓ کا خطیب امامت کراتا تھا۔ بقول القضاعی، عیدین کی نماز یحموم کی پہاڑی کے سامنے کے مصلی پر ہوا کرتی تھی، پھر مصلی القدیم پر ہونے لگی جہاں احمد بن طولون نے ۲۵۶ھ میں ایک عمارت بنا دی۔ اس کے موقعے کو کئی بار تبدیل کیا گیا (المقریزی، ۴ : ۳۳۴ بعد، دیکھیے B.G.A.، ۳ : ۲۰۰، س ۱۴ بعد)۔ ۳۰۴ھ، ۳۰۶ھ اور ۳۰۸ھ میں عید کی نماز پہلی مرتبہ مسجد عمروؓ میں ادا ہوئی (المقریزی، ۴، ۲، س ۸، بعد، حسن المحاضرۃ، ۲ : ۱۳۷، زیریں؛ ابن تغری بردی، ۲ : ۱۹۴، س ۹ بعد)۔ ابن بطوطہ اس سنت کا رواج اندلس (۱ : ۲۰)، تونس (۱ : ۲۲) اور ہندوستان (۳ : ۱۵۴) میں بھی بتاتا ہے۔ ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں عیدین کی نماز مصلی ہی میں ہوتی تھی، لیکن وہ ان تہواروں سے متعلق بدعات کی مذمت کرتا ہے (کتاب المدخل، ج ۲، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۸۲ بعد)۔ فقہ میں بھی یہ حکم دیا گیا ہے، گو ہر جگہ بالوضاحت مذکور نہیں ہے (دیکھیے : Juynboll: Handbuch d. Islam Ges.، ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۷؛ I Guidi: Il Muhtasar، ج ۱، ۱۹۱۹ء، ص ۱۳۶)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقہ وقت گزرنے پر عام طور پر متروک ہوگیا۔ نویں صدی میں مسجد آق سنقر واضح طور پر جمعہ کی نماز کے خطبے اور عیدین کے لیے تعمیر کی گئی تھی (المقریزی، ۴ : ۱۰۷، س ۱۷)۔

(ج) مسجد بطور مرکز عبادت الٰہی : (۱) مسجد کا تقدس : اسلام نے مسلمانوں کو تمام عبادت گاہوں کے احترام کا حکم دیا ہے، خصوصاً مساجد تو بہت زیادہ قابل ادب و احترام ہیں ان مقامات کا تقدس جو مسلمانوں کے قبضے میں آ گئے اور جن کا تقدس پہلے سے چلا آتا تھا اس میں قدرتی طور پر اضافہ ہوتا رہا، مگر مساجد کے تقدس اور وقار میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ بیت اللہ (اللہ کا گھر) کی اصطلاح جو پہلے صرف کعبہ کے لیے مخصوص تھی اب ہر مسجد کے لیے استعمال ہونے لگی (ابن الحاج : کتاب المدخل، ۱ : ۲۰، ۲۳، ۲ : ۶۴ و ۶۸ و ۶۸؛ دیکھیے ابن عبد ربہ، کتاب مذکور، ۱ : ۲۳، ۷۳، ۲ : ۵۶)۔

اللہ کے گھر میں محراب و منبر کو خاص تقدس حاصل ہے جیسا کہ مسجد نبوی اور روضہ نبوی کو ہے (البخاری، کتاب فضل الصلاۃ فی مسجد مکہ و المدینہ، باب ۵)۔ زائرین کچھ تو روضہ مبارک یا اس کی جالی کو چھو کر اور کچھ اس کے قریب دعا مانگ کر برکت حاصل کرتے ہیں کیوں کہ ایسے مقامات پر مانگی ہوئی دعا مستجاب ہوتی ہے (Chron Mekka، ۳ : ۴۴۱، ۴۴۲)۔

ایک مسئلہ جس پر علمائے اسلام کی توجہ مبذول رہی مساجد میں عورتوں کے داخلہ کے متعلق تھا۔ بہت سے لوگ ان کے داخلہ کے حق میں تھے۔ بعض احادیث سے یہ تاثر ملتا ہے کہ انہیں مسجد میں آنے سے روکا نہیں جا سکتا، بشرطیکہ ان کے آنے جانے سے کسی فتنے کا خطرہ نہ ہو، اسی لیے یہ حکم ہے کہ وہ خوشبو نہ لگائیں (مسلم، کتاب الصلوۃ، باب ۲۹؛ البخاری، جمعہ، باب ۳) نیز فرمایا کہ وہ مردوں سے پہلے ہی نکل جایا کریں (النسائی، سہو، باب ۷۷؛ ابوداؤد، صلوۃ، باب ۴ : ۱، ۴۸)۔ بہت سی مساجد میں مسجد کا ایک حصہ ان کے لیے مخصوص کر دیا جاتا تھا، مثلاً ۲۵۶ھ میں حاکم مکہ نے ستونوں کے درمیان رسے بندھوا کر عورتوں کے لیے علیحدہ جگہ مقرر کر دی تھی (Chron Mekka، ۲ : ۱۹۷، زیریں) مگر عورتوں کو زمانہ حیض میں مسجدوں میں نہ جانا چاہیے (ابوداؤد، الطہارۃ، باب ۹۲، ۱۰۳؛ ابن ماجہ، طہارہ، باب ۱۱۷، ۲۲۳، ۱)۔ مدینہ منورہ میں آج کل لکڑی کی ایک جالی کے ذریعے عورتوں والا حصہ علیحدہ کر دیا گیا ہے (البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ، ص ۲۴۰)۔

۲۔ مسجد بطور عبادت گاہ :

جامع مسجدیں : اللہ کی عبادت کے لیے مساجد وہ مقامات ہیں جہاں اللہ تعالٰی کی عبادت ادا کی جاتی ہے۔ (۲۴ [النور]: ۳۶) اسکے علاوہ مناسک عبادت اور جماعت کے لیے بھی مسجدیں ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سفر سے واپسی کے بعد فوراً مسجد میں جا کر دو رکعت نماز ادا فرمایا کرتے تھے (البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۵۹ بعد؛ مسلم : کتاب صلوٰۃ المسافرین، الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۴۲۱، ۴۳۶)۔

اسلامی عقیدے کے مطابق دنیا بھر کی مساجد میں اولیت مسجد الحرام کو حاصل ہے اور ثانوی درجہ مسجد نبویؐ کو (البخاری، کتاب الصلوۃ)۔ اس کے بعد مسجد اقصیٰ اور پھر جامع مسجدوں کا نام آتا ہے۔ یومیہ نمازیں جن کا کسی جگہ بھی ادا کر لینا جائز ہے، مسجدوں میں آکر جماعت کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ ثواب ہے، کیوں کہ اس

سے اپنی قوم کے ساتھ اتحاد کا اظہار ہوتا ہے۔ احادیث میں بیان کیا گیا ہے کہ صلوۃ الجماعہ یعنی جماعت کے ساتھ نماز مسجد میں ادا کرنے کا ثواب اس نماز سے بیس گناہ زیادہ ہوتا ہے جو تنہا اپنے گھر میں یا دکان میں پڑھ لی جائے (مسلم' کتاب المساجد' حدیث ۴۲)۔ احادیث میں ان لوگوں کی مذمت بیان فرمائی گئی ہے' جو عادۃً نماز اپنے گھروں میں پڑھتے ہیں' اس طرح وہ سنت نبویؐ کے تارک بنتے ہیں (مسلم' کتاب المساجد' حدیث ۴۴)' چنانچہ ہر مسلمان مرد کو فرض نمازیں مسجد میں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے البتہ معذور افراد اس سے مستثنٰی ہیں۔ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ نے بارش میں بھی گھروں میں نماز پڑھنے کی منادی کرا دی تھی۔ ہر قدم جو وہ مسجد کی طرف اٹھاتا ہے اس کے عوض اس کے گناہوں کی بخشش ہے یا خدا حشر کے دن اس کی حفاظت کرے گا اور فرشتے اس کی مدد کریں گے (مسلم' المساجد' حدیث ۴۹ تا ۵۱؛ البخاری' الصلوۃ' باب ۸۷؛ کتاب الاذان' باب ۳۶' ۳۷؛ کتاب الجمعہ' باب ۴ و ۱۸ و ۳۱)۔

یہ پابندی خاص طور پر جمعے کی نماز کے لیے بہت زیادہ ضروری ہے' جو صرف جامع مسجد ہی میں ادا ہو سکتی ہے اور یہ نماز ہر آزاد مسلمان مرد پر فرض ہے' جو سن شعور کو پہنچ چکا ہو۔

عام طور پر مسجد قبا کو' جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ورود مدینہ منورہ کے بعد ربیع الاول ۱ھ / ۶۲۲ء میں تعمیر فرمائی' پہلی مسجد جامع خیال کیا جاتا ہے (الآلوسی : تاریخ مساجد بغداد' ص ۵-۶)۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپؐ نے مسجد میں نماز باجماعت کے ساتھ ساتھ جمعہ کی پابندی کا بھی اہتمام فرمایا. پہلا جمعہ آپؐ نے راستے میں پڑھایا' مسجد نبویؐ کی تعمیر مکمل ہو جانے کے بعد آپؐ نے وہیں نماز جمعہ ادا فرمائی۔ قرآن کریم میں سورۃ الجمعہ میں اس کے کچھ احکام بیان فرمائے گئے ہیں۔ ابتدائی زمانے میں اس کی اہمیت اس بنا پر زیادہ تھی کہ اسلامی لشکر کے تمام عناصر جو عام طور پر قبائلی مساجد اور محلہ مسجدوں میں ادائے نماز کے لیے جایا کرتے تھے وہ سب اپنے سپہ سالار کی قیادت میں جامع مسجد میں آ کر جمع ہو جایا کرتے تھے۔ جامع مسجد' جو اس ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے خاص طور پر بڑی ہوا کرتی تھی' خصوصی ناموں سے پکاری جاتی تھی۔ لوگ اسے المسجد الاعظم کے نام سے یاد کرتے تھے (الطبری' ۱ : ۲۴۹۴' ۲ : ۷۳۴' ۱۷۰۱' ۱۷۰۲؛ کوفہ : البلاذری' ص ۵؛ الطبری : تفسیر' ۱۱ تا ۲۱ وسط؛ کتاب مذکور؛ مسجد الاکبر : مدینہ' دیکھیے المسجد الکبیر' در B.G.A' ۷ : ۲۴۵) یا مسجد الجماعۃ (یاقوت' ۳ : ۸۹۶' الفسطاط؛ نیز الطبری' ۲ : ۱۱۹) مسجد للجماعہ (المقریزی' ۴ : ۴)' مسجد جامع' پھر مسجد الجامع (یاقوت' ۳ : ۸۹۹' ۴ : ۸۸۵' اس نام یعنی مسجد الجامع کا مخفف الجامعہ بھی ملتا ہے (یاقوت' ۱ : ۴۰۰؛ ابن بطوطہ' ۴ : ۳۴۳' دیکھیے مسجد الجماعہ' در البلاذری' ص ۳۴۸) اور خاص کر جامع۔ چونکہ خطبہ ایک امتیازی خصوصیت تھی اس لیے ہمیں یہ نام بھی ملتے ہیں : مسجد الخطبہ (المقریزی' ۴ : ۴۴' ۶۴' ۸۷)' جامع الخطبہ (وہی مصنف' ۴ : ۵۵) یا مسجد المنبر (B.G.A.' ۳ : ۳۲۱' برائے جامع ۱' ۸ :)۔

"اسلامی رواج' حالات کے مطابق' اس دوران میں بدلتا رہا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہر شہر مین جمعہ کی نماز کے لیے صرف ایک ہی مسجد ہوا کرتی تھی' لیکن جب مسلم قوم کی فوجی زندگی ختم ہو گئی اور ہر جگہ اسلام کا دور دورہ ہو گیا تو یہ ایک لازمی بات تھی کہ جمعہ کی نماز کے لیے زیادہ مسجدوں کی ضرورت پیش آئے۔ اس کے لیے ایک طرف تو دیہات و قصبات میں جامع مسجدوں کی مانگ تھی اور دوسری طرف متعدد جامع مسجدوں کی شہر میں بھی ضرورت تھی۔ پرانے حالات کے مقابلے میں یہ ایک نئی بات تھی' لہٰذا اس معاملہ میں ابتدا میں کچھ تذبذب سا پیدا ہوا۔ جمعہ کی نماز قوم کے حکمران کو پڑھانی چاہیے' لیکن یہاں تو ہر صوبہ میں صرف ایک والی تھا دوسری طرف وقتی ضروریات کو ٹالنا دشوار تھا.

قصبات (القریٰ) کے متعلق مصر میں حضرت عمروؓ بن العاص نے اسباب مذکورہ بالا کی بنا پر باشندوں کو جمعہ کی نماز ادا کرنے سے روک دیا (المقریزی' ۴ : ۷)۔ اس کے بعد کے زمانے مین خطبہ شاذ و نادر ہی منبر کے بغیر صرف عصا کے ساتھ پڑھا جاتا تھا' تاآنکہ مروان بن ہشام نے ۱۳۲ھ میں مصری قریٰ (بستیوں) میں بھی منبر کا رواج جاری کر دیا (کتاب مذکور' ص ۸)۔ اور وہ گاؤں جس میں منبر ہو اسے قریہ جامعہ (البخاری' کتاب جمعہ' باب ۱۵) کہتے ہیں' یہ خیال البخاری (م ۲۵۶ھ / ۸۷۰ء) کے نزدیک بالکل صریحی تھا۔ مصری قریٰ میں منبروں کے رواج دینے میں مروان بظاہر دوسرے علاقوں کی تقلید کر رہا تھا۔ چوتھی صدی ہجری میں ابن حوقل علاقہ اصطخر میں کئی منبروں کا ذکر کرتا ہے اور مرو کے نواح میں چند ایک منبر تھے (کتاب مذکور' ص

۳۷۸، دیکھیے ص ۳۸۴) اور المقدسی ایران کے دوسرے شہروں کے متعلق بھی یہی کچھ لکھتا ہے (B.G.A، ۳ : ۳۰۹، ۳۱۷) اور وہ یقین کے ساتھ کہتا ہے کہ فلسطین کے قری ذات منابر تھے (کتاب مذکور، ص ۱۷۶، دیکھیے ۱ : ۵۸)، البلاذری (ص ۳۳۱) بھی گاؤں کی ایک مسجد کے لیے منبر کا نام استعمال کرتا ہے جو ۲۳۹ھ میں تعمیر ہوئی تھی۔ عام طور پر جب قری کا ذکر ہو تو منابر کالفظ استعمال ہوتا ہے نہ کہ جوامع کا (دیکھیے B.G.A.، ۱ : ۴۳)، تاہم اس کے بعد جمعہ کی نماز والی مسجد کے لیے مسجد جامع کا لفظ استعمال ہونے لگا (ابن جبیر، ص ۲۱۷)۔ ابتدائی زمانے کے مسلمانوں کی حالت احناف کی تعلیم سے مترشح ہوتی ہے جو جمعہ کی نماز کی اجازت صرف بڑے شہروں کے لیے ہی دیتے ہیں (دیکھیے الماوردی : الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۱۷۷)۔

جب مصر اور شام میں جمعہ کی نماز کی بندشیں اٹھا دی گئیں تو جوامع کی تعداد میں بھی کثیر اضافہ ہوا، ابن دقماق (نواح ۸۰۰ھ) قاہرہ میں صرف آٹھ جوامع کی فہرست دیتا ہے (طبع Vollers، ص ۵۹ تا ۷۸)، لیکن یہ فہرست جزوی معلوم ہوتی ہے، (ساری تعداد، جو ایک کتاب کے ان اجزا میں جو محفوظ ہے، کوئی بیس سے اوپر بیان کرتا ہے)؛ المقریزی (م ۸۴۵ھ / ۱۴۴۲ء) کل ۱۳۰ جوامع لکھتا ہے (۴ : ۲ بعد)۔ دمشق میں جہاں ابن جبیر اپنے زمانے تک صرف "الجامع" کا ذکر کرتا ہے، النعیمی (م ۹۲۷ھ / ۱۵۲۱ء) ۲۰ جوامع بتاتا ہے (JA، سلسلہ ۹، ۴ : ۲۳۱ بعد) اور بقول ابن بطوطہ دمشق کے علاقے کے کل دیہات میں جامع مسجد تھیں (۱ : ۲۳۶)، لفظ جامع سے مقریزی کی مراد ہمیشہ اس مسجد سے رہی ہے جس میں جمعہ کی نماز ہوتی تھی (۴ : ۷۶ و ۱۱۵ بعد)، لیکن اس کے زمانے ہی میں ایک معقول وسعت کی ہر مسجد کو جامع کہتے تھے۔ وہ خود اس حقیقت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے اگرچہ ۷۹۹ھ سے جمعہ کی نماز الاقمر میں بھی ہوتی تھی گو ایک اور جامع اس کے قریب ہی تھی (۴ : ۷۶، نیز دیکھیے ۸۱)۔

جامع مسجدوں کی اس کثرت سے زبان پر بھی اثر پڑا، چنانچہ جہاں آٹھویں صدی کے کتبات میں اچھی بڑی مسجدوں کو صرف "مسجد" لکھا ہے نویں صدی میں ان میں سے اکثر جامع موسوم کی گئی ہیں۔ مسجد کے لفظ کے استعمال محدود سا ہو جاتا ہے۔ عام طور پر اس کے معنی کسی مسجد کے ہو سکتے ہیں (مثلاً مقریزی، ۴ : ۷، ۳۴، مسجد مؤید کے متعلق)، لیکن خاص معنوں میں مسجد کے لفظ کا اطلاق چھوٹی اور غیر مشہور مساجد پر ہی ہوتا ہے۔ جہاں ابن دقماق نے جوامع، مدارس وغیرہ کے علاوہ ۴۷۲ مساجد بتائی ہیں وہاں المقریزی صرف ۱۹ مسجدوں کا ذکر کرتا ہے جس میں القرافہ شامل نہیں۔ اس کا مطلب غالباً یہی ہے کہ اسے ان میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ رفتہ رفتہ جامع کا لفظ ہر مسجد کے لیے بولا جانے لگا۔ جیسا کہ آج کل کم از کم مصر میں مروج ہے۔ ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) کے ہاں الجوامع" کا استعمال کہیں کہیں انہی عام معنوں میں "المساجد" کی جگہ ہوا ہے (مدخل، ۲ : ۵۰)۔ جمعہ کی نماز والی بہت سی مسجدوں میں سے عام طور پر ایک سب سے نمایاں اور ممتاز ہو جاتی تھی اور اسی لیے ہمیں الجامع الاعظم (ابن بطوطہ، ۲ : ۵۴ و ۹۴؛ قدیم تر المسجد الاعظم، کتاب مذکور، ص ۵۳) کی اصطلاح ملتی ہے، جس میں ضخامت سے فرق پڑتا ہے۔

(۳) مساجد میں دوسری دینی سرگرمیاں : "اللہ کے نام کا ذکر" مساجد میں صرف نمازوں تک ہی محدود نہ تھا، بلکہ دوسری سرگرمیاں بھی جاری رہتی تھیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو ثقیف کے وفد کو مسجد میں اس لیے ٹھہرایا کہ وہ نمازیوں کی قطاریں دیکھیں اور رات کے وقت قرآن کریم کی تلاوت سنیں (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۸۲)، کیونکہ ابتدا ہی سے تلاوت قرآن مجید افادہ روحانی کا ایک موثر ذریعہ سمجھا گیا تھا۔ المقدسی کے زمانے میں قراے نیشاپور جمعہ کے روز صبح سویرے ہی مسجد میں آکر جمع ہو جایا کرتے تھے اور ضحی (چاشت) کے وقت تک تلاوت قرآن مجید میں مشغول رہا کرتے تھے (B.G.A.، ۳ : ۳۲۸)۔ یہی مصنف لکھتا ہے کہ مصر کی جامع عمرو میں سربر آوردہ قرا ہر شام حلقے میں بیٹھ کر تلاوت کیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۰۵)۔ ابن جبیر کے زمانے میں بنو امیہ کی مساجد میں صبح کی نماز اور عصر کی نماز کے بعد تلاوت قرآن پاک ہوا کرتی تھی (رحلۃ، ص ۲۷۱)۔ تلاوت قرآن مجید کے بعد خدا کی حمد و ثنا وغیرہ بھی ہوتی تھی۔ یہ سب "ذکر" کی قسمیں تھی جن کی اسلام میں بہت اہمیت ہے۔ اس قسم کی عبادت بھی مسجد میں ہوا کرتی۔ اسی طرح "اہل التوحید و المعرفہ نے مجالس الذکر قائم کر رکھی تھیں جو مسجدوں میں منعقد ہوتی تھیں (المکی : قوت القلوب، ۱ : ۱۵۲) بنو امیہ کی مساجد اور دمشق کی دوسری مساجد میں ہر جمعے کی صبح کو ذکر ہوا کرتا تھا (مقریزی، ۴ : ۴۹)۔ مسجد الاقصی میں

رمضان میں اہل مدینہ اور اہل ولایات کو القیام فی المساجد کا حکم دیا (الطبری، ۱ : ۲۳۷۷)۔ یہ دستور برابر قائم رہا اور زہاد کے طبقہ میں اسے ہمیشہ بڑی اہمیت دی جاتی رہی۔ (المدخل، ۲ : ۵)۔ ایسے نیک لوگ بھی تھے جو اپنا سارا وقت مسجد میں گزار دیا کرتے تھے (مقریزی، ۴ : ۸۷ و ۹۷)۔ ایک شخص کی نسبت ہم سنتے ہیں کہ اس نے اپنا سارا وقت منارہ مسجد عمروؓ میں ہی گزار دیا (کتاب مذکور، ص ۴۴)۔ مسجدوں میں شبینہ (شب بیداری) کی رسم تو اسلام کے بہت ابتدائی زمانے ہی میں قائم ہو چکی تھی۔ حدیث کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تین روز نماز تراویح مسلمانوں کے ساتھ مسجد میں ادا فرمائی (بخاری، کتاب الجمعہ، باب ۲۹) اور آپؐ کے حکم سے عبداللہ بن انیس الانصاری نے صحرا سے آ کر تیسویں رات مسجد نبوی میں شب بیداری اور عبادت میں گزاری (ابن قتیبہ : المعارف، طبع وستنفلٹ، ص ۱۴۲ بعد)۔ اسی شب بیداری سے تہجد کی نماز نکلی اور اس نماز کی خاص طور پر شریعت میں ترغیب دی گئی ہے نیز خصوصیت کے ساتھ نماز تراویح رک بآں کا رواج ہوا۔

پریشانی اور مصیبت کے زمانے میں لوگ مسجد میں دعائیں مانگنے جاتے ہیں، مثلاً خشک سالی میں (مگر اس کے لیے ایک خاص نماز مقرر ہے جو مصلّی میں ادا ہوتی ہے۔ ہر قسم کی مصیبت میں (دیکھیے Wüstenfeld : مدینہ، ص ۱۹، ۲۰، المقریزی : ۴ : ۵۷)، طاعون اور وبائی امراض کے زمانے میں لوگ، آہ و پکار کرتے ہوئے قرآن کو بلند کیے ہوئے جلوس کی شکل میں دعائیں مانگتے مسجد یا مصلّی میں آتے (ابن تغری بردی ۱۱ / ۲، طبع Popper ص ۶۷؛ ابن بطوطہ ۱ : ۲۴۳ بعد) کچھ عرصے کے لیے کوئی مقدس کتاب مثلاً امام بخاری کی صحیح کی تلاوت کی جاتی تھی (Quatremere، کتاب مذکور، ۲ / ۲ : ۳۵؛ الجبرتی : *Merveilles Biographiques*، فرانسیسی ترجمہ ۱ / ۱ : ۱۳)۔ بیت المقدس اور دمشق کی مساجد کے صحنوں میں ابن بطوطہ کے وقت عرفہ کے دن مذہبی اہتمام کے ساتھ ریاضت و مجاہدہ کیا جاتا تھا (۱ : ۲۴۳)۔ یہ ایک قدیم رسم تھی، جس کا رواج ۲۷ھ ہی میں مصر میں ہو گیا تھا۔ عبدالعزیز بن مروان (قعود بعد نماز عصر، دیکھیے کندی : ولاۃ، ص ۵۰) نے اسے جاری کیا تھا۔ جو حلف مسجد میں اٹھایا جائے تو اس کی پابندی کے لزوم میں اضافہ ہو جاتا ہے حلف کے اسی خیال کے مطابق یہ طریقہ تھا کہ قاہرہ میں جو یہودی اسلام قبول کرتے انھیں معبد یہود میں لے جا کر حلف لینا پڑتا تھا جو مسجد میں تبدیل ہو چکا ہو (المقریزی، ۲۶۵)۔ عقد النکاح کی رسم بھی بعض اوقات مسجد ہی میں ادا ہوتی تھی (Santillana : المختصر، ۲ : ۵۲۸؛ المدخل، ۲ : ۷۲ زیرین؛ Snouck Hurgronje : مکہ، ۲ : ۱۴۳ بعد) اور طلاق کی وہ خاص قسم، جو لعان [رک بآں] سے مکمل ہوتی ہے، مسجد ہی میں ہوتی تھی (بخاری، کتاب الصلوۃ باب ۴۴، دیکھیے Pedorson : *Der Eideic* ص ۱۱۴)۔

یہ مسئلہ بھی زیر بحث ہے کہ آیا مردے کی لاش کو نماز جنازہ کے واسطے مسجد میں لایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ ایک حدیث کے مطابق سعد بن ابی وقاصؓ کا جنازہ ام المومنین کی درخواست پر مسجد میں لایا گیا اور نماز جنازہ وہاں ادا ہوئی، مگر اکثر صحابہؓ نے اسے ناپسند کیا، لیکن حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے سہیل بن البیضاء کے جنازے کی نماز وہاں پڑھی تھی (مسلم، کتاب الجنائز حدیث ۳۴؛ دیکھیے ابن سعد، ۱ / ۱۴۱ بعد)۔ اس مسئلہ کی بحث قبور کی پرستش کے مباحث سے غیر متعلق نہیں ہے۔ اصولی طور پر امام شافعیؒ مسجد میں جنازہ لانے کی اجازت دیتے ہیں، لیکن دوسرے فقہاء اس کی ممانعت کرتے ہیں (دیکھیے Juynboll : *Handbuch*، ص ۱۷۰، Guidi : المختصر، ۱، ۱۵۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل صاف نہیں ہوا کیونکہ قطب الدین کا قول یہ ہے کہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی اس کی ممانعت کرتے ہیں، لیکن اس کا یعنی قطب الدین کا اپنا خیال یہ ہے کہ امام ابویوسفؒ کے ایک بیان کے مطابق یہ عمل جائز ہے (اخبار مکہ، ۳ : ۲۰۸ تا ۲۱۰)۔ بہرحال عام دستور یہی رہا ہے کہ اسے جائز سمجھا جائے، جیسا کہ قطب الدین نے بھی لکھا ہے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ کی نماز جنازہ مسجد نبویؐ میں پڑھی اور حضرت عمرؓ کا جنازہ بھی وہیں لایا گیا۔ اس کے بعد یہ عام رسم ہو گئی کہ نماز جنازہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے روضہ مبارک کے قریب ہی ادا کی جاتی تھی اور مکہ مکرمہ میں کعبہ کے دروازے پر (قطب الدین : محل مذکور؛ Wustenfeld : مدینہ، ص ۷۷)، یہ رسم بہت ابتدائی زمانے میں مسجد عمروؓ میں جاری ہوئی (مقریزی، ص ۷ س ۱ بعد)۔ ایران میں یہ رسم تھی کہ متوفی کے کنبے کے آدمی موت کے بعد تین دن مسجد میں بیٹھے رہتے اور وہیں تعزیت کرنے والے ان کے پاس جاتے تھے (*B.G.A.*، ۳ : ۴۴۳،

حنفی ذکر کیا کرتے تھے اور اس کے علاوہ ایک کتاب میں سے بھی کچھ پڑھا کرتے تھے (B.G.A.، ۳ : ۱۸۲)۔ مصر میں احمد بن طولون اور خمارویہ نے مینارہ مسجد کے نزدیک کے ایک کمرے میں بارہ آدمیوں کے رہنے کی اجازت دے رکھی تھی تاکہ وہ ذکر الٰہی کیا کریں اور ان میں سے چار چار باری باری سے رات کے وقت تسبیح و ذکر الٰہی کیا کرتے تھے اور اس کے ساتھ ہی تلاوت قرآن مجید اور دینی قصائد پڑھا کرتے تھے۔ صلاح الدین کے وقت سے ایک دینی مسلمہ "عقیدہ" رات کے وقت مؤذن پڑھ کر سنایا کرتا تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۴۸)۔ ابن الحاج یہ چاہتا ہے کہ بہ آواز بلند قرآن خوانی ایسی مسجد ("مسجد مجھور") میں ہوا کرے جو خاص اسی غرض سے بنائی گئی ہو ورنہ مساجد میں دوسرے دین دار حاضرین کی توجہ میں خلل واقع ہوتا ہے (مدخل، ص ۵۳، ۶۷)، مساجد اور بالخصوص مقابر میں باقاعدہ قاری مقرر تھے۔ اس کے علاوہ جیرون (= الخلیل) اور دمشق کی ایک مسجد میں استاد (شیخ) مقرر تھا جو تین ماہ تک صحیح بخاری (یا صحیح مسلم) پڑھا کرتا تھا (Sauvaire : Hist. Jerus. Hebr، ص ۷؛ J.A.، سلسلہ ۹، ۳ : ۲۱۱؛ Rec. Sce.، ۱۸۹۴ء، ص ۱۸۸).

خطبات صرف نماز جمعہ ہی میں نہ پڑھے جاتے تھے۔ عراق میں المقدسی کے زمانے میں بھی ایک خطبہ (وعظ) ہر صبح دیا جاتا تھا کہتے ہیں کہ یہ حضرت ابن عباسؓ کی سنت تھی (B.G.A.، ۳ : ۱۳۰)۔ ابن جبیر نے نظامیہ بغداد میں رئیس شوافع کو جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر وعظ کہتے سنا ہے۔ اس کے وعظ کے ساتھ باکمال قاری کرسیوں پر بیٹھ کر تلاوت قرآن مجید کرتے تھے، ان کی تعداد بیس سے زیادہ تھی (ابن جبیر، ۲۱۹ تا ۲۲۲)۔ غیر سرکاری وعظ صرف مسجدوں ہی میں نہیں ہوتے تھے، عموماً ایک خاص جماعت کے لوگ قصاص (جمع قاص) مسجدوں اور مسجدوں سے باہر وعظ کیا کرتے تھے (ان کے متعلق دیکھیے Goldziher: Muh. Stud، ۲ : ۱۶۱ بعد، نیز قصاص اصلاحی وعظ کیا کرتے تھے اور مقبول عام (مذہبی) کہانیاں سنایا کرتے تھے اور انہیں بہت ابتدائی زمانے سے مسجدوں میں وعظ کی اجازت حاصل ہو گئی تھی۔

حضرت تمیم الداریؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے واعظ تھے۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ان کی وفات سے پہلے وہ جمعہ کی نماز کے وقت خطبہ دیا کرتے تھے اور حضرت عمرؓ کے عہد میں انہیں مسجد میں ہفتہ بھر میں دو دفعہ وعظ کرنے کی اجازت تھی۔ قاہرہ کی مسجد عمروؓ میں ۳۸ھ تا ۳۹ھ میں ایک واعظ سلیم بن عنز التجیبی، جو قاص بھی تھے، (کتاب مذکور، ۴ : ۱۷، الکندی نے قاص (واعظ) مقرر کئے گئے۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں جہاں دونوں عہدوں پر ایک ہی شخص رہا (ابن حجیرہ، م ۸۳ھ، الکندی، ص ۳۱۷) اس سے ظاہر ہے کہ قاص بالکل ایک سرکاری عہدہ تھا۔ اس بات کی بھی شہادت ملتی ہے کہ عراق کی مسجد میں عباسیوں کے عہد میں بھی قصاص مقرر تھے (یاقوت : ادباء، ۴ : ۲۶۸، ۵ : ۴۴۶)۔ قاص پہلے کھڑے ہو کر قرآن مجید کی تلاوت کرتا اور اس کے بعد اس کی تفسیر و تشریح کرتا تاکہ اس سے لوگوں کے دلوں میں خدا کا خوف پیدا ہو (مقریزی، ۴ : ۱۸)۔ مسجدوں میں صرف سرکاری عہدہ دار ہی یہ وعظ نہ کیا کرتے تھے، بلکہ عزلت نشین زُہّاد بھی بعض مسجدوں میں ہی لوگوں کو وعظ کہتے اور ان کے مشتاق سامعین کا مجمع ان کے گرد جمع ہو جایا کرتا تھا (دیکھیے مثلاً مقریزی : ۴ : ۱۳۵)، المعز نے ۳۸۴ھ میں قصاص کو مسجدوں میں بیٹھنے سے روک دیا اور لوگوں کو ان کے گرد جمع ہونے سے بھی منع کر دیا۔

اسی طرح سیاسی اغراض کی بنا پر مگر بالکل مختلف نیت سے عضد الدولہ نے ۴۰۰ھ سے ذرا پہلے ان کو بغداد میں بر سر عام سامنے آنے سے منع کر دیا کیونکہ ان کی وجہ سے شیعہ سنیوں کے درمیان کشیدگی بڑھتی تھی (Mez، کتاب مذکور، ص ۲۱۹)۔ ایک عرصے بعد، یعنی ۵۸۰ میں بھی بغداد کی مساجد میں وعاظ فروغ پر تھے، جیساکہ رحلۂ ابن جبیر سے ظاہر ہے (ص ۲۱۹ بعد و ۲۲۴) اور نویں صدی ہجری میں جامع ازھر میں مجالس الوعظ اور حلقہ ذکر ہوا کرتے تھے (مقریزی، ۴ : ۵۴).

اعتکاف (رک بآں) یعنی مسجد میں ایک مدت کے لیے عزلت نشینی کا طریقہ بھی تھا۔ اعتکاف مسنون عبادت ہے اور اس کا شمار ان اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری عشرے میں بجا لانا کتب شریعت میں ثواب اور باعث مغفرت قرار دیا گیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود بھی جیساکہ حدیث سے ثابت ہے، ماہ رمضان کے آخری دس روز مسجد مدینہ میں اعتکاف میں گزارا کرتے تھے (بخاری، کتاب الاعتکاف، باب اول، فضل لیلۃ القدر، باب ۴) اور جس سال آپؐ کی وفات ہوئی آپؐ بیس روز تک معتکف رہے (کتاب مذکور، باب الاعتکاف، باب ۱۷)۔ ۱۴ھ میں حضرت عمرؓ نے ماہ

زیریں)۔

ارتقاے عمارت مسجد اور لوازم مسجد : مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے سوا پرانے زمانے کی مساجد، جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے، پہلے پہل صرف کھلے میدان میں تھیں، جن میں ایوان ہوتا تھا۔ ان کے کھلے میدان میں، جیسا کہ فسطاط میں ہوا کبھی کبھی درخت لگا دیے جاتے اور فرش پر کنکریاں بچھا دی جاتی تھیں، مثلاً مدینہ میں (مسلم، کتاب الحج، حدیث ۵ب؛ البلاذری ص ۶) اور فسطاط میں (المقریزی، ۴: ۸؛ ابن دقماق، ۴: ۴؛ ابن تغری بردی، ۱: ۷۷)۔ بہت آگے چل کر بصرہ اور کوفہ میں بھی ہوا ورنہ وہاں کے صحنوں میں گرد ہوتی تھی (البلاذری، ص ۲۷۷ و ۳۴۸)، تاہم مساجد کی عمارتوں میں تبدیلی کا عمل جاری رہا پرانی عمارتوں کو استعمال میں لانا تبدیلی کی پہلی علامت تھی اور اس کے بہت جلد بعد وہ مقامی آبادی کے ساتھ اختلاط کے نتیجے میں قدیم تر تہذیبوں میں گھل مل گئی۔

حضرت عمرؓ نے مکہ اور مدینہ کی مساجد میں بھی تبدیلیاں کیں۔ انہوں نے حضرت عباسؓ کے مکان کو مسجد میں شامل کر کے اسے زیادہ وسیع کیا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرح انہوں نے بھی لبن، یعنی کچی اینٹ، کھجوروں کے تنے اور پتے ہی استعمال کیے اور سائبانوں کو کشادہ کر دیا (البخاری، کتاب الصلوة، باب ۴، البلاذری، ص ۶)۔ مکہ مکرمہ میں بھی انہوں نے مسجد کے رقبہ کو وسیع کر دیا، آس پاس کے مکانوں کو خرید کر مسمار کرا دیا اور پھر اس کے گرد قد آدم چار دیواری بنا دی اور مسجد مدینہ کی طرح صحن بنا دیا گیا (البلاذری، ص ۴۶؛ اخبار مکہ، ۱: ۳۰۶ بعد؛ Wustenfeld : مدینہ، ص ۶۸ بعد)۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ان دو مسجدوں کو وسیع کیا، لیکن ایک اہم تجدید یہ کی کہ عمارت میں تراشیدہ پتھر استعمال کیا اور استرکاری (جص) بھی دیواروں اور ستونوں پر کرا دی اور چھت کے لیے ساج کی لکڑی استعمال کی۔ حضرت عمرؓ نے جو سائبان کشادہ کرا دیے تھے ان کو انہوں نے ستون والے اروقہ (واحد = رواق) میں تبدیل کرا دیا اور دیواروں پر بھی پلستر کرا دیا (البخاری، کتاب الصلوة، باب ۴، البلاذری، ص ۴۶؛ Wustenfeld : مدینہ، ص ۷۰ بعد)۔ کہتے ہیں کہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص پہلے ہی کوفہ کی ساز و سامان سے عاری مسجد کی سابقہ سادگی میں تنوع پیدا کرنے کے لیے ایسے اقدام کر چکے تھے، چنانچہ اس مسجد کے سائبان میں سنگ مرمر کے ستون تھے، جن کی زیبائش کی گئی تھی (الطبری، ۱: ۲۴۸۹؛ یاقوت ۴: ۳۲۴)۔

یہ سب کچھ اصلی شہر کی سادہ عمارتوں کے مقابلے میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہوا کیوں کہ کوفہ اور بصرہ پہلے پہل نرسل سے بنائے گئے تھے اور متعدد بڑی بڑی آتش زدگیوں کے بعد ان میں کچی اینٹوں کی عمارتیں بنیں (ابن قتیبہ : معارف، طبع Wustenfeld، ص ۲۷۹)۔ کوفہ کی مسجد کو حضرت عمرؓ کے حکم سے حضرت سعدؓ نے اتنا وسیع کر دیا کہ وہ دارالامارہ کی عمارت سے ملحق ہو گئی۔ اس مسجد کا میر عمارت ایک ایرانی روزبہ بن بزر جمہر تھا، اس نے عمارت کے لیے "آجر" یعنی پکی اینٹیں استعمال کیں، جو ایرانی عمارتوں سے منگوائی گئی تھیں اور مسجد میں اس نے وہ ستون استعمال کیے جو علاقہ حیرہ کی پرانی عمارتوں سے لائے گئے تھے۔ ان ستونوں کو پہلوؤں پر کھڑا نہیں کیا۔ بلکہ صرف دیوار قبلہ کے مقابل رکھا۔ اس طرح مسجد کا اصلی نقشہ بدستور قائم رہا گو معمولی سے سادہ کرے کی جگہ ظلہ کی شکل کا ایک ستونوں والا رواق تعمیر ہو گیا۔ ۲۰۰ ذراع چوڑا تھا۔ سامان عمارت ہر لحاظ سے کہیں بہتر تھا (الطبری، ۱: ۲۴۹۱ بعد و ۲۴۹۴)۔ اس طرح ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ خلفاے راشدین ہی کے عہد میں مساجد کی تعمیر کے لیے ترقی یافتہ فن تعمیر اختیار کیا جانے لگا۔

ان میلانات کو بنو امیہ کے زمانے میں بڑی ترقی ہوئی، یعنی امیر معاویہؓ کے عہد حکومت ہی سے کوفے کے والی زیاد نے مسجد کو از سر نو تعمیر کرایا۔ اس نے یہ کام ایک غیر مسلم میر عمارت کے سپرد کیا، جو ایوان کسریٰ کے لیے کام کر چکا تھا۔ اس شخص نے الاھواز سے ستون منگوائے اور انہیں ایک دوسرے سے سیسے اور لوہے کے قبضوں سے جوڑ کر ۳۰ ذراع کی بلندی تک لے گیا اور اس پر چھت ڈالی۔ اسی طرح کے ستون دار رواق شمالی، مشرقی اور غربی دیواروں میں بھی بڑھا دیے یہ مدینہ کے پرانے سائبان کی طرح تھے جسے صفہ کہا جاتا ہے (الطبری، ۱: ۲۴۹۲، س ۴؛ نیز ظلہ جمع ظلال الطبری، ۲: ۲۵۹ بعد)۔ ہر ستون پر اٹھارہ ہزار درہم لاگت آئی۔ اب اس مسجد میں چالیس ہزار آدمیوں کی جگہ ساٹھ ہزار آدمی سا سکتے تھے (الطبری، ۱: ۲۴۹۲، س ۶ بعد، ۲۴۹۴، س ۷؛ یاقوت : معجم البلدان، ۴: ۳۲۴، س ۱ بعد؛ البلاذری، ص ۲۷۶)۔ حجاج نے بھی مسجد میں توسیع کی۔ یہی کام بصرے میں زیاد نے کیا کہ مسجد کو وسیع کر کے پتھر کی عمارت بنوائی (یا اینٹوں کی) اور استرکاری کرائی،

الاہواز سے ستون منگوا کر لگوائے اور ان پر ساگوان کی لکڑی کی چھت ڈلوائی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری جانب بھی، جس طرح کوفہ میں تھے، ستون دار ایوان ہوں گے۔ اس نے قبلے کی جانب کے قریب ہی دارالامارۃ تعمیر کرایا۔ جسے الحجاج نے گرا دیا، دوسروں نے پھر بنوایا اور آخر کار ہارون الرشید نے اسے مسجد کے اندر شامل کرلیا (البلاذری: فتوح، ص ۳۴۷، ۳۴۸ بالائی و ۳۴۹؛ یاقوت، ۱: ۶۴۲، ۶۴۳)۔ اسی زمانے میں مکہ معظمہ میں بھی اسی قسم کی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ ابن الزبیرؓ اور الحجاج دونوں نے مسجد حرام کو وسیع کیا اور سب سے پہلے ابن زبیرؓ نے اس کی دیواروں پر چھتیں ڈلوائیں (رکّ بہ المسجدالحرام)۔ ۵۳ھ میں مسجد عمرو کو شمال اور مشرق کی جوانب میں مسلمہ بن مخلد والی مصر نے امیر معاویہؓ کے حکم سے کشادہ کرایا، دیواروں پر نورہ، یعنی پلستر، کرا دیا اور چھتوں کی زیبائش کی۔ یہ بھی اس بات کی شہادت ہے کہ جنوبی طرف کا ظُلّہ ایک مسقف ایوان کی صورت میں تبدیل کردیا گیا اور یہ سب کچھ بنو امیہ کے ابتدائی زمانے ہی میں ہوا۔ ۷۹ھ میں عبدالملک کے عہد میں اور بھی توسیع ہوئی (المقریزی، ۴: ۷، ۸؛ ابن دقماق، ۴: ۶۲)۔ الغرض معلوم یہ ہوا کہ بنو امیہ کے ابتدائی زمانۂ حکومت میں اور جزوی طور پر اس سے بھی پہلے مسجدوں کی ابتدائی سادہ اور بدوی وضع میں کہیں توسیع و ترمیم ہوئی۔ مسجد نبویؐ کے پرانے اور سادہ چھپر میں بھی تبدیلی ہوئی اور اس میں ستون دار دالان بنائے گئے اور سامنے جو کھلی جگہ لوگوں کے جمع ہونے کے لیے تھی وہ غیر محسوس طور پر باقاعدہ صحن مسجد بنتی چلی گئی۔

بنو امیہؓ کے مشہور عمارت پسند عبدالملک اور اس کے بیٹے الولید اول نے فن تعمیر میں بنیادی ترقیاں بھی کیں۔ بعض اوقات پرانی طرز کے باقیات نئی تعمیر کے ساتھ رہ جاتے تھے۔ ایران شہر کی جامع مسجد میں المقدسی نے ابو مسلم کے زمانے کے چوبیں ستون دیکھے اور عمرو بن اللّیث کے زمانے کی اینٹیں (B.G.A، ۳: ۶، ۳)۔ الولید کی تعمیری سرگرمیاں فسطاط، مکہ اور مدینہ (دیکھیے B.G.A، ۵: ۱۰۶ بعد) تک بھی پہنچیں، جہاں کوئی بنیادی تبدیلی تو نہ کی گئی، لیکن ان عمارتوں کی مکمل تجدید و تزئین ضرور ہوئی۔ ان حکمرانوں کے زمانے کی تعمیر شدہ مساجد پرانے فن تعمیر کے ہم پلہ ہوجاتی ہیں اور اس طرح فن تعمیر کی تاریخ میں ان کا اپنا مقام ہے۔ اس بات کی تحریری شہادت بھی ملتی ہے کہ ایک علاقے کا طرز تعمیر دوسرے علاقے میں منتقل ہوا، مثلاً اصطخر میں شام کے ملک کے نمونے کی ایک جامع مسجد تھی جس کے گول ستون تھے۔ الولید نے مسجد نبویؐ کا ایک حصہ دمشق کے نمونے پر تعمیر کیا (B.G.A، ۳: ۸۰؛ القزوینی، طبع Wüstenfeld، ۲: ۷۱)۔ فن تعمیر میں جو تبدیلیاں ہوتی تھیں اور ان سے بعض اوقات مسجد کے حقیقی مقام کو نقصان پہنچتا تھا تو اس پر راسخ العقیدہ مسلمانوں کی طرف سے احتجاج ہوتا تھا (Wüstenfeld: مدینہ، ص ۷۴)۔ اس موضوع پر بحث و تمحیص کا شائبہ احادیث میں بھی ملتا ہے۔ جب حضرت عمرؓ نے مسجد نبویؐ کی توسیع کی تو انہوں نے فرمایا، لوگوں کو بارش وغیرہ کی تکلیف سے ضرور بچاؤ، لیکن خبردار ان (مسجدوں) کو سرخ یا زرد رنگ نہ دو، ایسا نہ ہو کہ تم لوگوں کو غلط راستے پر ڈال دو۔ حضرت عمرؓ نے یہ بات حقیقی مسجد کے روایتی تقدس کے مطابق کی کیوں کہ ان کے نزدیک ظلہ میں کسی قسم کے رد و بدل کی اجازت اسی وقت دی جاسکتی ہے جب کہ عملی طور پر اس کی سخت ضرورت محسوس ہو۔ حدیث میں اسی قدیم اصول کا غلبہ ہے (ابن حنبل: مسند، ۳: ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۲۲۰، ۲۸۳؛ النسائی، کتاب المساجد، باب ۲)۔ الولید کی تعمیری توسیعات پر بھی بڑی لے دی ہوئی، لیکن جزواً" اس لیے برداشت کرلی گئیں کہ فتنہ برپا نہ ہو۔ مسلم معاشرہ فتنے سے ہمیشہ اجتناب کرتا رہا۔ بڑی بڑی مساجد کے متعلق پر بنائے آرائش مفرط عدم اعتماد کا اظہار ایک حدیث میں بھی ملتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بروایت حضرت انسؓ فرمایا: میری امت پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ وہ مسجدوں کی زیبائش اور آرائش کے سلسلے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں گے، لیکن ان میں حاضری کم ہوا کرے گی (العسقلانی: فتح الباری، ۱: ۳۶۲)۔ فقہ میں بھی ایسی مساجد کی مذمت کی گئی ہے جو قدیم متوازی الاضلاع نمونے سے مختلف ہوں (Guidi: المختصر، ۱: ۷۱)، اس کے بعد میں جو نمونے وجود

میں آئے انہیں میں معلق مسجد کا رواج بھی ہے۔ معلق سے مراد ایسی مسجد ہے جو اوپر کی منزل پر واقع ہو، مثلاً دمشق میں (J.A، سلسلہ ۹، ۵: ۴۰۹، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۳۰)۔ (دیگر مباحث اور مسجد کے لوازم وغیرہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۲۲، بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلْمَسْجِدُ الْاَقْصٰی : وہ مسجد جو بیت المقدس میں تعمیر ہوئی، اس کے معنی "بعید ترین مسجد" ہے اور یہ اس لیے کہ یہ مسجد مسجد الحرام سے بعید تر واقع ہے اور سب سے پہلے یہ نام سورہ بنی اسرائیل میں آتا ہے (۱۷[بنی اسرائیل]: ۱)۔

شب معراج کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ابتدائی مرحلے کے طور پر مسجد اقصیٰ میں لے جایا گیا وہاں آپؐ نے سابقہ انبیا کی دو رکعت نماز میں امامت کرائی اور نماز سے فارغ ہوئے تو آپ کو دودھ اور شراب کے پیالے پیش کیے گئے جب آپ نے دودھ کا پیالہ پسند کیا تو آپؐ کو خوشخبری دی گئی کہ آپؐ کی امت مجموعی طور پر گمراہ نہیں ہو گی (رک بہ اسراء، معراج)۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج کے زمانے میں وہاں کوئی عمارت ضرور موجود تھی، جس کی بابت قریش مکہ نے استفسار کیا تھا اور آپؐ نے ان کے تسلی بخش جواب دیے تھے۔ اس طرح بیت المقدس یعنی مسجد اقصیٰ ابتدائی زمانہ ہی سے اسلام میں ایک مقدس مقام سمجھا جاتا تھا اور پھر وہ مسلمانوں کا قبلہ اول بھی رہا۔ اگرچہ بعد میں بیت اللہ شریف کو قبلہ قرار دے دیا گیا، لیکن پھر بھی اس کا تقدس قائم رہا، جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں یہاں پر مسجد تعمیر کرائی (رک بہ القدس)۔

بعد میں خلیفہ عبدالملک (۸۵ تا ۸۰۵ھ) نے اسے بڑے اہتمام کے ساتھ تعمیر کرایا۔ اس کا نقشہ اور اندرونی عمارت کی تفصیل سفر نامہ علی بیگ لندن ۱۸۱۶ء: ۲: ۲۱۴ میں موجود ہے۔

مآخذ : (۱) مجیر الدین: الانس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۳۸ ببعد، ۲۴۸ ببعد، ۳۶۵ ببعد؛ (۲) Caetani: *Annali*، ۲۱، فصل ۸۷ ببعد، تصویر، کتاب مذکور ۴: ۵۰۴۔

○

اَلْمَسْجِدُ الْحَرَام : مکّہ مُعظّمَہ کی مسجد کا نام، جس کے معنی ہیں حرمت، تقدس اور عظمت و شرافت والی مسجد، یہ مسجد چونکہ دنیا کی تمام مساجد کی ماں (امّ المساجد)، تمام عقیدتوں کا مرکز اور دنیا کی سب سے پہلی اور قدیم مسجد ہے اسی بنا پر اس کی فضیلت و حرمت بھی سب سے زیادہ ہے (نیز رک بہ کعبہ)۔ یہ نام پہلے سے جاہلیت ہی کے زمانے میں ملتا ہے۔ قرآن کریم (۹ [الانفال]: ۳۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش مکہ یہاں بیٹھ کر تالیاں اور سیٹیاں بجاتے تھے، مگر اسلام نے آکر اس مسجد کا ادب و احترام بحال کیا اور اسے اس کا خصوصی مقام و مرتبہ عطا کیا۔ احادیث کے مطابق مسجد حرام میں ادا کی جانے والی نماز کا ثواب ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے (مشکوٰۃ) یہ مسجد سب سے زیادہ قدیم ہے (البخاری، [انبیاء]، ۲: ۳۴۶، باب ۱۰، ۴۰)۔

مکہ مکرمہ کی اس مقدس عبادت گاہ میں کعبہ [رک بآں]، زمزم [رک بآں] اور مقام ابراہیم شامل ہیں، تینوں مقام ایک کھلی جگہ واقع ہیں۔ ۸ھ میں فتح مکہ کے موقع پر بیت اللہ کی بتوں سے تطہیر کی گئی اور اس میں نمازیں ادا کی گئیں۔ کچھ عرصے بعد محسوس ہونے لگا کہ اس میں گنجائش بہت کم ہے، تو حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانوں میں ملحقہ مکانات کو گرا کے ایک دیوار کھینچ دی گئی، حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ، بنو عباس اور بنو امیہ کے زمانے میں اس کو مزید وسیع کیا گیا اور اس کی تزئین و زیبائش میں بھی اضافہ ہوا۔ ابن الزبیرؓ نے دیوار پر ایک سادہ سی چھت ڈال دی تھی۔ المہدی نے اس کے گرد ستون دار دالان بنا کے اس پر ساگوان کی چھت ڈلوا دی، جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، میناروں کی تعداد سات تک بڑھ گئی، کعبہ کے گرد چھوٹے چھوٹے ستون روشنی کے لیے تعمیر کر دیے گئے، مسجد میں ایک خصوصیت یہ پیدا کی گئی، جس کی نظیر بہت کم کہیں ملتی ہے، کہ چھوٹے چھوٹے لکڑی کے مکان نما سائبان بنوا دیے گئے تاکہ نماز کے وقت امام ان سے کام لے

سکے۔

یہاں چاروں فقہی مذاہب کے لیے ایک ایک سائبان تھا۔ آخر میں دالانوں کے فرش پر جو بجری بچھی ہوئی تھی، اس کی جگہ سنگ مرمر کی سلیں لگوا دی گئیں، مطاف اور کعبہ کے گرد بھی اور مطاف تک پہنچنے کے لیے کئی روشوں پر بھی اس قسم کا فرش بچھا دیا گیا۔

سلطان سلیم ثانی کے عہد میں اس عمارت کی توسیع و تعمیر ۹۸۰ھ / ۱۵۷۲ء تا ۱۵۷۷ء میں ہوئی۔ اس سلطان نے عمارت میں چھوٹی چھوٹی اصلاحات کے علاوہ چپٹی چھت کی جگہ کئی چھوٹے چھوٹے سفیدی کیے ہوے مخروطی قبے تعمیر کروا دیئے۔

اگر کوئی شخص باہر کی طرف سے مسجد میں داخل ہو، تو اسے کچھ زینے اترنے پڑتے ہیں، مسجد کے موقع میں حتی الامکان کسی قسم کا رد و بدل نہیں کیا گیا، مگر ارد گرد کی زمین کی سطح جیسا کہ مشرقی شہروں، بالخصوص مکہ مکرمہ، میں سیل کی وجہ سے اکثر ہوتا ہے، خود بخود صدیاں گزر جانے کے بعد تدریجی طور پر اونچی ہو گئی (دیکھیے Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۱: ۱۸ تا ۲۰) اس لیے صحن نیچے ہو گیا۔

بعد کے عثمانی حکمرانوں کے ادوار میں بھی مسجد حرام میں توسیع کا سلسلہ جاری رہا، جبکہ سب سے زیادہ توسیع المملکۃ العربیہ السعودیہ کے مرحوم سلطان شاہ فیصل اور موجودہ حکمران شاہ فہد کی کوششوں کی رہین منت ہے۔

کعبہ کے ارد گرد چاروں مذاہب کے اماموں کے مقام، یعنی مصلے تھے، کعبہ اور جنوب مشرقی طرف کے درمیان مقام (یا مصلی) الحنبلی تھا، جنوب مغرب میں مقام المالکی، شمال مغرب میں مقام الحنفی۔ مقام الحنفی کی دو منزلیں تھیں، اوپر والی والی منزل مؤذن اور مبلّغ استعمال کرتے تھے اور نچلی منزل امام اور اس کے نائب۔ موجودہ سعودی حکومت نے یہ تمام مصلے ختم کر دیئے ہیں اب ایک ہی امام کے پیچھے، جو عموماً حنبلی ہوتا ہے، سب لوگ نماز پڑھتے ہیں۔ حال ہی میں مسجد حرام کی تعمیر نو کی گئی ہے۔ اب مطاف اور مابین صفا و مروہ سفید پتھر لگائے گئے ہیں جو دھوپ اور سردی سے غیر متاثر رہتے ہیں۔ حجاج اور زائرین کی سہولتوں میں بھی خاطر خواہ اضافہ کیا گیا ہے۔ اب مسجد حرام کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اس میں بیک وقت تقریباً ۲۰ لاکھ افراد نماز پڑھ سکتے ہیں، اسے کعبہ کے ارد گرد تین منزلہ تعمیر کیا گیا ہے۔ کسی ممکنہ گڑبڑ کے سد باب کے لیے اس کے ہر دروازے پر پہرے دار بٹھا دیئے گئے ہیں۔

مسجد حرام اور مسجد نبوی کی طرف موجودہ سعودی حکومت کی خصوصی توجہ مبذول رہتی ہے اور ان مقامات مقدسہ کی تقریباً پورے سال تعمیر و ترقی کے لیے کاوشیں ہوتی رہتی ہیں۔

یہ مسجد کئی صدیوں سے اسلامی دنیا کے بزرگ ترین شہر کی علمی مرکز رہی ہے۔ اس وجہ سے مسجد کے اندر اور اس کے نزدیک طلبہ کے لیے مدرسے اور رواق بن گئے تھے، مثلاً مدرسہ قائت بے، جب باب السلام سے داخل ہوں، تو بائیں ہاتھ پڑتا تھا، مگر اب یہ تمام عمارتیں حرم میں شامل ہو گئی ہیں (نیز رک بہ: کعبہ، حج)۔

مآخذ: Wüstenfeld: *Die Chroniken der Studt Mekka*، ۱: ۳۰۱ تا ۳۳۳، ۳۳۹ تا ۳۳۵؛ ۲: ۱۰ بعد، ۱۳ تا ۱۲، ۳۳۷ بعد؛ ۳: ۷۳ بعد؛ ۴: ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۷ بعد، ۲۶۸ بعد، ۳۱۳ بعد؛ (۲) ابن جبیر: رحلہ، *G.M.S.* ۵: ۸۱ بعد؛ (۳) ابن بطوطہ، طبع و ترجمہ Defremery اور Wüstenfeld، ۱: ۳۰۵ بعد؛ (۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۵۲۵ بعد؛ (۵) *B.G.A*، ۱: ۱۵ بعد، ۵: ۱۸ تا ۲۱، اشاریہ ج ۷ و ۸ بذیل مادہ؛ (۶) محمد لبیب البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ص ۹۴ بعد، وغیرہ۔

○

مسلم: (ع؛ جمع: مسلمون، فارسی و اردو میں مسلمان ج: مسلماناں)، اسم فاعل ہے اور اسلام [رک بآں] سے مشتق ہے جو عربی زبان کا ایک مصدر ہے اور اس کا مادہ "سلم" ہے جس میں سلامت و محفوظ رہنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

(۱) لغت عرب: عربی زبان کی کتب لغت کے اعتبار سے اسلام کے معنی ہیں: انقیاد و اطاعت کرنا، سپردگی اور گردن

جھکانا؛ تواضع اور انکسار سے کام لینا (لسان العرب، بذیل مادہ؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔ اس لحاظ سے مسلم کے لغوی معنی ہوے: مطیع و منقاد، سر تسلیم خم کرنے والا اور عجز و تواضع سے کام لینے والا.

(۲) شریعت اسلامی میں مسلم کے معنی ہیں دین اسلام قبول کرنے والا اور اس کے احکام پر عمل کرنے والا۔ اسلام کے اصطلاحی معنی ہیں: اللہ تعالی کے لیے خشوع و خضوع اور صرف اسی کی عبادت کرنا، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لاے ہوے دین پر عمل پیرا ہونا (لسان العرب، بذیل مادہ؛ کشاف، ص ۶۹۶؛ التعریفات، ص ۲۳؛ دستور العلماء، ۱:۸۶)، حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لائے ہوئے دین اور اس دین کے پیروکاروں کے لیے یہ اصطلاحی نام (یعنی اسلام اور مسلم) ادیان عالم کی تاریخ میں بے مثال حیثیت رکھتے ہیں۔ تقریباً تمام ادیان عالم اور ان کے ماننے والوں کی نسبت ھادیان مذاھب یا کسی نہ کسی شخصیت کے نام سے ہوتی ہے (مثلاً یہود یا یہودی یہودہ وغیرہ سے) اسلام میں شخصیت کے بجاے ایک معنوی نسبت کا اظہار ہے جو ایک ضابطۂ حیات اور نظام زندگی کی طرف اشارہ کرتا ہے.

(۳) قرآن مجید: اسلام (اور اسی طرح مسلم) کے معنی اور اصطلاحی مفہوم کے تعین کے سلسلے میں ہمیں کتاب اللہ سے بہت مدد اور رہنمائی میسر آتی ہے۔ قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی متعدد آیات میں اسلام اور مسلم (بصیغہ واحد، تثنیہ اور جمع) استعمال ہوے ہیں۔ ان تمام آیات میں وارد ہونے والے (بطور مصدر یا مشتقات) الفاظ پر ایک مجموعی نظر ڈالنے سے مسلم کے معنی و مفہوم کے متعلق منشاے ربانی معلوم ہو جاتا ہے۔ تمام الفاظ کو یک جا کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے مشتقات تین اہم معنی میں مستعمل ہوے ہیں:

(۱) سلامتی میں داخل و شامل ہونا؛ (۲) سپردگی و اطاعت؛ (۳) اقرار حق، مثلاً سورۃ البقرۃ (۲:۱۱۲) میں ارشاد خداوندی ہے: "ہاں جس نے اپنے آپ کو اللہ کا فرمان بردار بنا لیا اور وہ بھلے کام کرنے والا ہے تو اس کا اجر اس کے پروردگار کے پاس ہے۔ سورۃ النساء (۴:۱۲۵) میں بھی یہی بات، تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ، مذکور ہے جہاں یہ فرمایا گیا ہے کہ "اللہ کا فرمان بردار بننے والے اور بھلے کام کرنے والے سے بہتر کوئی دین یا طریقہ زندگی نہیں ہو سکتا۔ سورہ آل عمران (۳:۸۳) میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ "تو کیا اللہ کے دین کے سوا وہ کچھ اور چاہتے ہیں حالانکہ جو آسمانوں اور زمین میں ہیں وہ چار و ناچار اسی کے تو فرمان بردار ہیں اور اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے"۔ اس مفہوم کے اعتبار سے فرمان برداری اور بھلائی کے دین (اسلام) کو اللہ کا پسندیدہ اور اس کے نزدیک قابل قبول دین قرار دیا گیا ہے جس کا حلقہ بگوش ہونے کے لیے وہ اپنے بندوں کو شرح صدر عطا کرتا ہے (۳ [آل عمران]: ۱۹، ۸۵؛ ۵ [المآئدۃ]: ۳؛ ۶ [الانعام]: ۱۲۵؛ ۳۹ [الزمر]: ۲۲).

اللہ کے نزدیک بہترین قول بھی یہی ہے کہ اپنے مسلم (یعنی اللہ کا فرمان بردار اور بھلے کام کرنے والا) ہونے کا اعتراف کیا جائے: "اور اس سے بہتر کس کی بات ہے جو اللہ کی طرف بلاتا ہے، نیک کام کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں فرمان برداری کرنے والوں (مسلمین) میں سے ہوں"۔ (۴۱ [حٰمٓ السجدۃ]: ۳۳)، اس کے علاوہ مسلم کا لفظ کافر [رک بآں] کے مقابلے میں (۳ [آل عمران]: ۸۰؛ ۱۵ [الحجر]: ۲)، مشرک کے مقابلے میں (۶ [الانعام]: ۱۶۳)۔ مؤمن تو وہ ہیں جو ایمان کے بعد صداقت اسلام کے بارے میں شک میں نہ پڑے اور جان و مال سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا۔ کتاب اللہ کے ان ارشادات کی روشنی میں گویا مسلم وہ ہوا جو اللہ کے لیے سراپا نیاز، اس کے احکام پر کاربند، اپنی اور خلق اللہ کی بھلائی (وَھُوَ مُحْسِنٌ) کرتا ہے۔ اسے کافر، مشرک، منافق، ظالم، سرکش اور مجرم سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ سنت ابراہیمی کا علمبردار ہوتا ہے.

(۴) حدیث نبوی میں بھی مسلم اور اسلام کی تعریف پر روشنی پڑتی ہے اور اس کا واضح مفہوم متعین کرنے میں مدد ملتی ہے۔ ایک موقع پر نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: "مسلم وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے دوسرے مسلمان سلامت رہیں"۔ یہ وہی قرآنی مفہوم ہے جس کے مطابق مسلم سلامتی میں داخل ہوتا ہے تو دوسروں کے لیے سلامتی کا علمبردار بن جاتا

ہے اور وہ سرکشی سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ ایک مرتبہ آپؐ نے فرمایا: "مسلم مسلم کا بھائی ہوتا ہے، وہ نہ اس پر ظلم کرتا ہے، نہ اس کا ساتھ چھوڑتا ہے"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دین اسلام کی بنیادین بیان فرماتے ہوے جن ارکان دین کا ذکر کیا ہے ان کی رو سے مسلم وہ ہے جو توحید و رسالت محمدی کے اقرار کے ساتھ یعنی شہادتین کے رکن کے ساتھ ساتھ دوسرے چار ارکان (اقامت صلوۃ، ادائے زکوۃ، روزے اور حج بیت اللہ حسب استطاعت) کی بجا آوری کرے (مسلم: الجامع الصحیح، ۱: ۳۴، ۳۵)۔

(۵) فقہا، متکلمین اور ائمہ اسلام: لغت، حدیث نبوی اور قرآن مجید کے گزشتہ ارشادات کی روشنی میں علمائے اسلام نے "اسلام" اور "مسلم" کی تعریف میں طویل بحثوں کے بعد قطعی معلومات ہم تک پہنچائی ہیں۔ علمائے لغت میں سے ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ سلم) نے مسلم کی تعریف یہ کی ہے کہ مسلم وہ ہے جو اللہ تعالی کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنے والا ہو اور صرف اسی کی عبادت کا قائل ہو ابن منظور کے الفاظ میں مکمل ایمان والا مسلمان صرف وہی ہے جو ظاہری احکام و ارکان شریعت کی پوری پوری پابندی کے ساتھ ساتھ دل سے بھی ان پر یقین کامل رکھتا ہو، مگر جو شخص محض جان بچانے کے لیے یا کسی اور دنیوی مصلحت کی خاطر خود کو مسلمان ظاہر کردے اور حقیقت میں اس پر ایمان نہ لائے اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ایک مسلم کا ہے، یعنی اس پر اسلام کے ظاہری احکام اور حقوق جاری ہوجائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرع کا حکم تو ظاہر پر ہے۔ رہا دل کا معاملہ تو وہ صرف اللہ علام الغیوب ہی کو معلوم ہے، اسی لیے جو شخص خود کو اسلام کا قائل ظاہر کرتا اور ارکان اسلام کو مانتا ہے اسے مسلم تسلیم کرنے کا حکم ہے (تفسیر روح المعانی، ۲۶: ۱۴۳ بعد؛ تفسیر المراغی، ۲۶: ۱۲۶)، چنانچہ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۹۶ تا ۶۹۷) نے لکھا ہے کہ چونکہ مسلم کا اطلاق ظاہری اعمال کی بجا آوری کرنے والے پر ہوتا ہے جیسے شہادتین (یعنی توحید و رسالت محمدؐ کا اقرار)، نماز، روزے، زکوۃ اور حج کی ادائی، اس لیے جو شخص بھی کلمہ شہادت کے بعد واجبات دینی ادا کرنے کے ساتھ ساتھ منہیات (جن چیزوں سے روکا گیا ہے) سے اجتناب کا قائل ہے اس پر مسلم کی تعریف صادق آتی ہے۔

اس مناسبت سے علمائے اسلام نے اس قسم کے ظاہری مسلم کے احکام کے ضمن میں ان امور کی بھی نشان دہی کردی ہے جو اگر اقوال و اعمال کی صورت میں سرزد ہوں تو اس کے اسلام کے دائرے میں باقی رہنے یا نہ رہنے پر منتج ہوتے ہیں، علامہ عمر بن محمد السنامی (نصاب الاحتساب، مخطوطہ، جامعہ پنجاب نمبر Ard II ۲۷، ورق ۶۰ ب) لکھتے ہیں کہ اگر کسی مسلم سے کوئی ایسا قول یا فعل سرزد ہو جس میں کفر کی کئی وجوہ نظر آتی ہوں مگر ایک ایسی وجہ بھی نظر آجائے جو مانع کفر ہے تو ایک مسلم کے بارے میں حسن ظن کے تقاضے کے پیش نظر مفتی اسلام کو اس وجہ کی طرف مائل ہونا چاہیے جو مانع کفر ہے، پھر اگر ایسے شخص کی نیت میں بھی وہی وجہ ہو جو مانع تکفیر ہے تو وہ شخص مسلمان ہے، لیکن اگر اس کی نیت میں کوئی ایسی وجہ ہو جو موجب تکفیر ہے تو مفتی کا فتوی دے دینا (کہ اس میں ایک وجہ مانع تکفیر بھی ہے) کافی نہ ہوگا بلکہ اس شخص سے کہا جائے گا کہ تم اپنے قول و عمل سے رجوع کرکے تائب ہو جاؤ اور تجدید نکاح بھی کرو۔

یہاں سے علمائے اسلام نے ایک اور بحث بھی اٹھائی ہے اور وہ یہ ہے کہ آیا مسلم اور مؤمن میں کچھ فرق ہے یا دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ بعض کے نزدیک فرق یہ ہے کہ ایمان کا تعلق قلب یا باطن سے ہے اور اسلام کا تعلق زبانی اقرار یا ظاہری عمل سے ہے، ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ) نے ثعلب سے یونہیں نقل کیا ہے: اسلام کا تعلق زبان سے ہے اور ایمان کا تعلق قلب سے ہے۔ اسی طرح یہ بحث بھی ہے کہ آیا ایمان میں کمی بیشی ہوسکتی ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مؤمن کے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی، وہ غیر متزلزل اور غیر منقسم ہے، کیونکہ ایمان کی زیادتی کا تصور کفر میں کمی کے بغیر اور ایمان میں کمی کا تصور کفر میں زیادتی کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی طرح کفر و ایمان کا اجتماع ایک ہی ذات میں ایک ہی حالت میں ناممکن اور محال ہے۔ (دیکھیے الجوہرۃ المنیفہ فی شرح الوصیۃ، ص ۱۶ بعد)۔ ان دونوں

بحثوں کی بنیاد ایک تو قرآن مجید کی اس آیت پر ہے: "جب انہیں اس کی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو ان کا ایمان بڑھا دیتی ہیں" (۸ [الانفال]: ۲)۔ نیز ایک حدیث نبوی ہے جسے حدیث جبریل علیہ السلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جس میں فرشتہ وحی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ایمان و اسلام کا مفہوم سمجھانے کے لیے ایک اعرابی کے لباس میں مسجد نبوی میں وارد ہوئے تھے۔ اس حدیث کے راوی حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبویؐ میں تھے۔ جبریل علیہ السلام ایک اعرابی کے لباس میں اندر آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اسلام کی تعریف پوچھی تو آپؐ نے فرمایا کہ اقرار شہادتین، اقامت صلاۃ، ادائے زکواۃ، روزہ رمضان اور صاحب استطاعت کے لیے بیت اللہ کا حج کرنا۔ پھر دریافت کیا کہ یارسول اللہ! ایمان کیا ہے؟ آپؐ نے جواب دیا کہ تو اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، کتابوں پر، آخرت کے دن پر، تقدیر کے خیر و شر کے من جانب اللہ ہونے پر ایمان لا۔ یہ سن کر انہوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسولؐ! آپؐ نے سچ کہا ہے (مسلم: الصحیح، کتاب الایمان)۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایمان کا تعلق تصدیق قلبی سے ہے اور اسلام کا تعلق اعمال ظاہری کے بجا لانے سے ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ (الفقہ الاکبر، ص ۳۵) کے نزدیک ایمان اور اسلام میں محض لفظی فرق ہے، حقیقت میں دونوں ایک ہیں۔ یہ ممکن نہیں کہ اسلام ایمان کے بغیر یا ایمان اسلام کے بغیر پایا جائے، بلکہ دونوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور دین کا اطلاق ایک اہم جامع کے طور پر ایمان، اسلام اور تمام احکام شرائع پر ہوتا ہے۔ امام ابو منصور الماتریدی (شرح الفقہ الاکبر، ص ۷ بعد) کہتے ہیں کہ ایمان اور اسلام میں کوئی فرق نہیں، اس لیے کہ اسلام نام ہے اللہ کی معرفت کا، اور اسلام کا مقام ہے قلب انسانی جس پر کتاب اللہ کی یہ آیت شاہد ہے: "تو کیا جس کے سینے کو اللہ اسلام کے لیے کھول دے گویا یہاں اسلام ایمان کے مترادف ہے۔ ان کے نزدیک توحید کے اقرار، معرفۃ اللہ (اللہ کی ذات کو کما حقہ جاننا)، ایمان اور اسلام کے مجموعے کو "الدین" کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: اللہ کے نزدیک دین تو صرف اسلام ہی ہے (۳ [آل عمران]: ۱۹) اور دیکھیے (۳ [آل عمران]: ۸۵)۔

الفقہ الاکبر کے ایک اور شارح شیخ ابوالمنتہی احمد الحنفی (شرح الفقہ الاکبر، ص ۳۴ بعد) بھی الماتریدی کے اس بیان کی تائید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مؤمن اور مسلم ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ اس لیے شرع کی رو سے یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی شخص مؤمن ہو اور مسلم نہ ہو یا بالعکس مسلم تو ہو مگر مؤمن نہ ہو (نیز دیکھیے کتاب التعریفات، ص ۲۳؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۹۶ بعد؛ دستور العلماء، ۱: ۸۶ نیز رک بہ اسلام، ایمان)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مسلم بن الحَجّاجؒ: امام ابو الحسین القشیری النیشا پوری، نیشاپور میں ۲۰۲ھ/۸۱۷ء میں یا ۲۰۶ھ/۸۲۱ء میں پیدا ہوئے، انہوں نے ۲۶۱ھ/۸۷۵ء میں وفات پائی اور نیشاپور کے مضافات میں نصر آباد کے مقام پر دفن ہوئے۔ ابن حجرؒ نے ان کی موت کے متعلق ایک روایت لکھی ہے (دیکھیے مآخذ)۔ ان کی شہرت کی وجہ ان کی تصنیف صحیح مسلم ہے جو امام بخاریؒ کی اس نام کی کتاب کی طرح علم حدیث میں اعلی پائے کی تصنیف مانی جاتی ہے۔

امام مسلم نے احادیث کے جمع کرنے کی خاطر دور دراز سفر کیے۔ وہ عرب، مصر، شام اور عراق میں گئے جہاں انہوں نے مشہور و معروف علماء، مثلاً امام احمد بن حنبلؒ، حرملہؒ (جو امام الشافعیؒ کے شاگردوں میں سے تھے) اور اسحٰق بن راہویہ سے حدیث کی سماعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے صحیح مسلم تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کرکے مرتب کی جو انہوں نے خود جمع کی تھیں۔ انہوں نے اور کتابیں بھی بڑی تعداد میں لکھی ہیں جن میں سے کتاب المنفردات والواحدان اور کتاب الکنی والاسماء محفوظ ہیں۔

صحیح مسلم دوسری حدیث کی کتابوں سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس میں کتب کو ابواب میں تقسیم نہیں کیا گیا، حالانکہ صحیح البخاری میں احادیث کو تراجم کے اعتبار سے ترتیب

دیا گیا ہے۔ بایں ہمہ مسلم کی الصحیح میں احادیث کی ترتیب دریافت کرنے کے لیے زیادہ وقت نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فقہ کے ان تصورات سے بہت قریبی تعلق ہے جو ان سے مطابقت رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیث کے ایسے عنوانات قائم کیے گئے ہیں جو صحیح البخاری کے تراجم سے مماثل ہیں، تاہم اس کام کی تکمیل انہوں نے خود نہیں کی جیسا کہ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عنوانات الصحیح کے مختلف نسخوں میں یکساں نہیں ہیں۔ مسلم کے اور احادیث کے دیگر مجموعوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ انہوں نے اسناد پر خاص توجہ دی ہے یہاں تک کہ ان کی تصنیف میں ایک حدیث کے بعد اکثر متعدد مختلف اسانید مذکور ہیں جو اسی حدیث کی یا اس سے کسی قدر مختلف متن کی تمہید کا کام دیتے ہیں۔ امام مسلم نے اس ضمن میں جس صحت کا اہتمام کیا ہے اس کی بنا پر ان کی تعریف کی جاتی ہے، لیکن فقہی اعتبار سے البخاری کو ان پر فوقیت حاصل ہے جس کا ان کے النووی ایسے عقیدت مند نے بھی اعتراف کیا ہے جنہوں نے صحیح مسلم کی ایک شرح بھی لکھی ہے جو بطور خود اسلامی شریعت اور فقہ کی معلومات کے اعتبار سے ایک نہایت اہم اور قابل قدر تصنیف ہے۔

امام مسلم نے اپنی تصنیف کے شروع میں علم حدیث کے متعلق ایک مقدمہ بھی لکھا ہے۔ خود اس تصنیف کے (۵۴ عنوانات) ہیں جو حدیث کے عام موضوعات سے متعلق ہیں: ارکان خمسہ، نکاح، غلامی، تبادلۂ مال، میراث، جہاد، قربانی، آداب اور رواج، انبیاء و صحابہ، قضا و قدر اور دوسرے دینی اور عاقبت سے متعلق موضوعات۔ یہ کتاب تفسیر قرآن کے عنوان پر ختم ہوتی ہے جس میں صرف ۳۴ حدیثیں ہیں، اس کے مقابلے میں کتاب الایمان میں ۳۸۰ حدیثیں ہیں اور اس سے اس تصنیف کا آغاز ہوتا ہے۔ کتاب الایمان میں اسلام کے مبادیات پر ایک سیر حاصل تبصرہ ہے۔

الصحیح کی متعدد شروح کے متعلق دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳: ۱۸۰ تا ۱۸۵، جس کے ساتھ علی بن سلیمان المغربی کی تصنیف وشی الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج، قاہرہ ۱۲۹۸ھ، کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ صحیح مسلم کے اردو اور انگریزی تراجم بھی دستیاب ہیں۔

مآخذ: (۱) Brockelmann: GAL، ۱: ۱۶۰ بعد، تکملہ، ۱: ۲۶۵؛ (۲) النووی: تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۵۴۸ بعد؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wustendfeld، عدد ۷۲۷، ۱۹۱۵۳؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۷ھ، ۱۰: ۱۲۶ تا ۱۲۸؛ (۵) حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ متعلق مصنفین بذیل مادہ ابوالحسین مسلم بن حجاج؛ (۶) Goldzieher: Studien Muh.، ۲: ۲۴۵ بعد؛ (۷) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء، عمود ۳۶۳ و ۱۷۴۶؛ (۸) صدیق حسن خان: الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ؛ (۹) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین، مطبوعہ دہلی، اردو ترجمہ، مطبوعہ کراچی۔

○

مُسْنَد: رک بہ حدیث۔

○

مِسْواک: (ع، جمع: مساویک: فصیح عربی اور کتب احادیث میں اس کے لیے لفظ مسواک، جمع سوک) استعمال ہوا ہے۔ عربی میں ساک یسوک کے معنی ہیں ملنا، رگڑنا وغیرہ اور سوک یسوک، یعنی دانتوں کو ملنا اور صاف کرنا، تسوک واستاک بمعنی مسواک سے دانت صاف کرنا (دیکھیے لسان العرب اور معجم متن اللغۃ، بذیل مادہ سوک)۔ اصطلاحاً مسواک دانت صاف کرنے کی ریشہ دار لکڑی کو کہتے ہیں (نور اللغات، بذیل مادہ) جو عموماً چھنگلیا کے برابر موٹی اور بالشت بھر لمبی ہوتی ہے جس کے ایک سرے کے ریشے کو چبا کر یا کوٹ کر نرم کر لیا جاتا ہے۔

مسواک کرنا سنت ہے۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر نماز سے پہلے مسواک کیا کرتے تھے (احمد: مسند، ۵: ۲۲۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس پر مداومت و مواظبت فرمائی یہاں تک کہ آپؐ نے وفات کے قریب بھی مسواک استعمال فرمائی جو کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے چبا کر آپؐ کو دی تھی (البخاری: الصحیح، کتاب المغازی، باب ۸۳)۔ مسواک عام طور پر وضو سے پہلے کی جاتی ہے اور یہی

آپؐ کا معمول تھا (مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۴۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ مسواک کا تلازم امت پر شاق گزرے گا تو اسے ہر نماز کے لیے لازمی کردیا جاتا (البخاری، کتاب الاذان، باب ۸؛ مسلم، کتاب الطہارۃ، حدیث ۴۲؛ ابو داؤد: السنن، کتاب الطہارۃ، باب ۲۵؛ الترمذی: الجامع السنن، کتاب الطہارۃ، باب ۱۸)، مگر ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ آپؐ نے ہر نماز سے پہلے مسواک کرنے کو لازمی قرار دیا تھا (ابو داؤد: السنن، کتاب الطہارۃ، باب ۲۵)، ایک روایت میں جمعے کی نماز سے قبل مسواک کرنے کو واجب کہا گیا ہے (النسائی، السنن: کتاب الجمعہ، باب ۶۶)۔

مسواک کی اہمیت و فضیلت متعدد احادیث میں منقول ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوزالسنۃ) ۔ مسواک کرنے سے بہت سے طبی فوائد حاصل ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ مسواک کرنے سے دانت صاف رہتے ہیں اور دانتوں کی صفائی اور صحت کا اثر براہ راست جسمانی صحت پر پڑتا ہے۔ اگر دانت صاف اور تندرست نہ ہوں تو اس سے جسمانی صحت بھی خراب ہوجاتی ہے۔ جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کردی ہے کہ جسمانی صحت کا راز دانتوں کی صفائی میں مضمر ہے۔

ظاہریہ کے نزدیک بعض روایات کے مطابق مسواک واجب ہے، مگر دوسرے مسالک فقہ میں مسواک کا استعمال سنت قرار دیا گیا ہے بالخصوص پانچ موقعوں پر: (۱) نماز کے لیے؛ (۲) وضو کے لیے؛ (۳) تلاوت قرآن مجید سے پہلے؛ (۴) سو کر اٹھنے کے بعد؛ (۵) جس وقت منہ کی تر و تازگی جاتی رہے (دیکھیے الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۷۱ء، ۱: ۱۱۰ تا ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸ تا ۱۱۹)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُسَیْلِمۃُ الکَذّاب: ابو ثمامہ مسیلمہ بن ثمامہ بن کثیر بن حبیب بن الحارث بن عبدالحارث ابن عدی بن حنیفہ، یمامہ کا جھوٹا مدعی نبوت (جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۰)، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کامیابی کو دیکھ کر عرب کے کئی سرداروں نے آپؐ کے منصب نبوت کی نقالی کی کوشش کی اور متنبی بن بیٹھے۔ جن میں قبیلہ بنو حنیفہ کا مسیلمہ کذاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں جھوٹی نبوت کا ڈھونگ رچایا۔

بنو حنیفہ کا قبیلہ نجد کے علاقہ یمامہ میں آباد تھا۔ یہ قبیلہ بڑا بہادر اور طاقتور سمجھا جاتا تھا۔ جب ۹ ہجری میں عرب کے بہت سے وفود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو بنو حنیفہ کا ایک وفد بھی آیا۔ اس وفد میں مسیلمہ کذاب بھی تھا۔ مسیلمہ کو بنو حنیفہ میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی۔ اسے "رحمان" اور "رحمان الیمامہ" کہا جاتا تھا۔ اس نے خاصی لمبی عمر پائی۔ ابن کثیر نے اس کی عمر ۱۵۰ برس بتائی ہے (البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۰)۔

مسیلمہ کذاب نے وطن واپس جاکر ایک عیارانہ اور شاطرانہ منصوبہ بنایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت میں حصہ دار بننا چاہا۔ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں لکھ بھیجا کہ مجھے بھی اپنی نبوت میں شریک کر لیا جائے یا اپنے بعد منصب نبوت کو میری طرف منتقل کردیا جائے۔ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کو بھی اس بارے میں کوئی اختیار نہیں۔ ابن کثیر نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ جب مسیلمہ کذاب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت میں شرکت کا اعلان کیا تو آپؐ نے اسے کذاب و مفتری قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ میں تو اسے معمولی سے معمولی چیز بھی دینے کو تیار نہیں ہوں (البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۰)۔

پیشتر اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسیلمہ کذاب کے خلاف کوئی کاروائی کرتے آپؐ اس دار فانی سے رخصت ہوگئے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کی باگ ڈور سنبھالتے ہی مرتد اور باغی قبائل سے نمٹنے کے لیے گیارہ لشکر مختلف اطراف و اکناف میں بھیجے اور ان میں سے ایک لشکر مسیلمہ کی طرف بھیجا۔ یمامہ میں مسیلمہ کذاب اپنے اردگرد لوگوں کو جمع کرتا رہا، یہاں تک کہ ہزاروں کی تعداد میں لوگ اس کے پیروکار بن گئے۔ اتنے میں بنو تمیم کی ایک کاہنہ اور نبوت کی

جھوٹی دعویدار عورت سجاح [رک بآں] الجزیرہ (عراق) سے آنمودار ہوئی۔ اس جاہ طلب اور طالع آزما عورت کے ساتھ ہزاروں کی تعداد میں مسلح مرید اور پیروکار تھے۔ مسیلمہ نے یہ سوچا کہ ایک طرف مسلمانوں کی فوج حملہ آور ہونا چاہتی ہے اور دوسری طرف سجاح اپنے لاؤ لشکر سمیت آدھمکی ہے۔ مسیلمہ نے حیلے بہانے اور یمامہ کی پیداوار کا نصف حصہ دینے کے وعدے پر سجاح کو قابو کرلیا اور دونوں میاں بیوی بننے پر رضامند ہو گئے۔ مسیلمۂ کذاب کے قتل کے بعد سجاح عراق واپس چلی گئی اور ایک بیان کے مطابق امیر معاویہؓ کے عہد خلافت میں مسلمان ہوگئی تھی۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل کی سرکردگی میں ایک لشکر مسیلمہ کذاب کی طرف روانہ کیا۔ چونکہ مسیلمہ کذاب کے ساتھ چالیس ہزار کا لشکر جرار تھا' اس لیے بعد میں حضرت شرجیلؓ بن حسنہ کو ایک لشکر دے کر عکرمہؓ کی مدد کے لیے بھیج دیا۔ حضرت عکرمہؓ نے یمامہ پہنچتے ہی کمک کا انتظار کیے بغیر حملہ کردیا۔ مسیلمہ کی کثیر التعداد فوج نے عکرمہؓ کو پسپا ہونے پر مجبور کردیا۔ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ کو اس کی اطلاع ملی تو بہت خفا ہوے۔ ناراض ہو کر عکرمہؓ کو دوسری مہم پر روانہ کردیا اور شرجیل کو حکم دیا کہ وہ جہاں ہیں وہیں رکے رہیں' یہاں تک کہ خالدؓ بن الولید ان کے پاس پہنچ جائیں۔ عکرمہؓ کی پسپائی کے بعد جب مسیلمہ کذاب کے لشکر کی قوت اور تعداد کا صحیح اندازہ ہوا تو حضرت صدیقؓ نے خالدؓ بن الولید کو اس کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا۔ ابھی یمامہ پہنچنے نہ پائے تھے کہ راستے میں بنو حنیفہ کے نہایت معزز لوگوں پر مشتمل شبخوں مارنے والا ایک دستہ ملا جس کی قیادت ان کا سردار مجاعہ بن مرارہ کررہا تھا۔ مجاعہ کو گرفتار کرلیا گیا۔ اور دستے کے باقی سب آدمی قتل کردیئے گئے۔ اسلامی لشکر نے آگے بڑھ کر یمامہ کے ایک مقام عقرباء پر قیام کیا' جہاں مسیلمہ اپنے چالیس ہزار لشکر کے ساتھ پہلے ہی موجود تھا۔

دوسرے دن دونوں فوجوں کا آمنا سامنا ہوا۔ دونوں فوجوں میں گھمسان کا رن پڑا۔ مسیلمہ کی فوج بھی بے جگری سے لڑی۔ فریقین کے بہت سے آدمی کام آئے۔ مسیلمہ کی فوج نے مسلمانوں کو پسپا ہونے پر مجبور کردیا۔ ان کے حوصلے اتنے بلند ہوگئے کہ حضرت خالدؓ کے خیمے پر ہلہ بول دیا۔ مسلمانوں نے سنبھل کر پھر حملہ کیا اور بہادری کے خوب جوہر دکھائے۔ حضرت خالدؓ نے پلٹ کر اس زور کا حملہ کیا کہ دشمن کے چھکے چھوٹ گئے اور وہ پسپا ہونے پر مجبور ہوگیا۔ مسیلمہ کی فوج کا ایک ایک آدمی بہادری سے لڑتا ہوا مسلمانوں کے ہاتھوں ڈھیر ہوتا رہا یہاں تک کہ ان کے کشتوں کے پشتے لگ گئے۔ بالآخر دشمن مقابلے سے تنگ آکر میدان جنگ سے بھاگ نکلا اور قریب ہی ایک چار دیواری والے محفوظ باغ میں پناہ لی۔ مسلمانوں نے اس قلعہ کا محاصرہ کرلیا۔ چار دیواری کی وجہ سے اندر جانے کا راستہ نہیں تھا۔ مسلم مجاہدین میں سے رسولؐ خدا کے خادم حضرت انسؓ بن مالک کے بھائی حضرت براءؓ بن مالک [رک بآں] کے اصرار پر انہیں باغ کی دیوار پر پہنچا دیا گیا۔ وہ کود کر باغ کے اندر جا پہنچے اور لڑتے بھڑتے اور دشمنوں کو کاٹتے دروازے کی طرف بڑھتے چلے گئے یہاں تک دروازہ کھولنے میں کامیاب ہوگئے۔ حضرت براءؓ نے دشمن کے تقریباً ایک سو سپاہیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا اور خود انہیں اسی کے قریب زخم آئے تھے (سیر اعلام النبلاء' ۱: ۱۴۲)۔ مسلمان مجاہدین باغ کے اندر داخل ہوگئے اور شدید جنگ ہونے لگی۔ فریقین بڑی بے جگری سے لڑے۔ کشتوں کے پشتے لگ گئے۔ مسیلمہ کذاب کے مقتولین کی تعداد زیادہ تھی۔ اتنی خون ریزی اور قتل و غارتگری ہوئی کہ اس باغ کا نام حدیقۃ الموت (یعنی موت کا باغ) رکھ دیا گیا۔ اس معرکے میں مسیلمہ کذاب بھی مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوا۔ جنگ یمامہ میں مسلمان خواتین نے بھی حصہ لیا اور بڑی جرأت و ہمت کا مظاہرہ کیا' بالخصوص ام عمارہ نسیبہ بنت کعب نے بہادری سے لڑتے ہوے گیارہ زخم کھائے اور اس کا ایک ہاتھ بھی کٹ گیا۔ وہ مسیلمہ کذاب کو قتل کرنے کے لیے آگے بڑھی تو مسیلمہ نے وار کر کے اس کا ہاتھ کاٹ دیا (سیر اعلام النبلاء ۲: ۲۷۸)۔ مسلمانوں کے جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ ہر مسلمان کی یہ خواہش تھی کہ مسیلمہ اس کے ہاتھوں قتل ہو۔ وحشی نے جو حربہ پھینکنے کا ماہر تھا اس کے سینے میں نیزہ مارا۔ اتنے میں ایک انصاری نے بڑی

تیزی سے آگے بڑھ کر تلوار کا وار کر دیا۔ اس طرح وہ وہیں ڈھیر ہو گیا (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۳۰، ۱۳۲)۔

مسیلمہ کے قتل کے بعد اس کی قوم بنو حنیفہ نے صلح کی خاطر ہتھیار ڈال دیئے۔ بنو حنیفہ کا سارا مال اور ہتھیار ضبط کر لیے گئے۔ شرائط صلح طے ہو چکے تھے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا حضرت خالدؓ کو حکم پہنچا کہ بنو حنیفہ کے تمام بالغ آدمی قتل کر دیئے جائیں، لیکن حضرت خالدؓ نے صلح نامہ طے پا جانے کے بعد ایسا کرنے سے معذوری ظاہر کی، کیونکہ یہ غداری اور بدعہدی کے مترادف تھا۔ مسلمانوں کا یہ طرز عمل دیکھ کر بنو حنیفہ نے اسلام قبول کر لیا۔

جنگ یمامہ میں بڑی خونریزی ہوئی۔ فریقین کا بہت زیادہ جانی نقصان ہوا۔ چھ سات سو مسلمان شہید ہوئے جن میں بعض اکابر اور نامور قراء اور حفاظ بھی شامل تھے (دیکھیے الکامل ۲: ۳۶۶ تا ۳۶۷)۔ ایک روایت کے مطابق بنو حنیفہ کے دس ہزار اور دوسری کے مطابق اکیس ہزار آدمی کھیت رہے (البدایہ، ۰: ۳۲۵؛ الکامل ۲: ۳۶۵)۔

جنگ یمامہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ کب ہوئی۔ بعض مؤرخوں نے ۱۱ھ لکھا ہے اور بعض کے نزدیک ۱۲ھ میں ہوئی۔ ابن کثیر نے اس کی تطبیق یوں کی ہے کہ ۱۱ھ میں شروع اور ۱۲ میں ختم ہوئی (البدایہ و النہایہ، ۶: ۳۲۶)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُشرِک : رک بہ شرک۔

○

مَشْهَد : (اَلْمَشْهَد)، ایران کے صوبہ خراسان [رک بآں] کا صدر مقام، ایران میں شیعوں کی سب سے بڑی زیارت گاہ ہے۔ یہ سطح سمندر سے تین ہزار فٹ کی بلندی پر ۵۹ درجہ ۳۵ دقیقہ طول البلد مشرقی (گرینوچ) اور ۱۶ درجہ ۱۷ دقیقہ عرض بلد شمالی پر کشف رود کی آبادی میں، جو دس سے ۲۵ میل تک چوڑی ہے، واقع ہے۔ کشف رود کا نام "آب مشہد" بھی ہے جو طوس [رک بآں] کے کھنڈروں سے کوئی بارہ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹی سی جھیل چشمہ جیلاس سے نکلتا ہے اور مشہد سے جنوب مشرق کی جانب کوئی سو میل دور روسی ایرانی سرحد پر ہری رود [رک بآں در آآ] (دیکھیے Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۴۰۷ بعد) میں جا ملتا ہے۔

مشہد کو ایک لحاظ سے اسلام سے قبل کے زمانے کے طوس [رک بآں] کا جانشین کہنا چاہیے۔ بسا اوقات غلطی سے طوس کے ساتھ اس کا التباس کیا جاتا رہا ہے۔

نوقان یا سناباذ کے گاؤں میں، جو اس میں شامل ہے، اسلامی تاریخ کی دو بڑی شخصیتیں دس سال کے عرصے کے اندر اندر دفن ہوئیں، یعنی خلیفہ ہارون الرشید اور (امام) علی الرضا بن موسیٰ۔

جب ہارون الرشید خراسان میں فوج کشی کرنے کی تیاریاں کر رہا تھا تو وہ سناباذ کے ایک دیہاتی محل میں بیمار پڑ گیا، جہاں اس نے آکر قیام کیا تھا اور چند روز کے اندر ہی فوت ہو گیا (۱۹۳/۸۰۹ء)۔

ہارون کی وفات کے کوئی دس سال بعد المامون نے بھی مرو جاتے ہوئے چند روز کے لیے اس محل میں قیام کیا تھا۔ اس کے ساتھ اس کے داماد امام علی الرّضا بن موسیٰ بھی تھے جو خلیفۃ المسلمین کے عہدے کے لیے نامزد ہو چکے تھے اور اثنا عشریوں کے آٹھویں امام مانے جاتے ہیں۔ یہ ۲۰۳ھ/۶۱۸ میں اچانک یہاں انتقال فرما گئے۔

سناباذ (نوقان) کو تمام شیعہ دنیا میں عزت و تکریم کا جو مقام حاصل ہے، وہ کچھ خلیفہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس مقدس امام کے روضے کی وجہ سے ہے اور وقت گزرنے پر اسی وجہ سے یہ جگہ ایک معمولی سے گاؤں سے بڑھ کر ایک بہت بڑے شہر کی شکل اختیار کر گئی اور اسے "المشہد" کے نام سے پکارا جانے لگا، جس کا نام "ضریح خانقاہ" ہے (ابتدائی معنی ایسے شہید کا مدفن جو آنحضرتؐ کے اہل بیت میں سے ہو)۔ ابن حوقل (ص ۳۱۳) اس مقدس خانقاہ کو صرف مشہد کہتا ہے۔ یاقوت (۴: ۱۵۳) زیادہ صحت کے ساتھ المشہد الرضاوی "روضہ اقدس الرضا" لکھتا ہے۔ فارسی ناموں میں مشہد مقدس ہے (مثلاً حمد اللہ المستوفی، ص ۱۵۷)۔ مقامات کے ناموں کے سلسلہ میں

"مشہد" کا لفظ سب سے پہلے المقدسی (ص ۳۵۲) نے استعمال کیا ہے، یعنی دسویں صدی کی آخری تہائی میں۔ چودھویں صدی کے وسط میں ابن بطوطہ سیاح (۳: ۷۷) شہر "مشہد الرضا" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ قرون وسطیٰ کے اواخر میں نوقان کا نام چودھویں صدی کے پہلے نصف تک ایلخانی عہد میں سکوں پر بھی کندہ ہوتا رہا (دیکھیے Codrington: A Manuel of Musalman Numis matics لنڈن ۱۹۰۴ء، ص ۱۸۹)۔ غالباً تدریجی طور پر المشہد یا مشہد کے مقابلہ میں متروک ہونے لگ گیا۔

محمد حسن خان منیع الدولہ کی تصنیف مطلع الشمس (۳ جلدیں تہران ۳/۱۳۰۱-۱۳۰۳ھ) میں مشہد کی مفصل تاریخ موجود ہے۔ اس کتاب کی دوسری جلد خالصہ مشہد کی تاریخ اور جغرافیائی حالات وغیرہ کی تفاصیل کے لیے مخصوص ہے اور اس میں ۴۲۸ھ/۱۰۳۶ء سے ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء تک کے کل واقعات درج ہیں۔

مشہد اب مشرقی ایران کا مرکز اور خراسان کے صوبے کا پایہ تخت ہے۔ اٹھارھویں صدی میں جس وقت سے افغانوں نے اس کے مشرقی حصے پر قبضہ کیا، یہ صوبہ اپنی پہلی وسعت کے لحاظ سے اب آدھا بھی نہیں رہا (دیکھیے Le Strange: کتاب مذکور، ص ۳۸۳ ببعد؛ Ist: ۱۱: ۲۰۸، ببعد، ۲: ۹۶۶، خراسان)۔ قرون وسطیٰ میں مشہد کا پیش رو طوس نہیں بلکہ نیشاپور، اس وسیع اور اہم صوبے کا پایہ تخت تھا۔ نادری بادشاہوں کے زوال کے بعد عام طور پر یہاں ایک شہزادہ ہی گورنری کے منصب پر فائز تھا۔ ۱۸۴۵ء سے متولی باشی یعنی روضہ امام کی تولیت کا باقتدار اور نفع بخش عہدہ بھی عام طور پر گورنری کے عہدے کے ساتھ ہی شامل ہوتا ہے (دیکھیے Yate: کتاب مذکور، ص ۳۲۲)۔

غیر مسلموں کے لیے بست کے رقبے میں داخل ہونا قطعاً ممنوع ہے۔ قدیم زمانے میں یہ قاعدہ ایسی سختی کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا تھا کیونکہ Clavijo نے (دیکھیے مآخذ) ۱۴۰۴ء میں امام الرضا کے روضہ اقدس کی زیارت کی تھی۔ Sykes نے J.R.A.S ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۳۰ تا ۱۱۴۸ میں اور Glory of the Shia World میں جو مفصل اور صحیح معلومات بہم پہنچائی ہیں، ان معلومات پر مبنی ہیں جو انگریزی سفارت خانے کے اتاشی خان بہادر احمد دین خان (دیکھیے J.R.A.S ۱۹۱۰ء ص ۱۱۱۳ اور The Shia World، ۳، نیز دیکھیں کرزن ۱: ۱۵۴ ببعد اور مہدی العلوی، ص ۱۷ تا ۲۲) نے حاصل کی تھیں۔

حرم مقدس کے پاس شہر کے معروف ترین اور متمول ترین بازار ہیں۔ ایسے مدارس بھی ہیں جن کے ساتھ بیش قرار اوقاف ہیں۔ نفع بخش سرائیں ہیں اور مقبول عوام حمام بھی ہیں۔ یہ تمام عمارتیں وہاں کے سکونتی مکانوں کی طرح سب کی سب حضرت امام سے متعلق ہیں، جو یہاں مدفون ہیں اور ان مجتہدین کے قبضے میں ہیں جو ان کی طرف سے یہاں کے نظم و نسق کے ذمے دار ہیں۔ بست کی تمام جائداد ان سے منسوب ہے۔ متوفی حضرت امام کی ملکیت میں ایران کے تمام صوبوں میں املاک اراضی، عمارتیں، نہریں قنات وغیرہ بالخصوص مشہد کے قرب و جوار یا اس سے کچھ فاصلے پر موجود ہیں۔ اس وسیع آمدنی کے علاوہ جو ان جائدادوں کی پیداوار یا کرایوں کی صورت میں جمع ہوتی ہے، زائرین کے تحفے تحائف بھی ہوتے ہیں۔ اسی طرح خرچ بھی بہت زیادہ ہے۔ مثلاً اعلیٰ حکام، کثیر تعداد میں ملازمین اور خدام کی تنخواہیں، زائرین کے لنگر کے اخراجات، مرمتوں کا خرچ، روشنی اور سامان زیبائش وغیرہ۔ حرم کی آمدنی لازمی طور پر ہر زمانے میں مختلف رہی ہے۔ صفوی عہد کے خاتمہ کے قریب آمدنی پندرہ ہزار پاونڈ سالانہ کے قریب بتائی جاتی ہے اور Fraser کی پہلی سیاحت (۱۸۲۲ء) کے وقت دو ہزار یا اڑھائی ہزار پونڈ کے قریب رہ گئی تھی، کیونکہ یہ زمانہ بے حد پر آشوب تھا (Fraser : Narrative ص ۴۵۶)۔ بعد کے سیاح مثلاً Basset (۱۸۷۸ء) اور کرزن (۱۸۸۹ء) نے امام کی آمدنی کا اندازہ سولہ سترہ ہزار پونڈ سالانہ کے درمیان لگایا۔ انیسویں صدی کے آخری عشرے میں Massy (ص ۱۱۰۶) اور Yate (ص ۳۴۴) بیس ہزار پونڈ کا اندازہ بتاتے ہیں۔ ابراہیم بیگ کا اندازہ (کتاب مذکور، ص ۴۳) چالیس ہزار پونڈ کا ہے، جو یقیناً بہت زیادہ ہے۔

سکے۔

زمانہ قدیم ہی سے حرم مقدس کے نظام کا مہتمم اعلیٰ ایک متولی باشی ہوتا رہا ہے' جو مقدس بارگاہ کا منتظم اور بہت بڑی جائداد کا خزانہ دار ہونے کی حیثیت میں بڑی بارسوخ شخصیت کا مالک ہوتا ہے۔ اب متولی باشی کا عہدہ وقت کے حاکم یا گورنر ہی کو تفویض کردیا جاتا ہے (دیکھیے Yate' ص ۳۲۲' ۳۲۴).

متولی باشی کے ماتحت معاون کے طور پر متعدد حکام کام کرتے ہیں جنہیں متولی کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حرم مقدس کے مدارج متنوعہ رکھنے والے مذہبی پیشواؤں کی حکومت بھی اس کے ماتحت ہوتی ہے جس میں مجتہدین کو جو فقہ و شرع میں پوری پوری مہارت رکھتے ہیں اور عام طور انہیں بڑا اقتدار اور رسوخ حاصل ہوتا ہے۔ پہلا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد نچلے درجہ کے باقاعدہ فوج کے علما ہوتے ہیں' جو نماز پڑھاتے ہیں' مدرسوں میں تعلیم دیتے رہتے ہیں اور زائرین کے مناسک زیارت کی تکمیل کراتے ہیں۔

مشہد میں ہر سال کتنے زائرین آتے ہیں؟ ان کی تعداد کے متعلق انیسویں صدی میں مختلف اندازے لگائے گئے ہیں۔ Yate: (ص ۳۳۴) انیسویں صدی کے آخری دس سالوں میں زائرین کا اوسط اندازہ تیس ہزار لکھتا ہے۔

ہر زائر جو مشہد میں آتا ہے حق رکھتا ہے کہ وہ تین روز تک (بقول Vambery چھ روز تک) مہمان رہ سکے۔ حرم مقدس میں بالا خیابان کے جنوب میں (دیکھیے نقشہ: Yate' ص ۳۳۲) ایک خاص لنگر خانہ ہے جو زائرین کے لیے مخصوص ہے' یہاں روزانہ پانچ چھ سو آدمیوں کو کھانا مفت مہیا کیا جاتا ہے (دیکھیے (۱) Vambery: کتاب مذکور' ص ۳۲۳؛ (۲) Goldsmith: *Eastern Persia*' ۱: ۳۶۳؛ (۳) اور کرزن ۱: ۱۶۲).

ہر زائر جو علی الرضا کے مزار کی زیارت مجوزہ طریق سے کرلے اسے مشہدی کہلانے کا حق حاصل ہوجاتا ہے۔

ایران میں کل زیارت گاہوں کے مقابلے میں مشہد پہلے درجہ کی زیارت گاہ ہے۔

ایران میں مشہد مقدس اسلامی دینیات اور فقہ کی تعلیمات کا مرکز ہے۔ یہاں ان علوم کی تعلیم کے لیے کئی مدرسے قائم ہیں۔ ان کی فہرست مع تواریخ قیام Fraser نے (ص ۴۵۶ تا ۴۶۰) دی ہے' جو موجودہ ۱۲ مدرسوں میں سے ۱۴ کا ذکر کرتا ہے۔ خانیکوف بھی (ص ۱۰۷) ۱۳ مدرسوں کا نام لیتا ہے۔

فن تعمیر کی خوبصورتی کے لحاظ سے عمدہ ترین مدرسہ مرزا جعفر کا ہے جو ۱۰۵۹ھ/۱۶۴۹ء میں تعمیر ہوا اور مرزا جعفر مذکور نے اس کے لیے بیش قرار رقم وقف کردی' کیونکہ وہ ہندوستان سے بے شمار دولت کما کر لایا تھا۔ عام طور پر یہ مدرسہ مشہد میں تیسرے درجے کی شان دار عمارت شمار ہوتی ہے' جس میں مسقف ایوان' طاقچہ دار صحن اور گران بہا نقش و نگار ہیں' جو ایران کے مذہبی فن تعمیر کی بہترین مثال ہے Fraser' ص ۴۶۶' ۴۶۷)۔ مدرسہ مرزا جعفر ہی پر موقوف نہیں' اس قسم کے دوسرے مدرسے بھی ہیں جن کے ساتھ بیش قرار اوقاف ملحق ہیں مثلاً" پائیں پا (دونوں سلیمان اول کے عہد کے ہیں) جن کے بانی وہ ایرانی تھے' جنہوں نے ہندوستان جاکر بے شمار روپیہ پیدا کیا (دیکھیے مؤخرالذکر دو مدرسوں کی بنیاد کے حالات کے متعلق (۱) Fraser' ص ۴۵۷ تا ۴۵۹؛ (۲) Sykes: *The Glory of the Shia World*' ص ۲۶۷ تا ۲۶۹).

مدرسوں میں طالب علم رہتے بھی ہیں اور ان کے گزر اوقات کی کفالت اوقاف کی آمدنی سے ہوتی ہے۔ جو طالب علم مشہد میں نو سال کا نصاب تعلیم ختم کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا خواہاں ہو' وہ مشہد علی (نجف اشرف) میں جاتا ہے اور وہاں کے اساتذہ کے درس میں شریک ہوتا ہے جو شیعہ مذہب کے علم دین کے بارے میں اعلیٰ درجے کے مستند استاد مانے جاتے ہیں۔

مشہد میں ایک یونیورسٹی بھی قائم ہوچکی ہے (۱۹۵۶ء) جہاں اور مضامین کے علاوہ اردو کی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مَشْہَد حُسَیْن: (کربلا) فرات کے مغرب میں'

بغداد کے جنوب سے جنوب مغرب کی طرف صحراء کے کنارے (یاقوت : معجم، طبع وستنفلڈ، ۴ : ۲۴۹) ایک زیارت گاہ قصر ابن ہبیرہ کے مقابل واقع تھی (الاصطخری، در .B.G.A، ۱ : ۸۵، دیکھیے البلاذری : فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، ص ۲۸۷؛ المقدسی .B.G.A، ۳ : ۱۲۱).

کربلاء کا لفظ شاید آرامی زبان کے لفظ کربلاء اور (Daniel، ۳ : س ۲۱) اشوری لفظ کربلت (Karballatu: ایک قسم کا سر کا لباس) سے متعلق ہے۔ زمانہ قبل عرب میں اس کا ذکر نہیں آیا۔

الحیرہ کی فتح کے بعد حضرت خالد بن ولیدؓ نے کربلاء میں مقام کیا (یاقوت، ۴ : ۲۵۰)۔ عاشورہ کے دن (۱۰ محرم ۶۱ھ / ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء) حضرت امام حسینؓ بن علیؓ (دیکھیے ۲ : ۳۳۹) مکہ سے عراق، جہاں انہوں نے یزید کی حکومت کے خلاف دعوائے خلافت کرنے کا ارادہ کیا تھا، کی جانب کوچ کرتے ہوے میدان کربلاء میں، جو نینوا (الطبری، ۳ : ۲۱۹۰؛ یاقوت ۴ : ۸۷۰، بقول Massignon اب خیمہ قاعا اور بقول موسل اشان نینوا) کے ضلع میں واقع ہے، والی کوفہ کے لشکر سے لڑتے ہوے شہید ہوے اور آپ کو الحائر میں دفن کیا گیا (یاقوت، ۲ : ۱۸۸ بعد؛ الطبری، ۳ : ۷۵۲، E.Herzfeld، ۲ : ۲۲۱).

وہ مقام جہاں امام حسینؓ کے اعضا بریدہ جسم کو (آپ کے سر مبارک کے متعلق جو قطع کرکے یزید اول کے پاس دمشق بھیجا گیا) سپرد خاک کیا گیا تھا "قبر حسینؓ" کے نام سے مشہور ہوا اور بہت جلد شیعی دنیا کی مشہور و معروف زیارت گاہ بن گیا (دیکھیے مادہ شیعہ).

۶۵ھ / ۶۸۴ - ۶۸۵ء ہی میں ہم دیکھتے ہیں کہ سلیمان بن صرد اپنے پیروون سمیت امام حسینؓ کے مزار پر گیا اور وہاں ایک دن اور ایک رات قیام کیا (الطبری، طبع ڈخویہ، ۲ : ۵۴۵ بعد)، ابن الاثیر) تاریخ، طبع Tornberg، ۵ : ۱۸۳، ۹ : ۳۵۸) نے اس سے بعد کی زیارتوں کا ذکر بھی کیا ہے، جن کا تعلق ۱۲۲ھ / ۷۳۹ - ۷۴۰ء اور ۴۳۶ھ / ۱۰۴۴ - ۱۰۴۵ء سے ہے۔ مشہد حسینؓ کے مجاورین کو ام موسیٰ والدہ خلیفہ المہدی (الطبری، ۳ : ۷۵۲) کی طرف سے خیرات کے طور پر اوقاف عطا ہو چکے تھے۔ ابن حوقل (طبع ڈخویہ، ص ۱۶۶) ۹۷۷ء کے قریب ایک بہت بڑے مشہد کا ذکر کرتا ہے جس کے ایوان پر ایک گنبد بنا ہوا تھا اور جس میں داخل ہونے کے لیے دونوں طرف دروازے تھے۔ یہ گویا حضرت امام حسینؓ کا مقبرہ تھا اور ابن حوقل ہی کے زمانے میں مرجع زائرین بنا تھا۔ ۳۶۹ھ / ۹۷۹ - ۹۸۰ء میں ضبہ بن محمد الاسدی نے جو عین التمر میں رہتا تھا اور کئی قبائل کا سردار تھا مشہد الحائر (کربلاء) کو دوسرے مقدس مقامات سمیت تاخت و تاراج کر ڈالا۔ اس جرم کی پاداش میں اس کے خلاف ایک تعزیری مہم بھیجی گئی جس کے آتے ہی وہ صحراء کی طرف بھاگ گیا (ابن مسکویہ : تجارب الامم، ۲ : ۳۳۸، ۴۱۴) اور اسی سال شیعی المذہب عضد الدولہ بویہی (دیکھیے مذکورہ بالا ۱ : ۱۴۳) نے مشہد علیؓ (النجف) اور مشہد حسینؓ (مشہد الحائری) کو اپنی خاص حفاظت میں لے لیا۔ (ابن الاثیر ۷ : ۵۱۸؛ حمد اللہ مستوفی، محل مذکور).

حسن بن الفضل نے جو ۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ - ۱۰۲۴ء میں فوت ہوا، مشہد حسین کے روضۂ اقدس کے گرد ایک دیوار تعمیر کرائی (ابن تغری بردی : نجوم، طبع Popper، ۲ : ۱۲۳، ۱۴۱) اور ایسے ہی مشہد علی کے گرد بھی اس نے ایک دیوار بنوائی تھی (ابن الاثیر، ۹ : ۱۵۴).

ربیع الاول ۴۰۷ھ / اگست - ستمبر ۱۰۱۶ء میں دو موم بتیوں کے گر جانے سے ایسی آگ لگی کہ خدا کی پناہ۔ اس آتشزدگی سے قبہ اور دالانوں (رواق = اروقہ) کی عمارتیں راکھ کا ڈھیر بن گئیں (ابن الاثیر، ۹ : ۲۰۹).

سلجوق سلطان ملک شاہ ۴۷۹ھ / ۱۰۸۶ - ۱۰۸۷ء میں بغداد آیا تو اس نے مشہد علیؓ اور مشہد حسینؓ پر حاضری بھی دی (ابن الاثیر، ۱۰ : ۱۰۳) اس زمانے میں یہ دونوں مقدس مزار المشہدان کہلاتے تھے (البنداری الاصفہانی : تواریخ السلجوق، طبع Houtsma، در Recueil des textes، ۲ : ۷۷، العراقان، البصرتان، الحیرتان، المصران وغیرہ میں تثنیہ کی طرح).

۱۳۰۳ء میں مغول حکمران غازان کربلاء کی زیارت کے لیے حاضر ہوا اور بیش بہا تحائف دربار عالی میں پیش کیے۔ اسے یا اس کے باپ ارغون کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ انہوں

نے دریائے فرات سے ایک نہر نکالی تاکہ اس علاقے میں پانی کی رسد جاری ہو جائے۔

۹۴۱ھ/۱۵۳۴-۱۵۳۵ء میں سلطان سلیمان "ذی شان" دونوں مقدس مقامات کی زیارت سے مشرف ہوا۔ اس نے مشہد الحسینؓ کی نہر (الحسینیہ) کی مرمت کرائی اور ان برباد شدہ کھیتوں کو جو ریت میں دب چکے تھے، از سرنو باغات کی شکل میں تبدیل کرا دیا۔ منارۃ العبد (دیکھیے نیچے) جسے پہلے "انگشت یار" کہا جاتا تھا، ۹۸۲ھ/۱۵۷۴-۱۵۷۵ء میں تعمیر ہوا تھا۔ ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء میں مراد ثالث نے علی پاشا بن الوند والی بغداد کو حکم دیا کہ (حضرت) امام حسینؓ کے مزار اقدس کی عمارت کو از سرنو تعمیر یا مرمت کرائے۔ ۱۶۲۳ء میں بغداد پر قابض ہونے کے ساتھ ہی عباس اعظم نے مشہدان کو ایرانی حکومت کے لیے لے لیا۔ ۱۷۴۳ء میں نادر شاہ کربلاء میں حاضر ہوا۔ رضیہ سلطانہ بیگم دختر شاہ حسین (۱۶۹۴ء تا ۱۷۲۲ء) نے بیس ہزار نادری اشرفیاں مسجد حسینؓ کی اصلاح کے لیے نذر کیں۔

قاچار خاندان کے بانی آغا محمد خان نے اٹھارھویں صدی کے اختتام کے قریب گنبد اور مینار پر سونے کا پترا چڑھایا (Jacob، در A.Noldeke، ص ۶۵، نوٹ ۴)۔

کربلاء پر ایرانیوں کے عارضی قبضے کے بعد ۱۸۴۳ء میں نجیب پاشا نے بزور شمشیر اس شہر پر ترکی حکومت قائم کر دی۔ قدیم شہر کا جس قدر حصہ موجود ہے، اس کی فصیلیں زیادہ تر منہدم کرا دی گئیں۔ ۱۸۷۱ء میں مدحت پاشا والی عراق نے یہاں سرکاری دفاتر کی تعمیر شروع کرادی، جو نامکمل رہی۔ اس نے ملحقہ منڈی کی توسیع بھی کی (مشہد حسین کے تاریخی ماخذ کے لیے دیکھیے A.Noldeke، کتاب مذکور، ص ۳۵ تا ۵۰)۔

موجودہ زمانے میں کربلاء اپنی آبادی کی بدولت سارے عراق میں دوسرے درجے کا سب سے بڑا اور غالباً سب سے زیادہ مالدار شہر ہے۔ یہ صرف اسی وجہ ہی سے نہیں کہ بیشمار زائرین روضۂ امام حسینؓ کی زیارت کے لیے یہاں آتے ہیں بلکہ اس وجہ سے بھی کہ نجف اور مکہ معظمہ کو جانے والے سب قافلے بھی یہیں سے بن کر جاتے ہیں۔ ایک زرخیز سیلابی میدان کے کنارے پر واقع ہونے کے باعث یہ شہر گویا اندرون عرب کی تجارت کے لیے صحرائی بندرگاہ کا کام دیتا ہے۔

پرانا شہر اپنی پرپیچ گلیوں سمیت موجودہ زمانے کے مضافات سے گھر گیا ہے۔ یہاں کی نصف یا تین چوتھائی آبادی ایرانیوں کی ہے، باقی شیعی عرب ہیں، جن میں زیادہ اہم قبائل بنو سعد، سلالم، الوزوم، التهامز اور الناصریہ ہیں۔ بنو دوہ سب سے زیادہ دولتمند ہیں۔ نہر الحسینیہ کی تعمیر کے صلے میں سلطان سلیم نے انہیں وسیع جاگیریں عطا کی تھیں۔

حقیقی معنوں میں کربلاء کا نام صرف ان نخلستانوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو مشرق کی جانب نصف دائرے کی شکل میں شہر کو گھیرے ہوئے ہیں (The Middle :Musil Euphrates، ص ۴۱)۔ اصل شہر کو المشہد یا مشہد الحسین کہتے ہیں۔

تیسرے امام کا روضہ ایک صحن میں واقع ہے، جس کا رقبہ ۳۵۴ X ۲۷۰ مربع فٹ ہے۔ اردگرد رواق اور حجرے ہیں۔ دیواروں پر ایک زیبائشی حاشیہ مسلسل چلا گیا ہے، جس پر کہا جاتا ہے کہ پورا قرآن مجید مرقوم ہے۔ حاشیے کی زمین نیلی ہے اور تحریر سفید۔ صرف عمارت کا رقبہ ۱۵۶ X ۱۳۸ مربع فٹ ہے۔ داخلہ اصل مستطیل عمارت میں "باہر کے سنہری دروازہ" (تصویر، در Geogr Charakter :Grothe bilder، لوحہ ۷۸، شکل ۱۳۶) سے ہوتا ہے، جو ایک مسقف دالان سے گھرا ہوا ہے (اور جسے اب "جامع" کہتے ہیں (A.Noldeke: کتاب مذکور، ۲۰، سطر ۳)۔ یہاں زائرین روضہ اقدس کے گرد طواف کرتے ہیں (Wellhasen: Reste arab. Hidentums، بار دوم ص ۱۰۹ تا ۱۱۲)۔ وسطی گنبد دار ایوان کے درمیان مزار حضرت امام حسینؓ ہے جو تقریباً ۶ فٹ بلند اور بارہ فٹ طویل ہے۔ اردگرد چاندی سونے کا مشبک کام بنا ہوا ہے اور نیچے ایک اور چھوٹا مزار ان کے شریک جہاد بیٹے (حضرت) علی اکبرؓ کا ہے (مسعودی: کتاب التنبیہ، طبع ڈخویہ، در B.G.A، ۸: ۳۰۲)۔

"اندرون روضہ کا منظر آئینہ خانے کا نمونہ ہے۔ شام کے قریب جب اندھیرا ہو جاتا ہے (اور دن میں بھی اندر مدھم سا اجالا ہوتا ہے)، طلائی، نقرئی روضے کے اردگرد رکھے ہوئے

بیشمار چراغوں اور شمعوں کی اور اب مرکزی بلبوں اور ٹیوبوں کی روشنی بلوریں پہلوؤں سے منعکس ہو کر ایک ایسی خوش گوار کیفیت پیدا کر دیتی ہے جس کا تصور بھی وہم و گمان میں نہیں آسکتا۔ گنبد کی چھت تک پہنچ کر روشنی کچھ کم ہو جاتی ہے اور ادھر ادھر روشنی کی بلورین سطحیں آسمان کے ستاروں کی طرح جگمگاتی نظر آتی ہیں (A.Noldeke : کتاب مذکور' ۲۵ بعد).

امام حسینؓ کے مقبرے سے کوئی چھ سو گز کے فاصلے پر شمال مشرق کی جانب ان کے سوتیلے بھائی (حضرت) عباسؓ کا مقبرہ ہے۔ خیمہ گاہ حسینؓ اس سڑک پر واقع ہے جو شہر سے بجانب مغرب باہر کو نکلتی ہے اور یہاں جو عمارت بنی ہے (نقشہ Noldeke میں لوحہ ۷' فوٹو گراف Grothe میں لوحہ ۸۹' شکل ۱۴۵) اس میں نقشہ خیمے کا ہے اور دروازے میں دونوں طرف اونٹ کی سنگین کاٹھیاں بنی ہوئی ہیں۔

شہر کے مغرب کی جانب صحرا کے مرتفع میدان (بنی حماد) میں عقیدت مند شیعوں کی قبریں ہیں اور باغات کربلاء کے شمال میں اس کے مضافات' یعنی البقیری Al-Bakere کے باغ اور کھیت' شمال مغرب میں قرہ کے باغ اور جنوب میں الغاضریہ (یاقوت' ۳ :۷۶۸)۔ گرد و نواح کے دوسرے مقامات میں جن کا یاقوت نے ذکر کیا ہے' العقر (۳ :۶۹۵) اور النواع (۴ :۸۱۶) ہیں۔

ریل کی برانچ لائن نے جو الحِلّہ کے شمال میں گزرتی ہے' کربلاء کو بغداد۔ بصرہ ریلوے سے ملا دیا ہے۔ کاروانوں کے راستے الحِلّہ اور النجف کو جاتے ہیں۔ روضہ اقدس امام حسینؓ کے متعلق اب تک مشہور ہے کہ جو لوگ وہاں دفن ہوں بہشت میں داخل ہو جاتے ہیں' لہذا بہت سے معمر زائرین اور وہ لوگ بھی جن کی تندرستی جواب دے چکی ہو' اس مقدس مقام میں چلے جاتے ہیں۔ اور ان کا آخری وقت یہیں بسر ہوتا ہے (نیز رک بہ کربلاء)۔مشہد راس الحسین اور مشہد الحسینؓ حلب (شام) میں بھی امام حسینؓ سے منسوب ہے۔ کہتے ہیں کہ جب کوفے سے شہدا کے سر دمشق بھیجے گئے تو حلب میں قافلہ ٹھہرا تھا۔ یہاں امام حسینؓ کا سر مبارک جس جگہ رکھا گیا' وہاں ایک قطرہ خون جم گیا تھا۔ صدیوں سے یہاں ایک عمارت ہے جسے مشہد الحسینؓ کہتے ہیں۔ عوام میں اس کا دوسرا نام مشہد النقطہ بھی مشہور ہے۔ دیکھیے سید حسین یوسف کی العالی : تاریخ مشہد الامام الحسین فی حلب' طبع بیروت' ۱۹۶۸ء۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُصْعَبؓ بن عُمَیْر : قریش کے خاندان عبدالدّار کے ایک صحابی جو دولتمند ماں باپ کے بیٹے تھے۔ وہ خوش رو نوجوان تھے اور ان کے مناسب و موزوں قد و قامت پر ہر ایک کی نظر پڑتی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تلقین و تبلیغ کا ان پر ایسا اثر ہوا کہ وہ اپنی معاشرتی وجاہت کو خیرباد کہہ کر آپؐ کے کمزور و معتوب پیروؤں کے زمرے میں شامل ہوگئے۔ روایات میں ان کی سابقہ ناز و نعمت کی زندگی اور بعد کے زمانے کی مفلوک الحالی کے تضاد کو بہت شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے' لیکن بیانات' بالعموم ایسی دیگر روایتوں کی طرح کسی قدر مشتبہ ہیں' اگرچہ ناممکن نہیں' کیونکہ مصعب کے زمانے میں لوگوں کے پاس زیادہ مال و دولت نہ تھا اور وہ اس قدر عیش و تنعم کی زندگی کے عادی نہ تھے۔

جب ان کے ماں باپ نے انہیں مسلمانوں کی طرح عبادت کرنے سے روکا تو وہ کئی اور مسلمانوں کے ہمراہ حبشہ چلے گئے' لیکن وہاں سے وہ ہجرت سے پہلے ہی واپس آگئے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان کی بڑی قدر کیا کرتے تھے اور عقبہ میں منعقدہ پہلی بیعت کے بعد آپؐ نے انہیں مبلغ کی حیثیت سے مدینے بھیج دیا' جہاں انہوں نے متعدد لوگوں کو حلقہ اسلام میں داخل کیا۔ وہ وہاں نماز جمعہ کی امامت کیا کرتے تھے اور ان کی غیر حاضری میں حضرت اسعدؓ بن زرارہ نماز جمعہ پڑھاتے تھے۔

جنگ بدر اور جنگ احد کے موقع پر انہوں نے بنو عبدالدّار کے ایک تربیت یافتہ کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی علم برداری کے فرائض انجام دیئے۔ وہ جنگ احد میں شہید ہوئے۔ انہوں نے اسلام جس والہانہ جذبے کے تحت قبول کیا تھا' وہ ان کے اس رویئے سے عیاں ہے جو انہوں نے اپنی والدہ کی جانب اختیار کیا' جن کی بابت مشہور ہے کہ وہ

ایک بہت ہی نیک سیرت مگر مشرک خاتون تھیں' اور بالخصوص ان کے ان الفاظ سے بھی جو انھوں نے اپنے بھائی کی گرفتاری کے وقت جنگ بدر کے موقع پر کہے تھے۔ ان کی بیوی حمنہ بنت جحش قبیلہ اسد سے تھیں۔

مآخذ : (۱) موسیٰ بن عقبہ : مغازی' طبع Sachau' در *S.B pr.AK.W.* ۱۹۰۴ء' ص ۴۵۱؛ (۲) ابن ہشام' طبع Wüstenfeld' ص ۲۰۸' ۲۴۱' ۲۸۹ بعد' ۴۵۹ بعد' ۴۸۷' ۵۱۰' ۵۶۶' ۵۸۶؛ (۳) الطبری' طبع ڈخویہ' ۱ : ۱۱۸۲' ۱۲۱۴ بعد' ۱۲۲۷' ۱۳۸۱' ۱۳۹۴' ۱۴۰۴' ۱۴۲۵؛ (۴) الواقدی' ترجمہ Wellhausen' ص ۴۹' ۶۸' ۷۹' ۱۰۶' ۱۱۴' ۱۴۳؛ (۵) ابن سعد' طبع زخاؤ' ۳/۱ : ۸۱ تا ۸۶' ۳/۲ : ۱۳۹؛ (۶) النووی' تہذیب الاسماء والصفات' طبع Wustenfeld' ص ۵۵۶ بعد؛ (۷) ابن حجر العسقلانی : الاصابہ' طبع Sprenger' ۳ : ۸۶۱' ص ۲۱۱ بعد۔

○

اَلْمُصَلّٰی : (ع)' یعنی وہ مقام جہاں خاص موقعوں پر نماز پڑھی جاتی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے میں ہجرت کے بعد مستقل طور پر سکونت اختیار فرمائی' تو آپؐ عموی نمازیں اپنے گھر (دار) ہی میں پڑھ لیتے تھے' جو گویا آپؐ کی مسجد (بمعنی جاے نماز) بھی تھا' لیکن بعض خصوصی' مثلاً عیدین و استسقا کی نمازیں' آپؐ ایک ایسے مقام پر ادا فرماتے تھے جو شہر کے باہر جنوب مغرب میں بنو سلمہ کے علاقے میں' شہر کی دیوار کے باہر' اس پل کے شمال مشرق میں' جو وادی پر بنا تھا' واقع تھا' جہاں آج کل العنبریہ کی بیرونی بستی سے آنے والی سڑک المناخہ کی منڈی تک جا پہنچتی ہے (دیکھیے Burton: *Personal Narrative*' نقشہ مقابل' ۱ : ۲۵۶' مصلّی اور مسجد حضرت عمرؓ جو اس مقام پر واقع ہے' بالمقابل ۱' ۳۲۹؛ البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ' بار دوم' مدینہ منورہ کا نقشہ مقابل ص ۲۵۲' بُرالمناخہ کا ایک حصہ کتاب مذکور' مقابل ص ۲۶۳؛ Caetani: *Annali*' ۱/۲' مقابل ص ۷۲)۔

اس مقام پر یکم شوال اور ۱۰ ذوالحجہ کو علی الترتیب نماز عیدالفطر اور نماز عیدالاضحیٰ ادا کی جاتی تھی (الطبری' ۱ : ۱۲۸۱' ۱۳۶۲)' عیدالاضحیٰ کے دن نماز کے علاوہ مینڈھے بھی ذبح کیے جاتے (البخاری' کتاب الاضاحی' باب ۶)۔ ان دونوں عیدوں کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے آگے آگے حضرت بلالؓ ایک نیزہ لے کر المصلّی کی طرف جایا کرتے تھے۔

نماز استسقاء بھی المصلّی میں پڑھی جاتی تھی (اس کے بارے میں کتب حدیث میں بکثرت روایتیں موجود ہیں' دیکھیے Wensinck: *Handbook*' بذیل مادہ Rain؛ نیز وہی مصنف: *Mohammed en de Joden*' ص ۱۴۱)۔ مزید براں یہ بھی روایت ہے کہ اس مقام پر نماز جنازہ بھی ادا کی جاتی تھی (البخاری : الصحیح' کتاب الجنائز' باب ۴ ص ۶۱؛ Wensinck : *Mohammed en de Joden*' ص ۱۴۰)۔ آخر میں المصلی کا ذکر ایک ایسے مقام کے طور پر بھی آیا ہے جس کے قریب کچھ لوگوں (پر حد زنا جاری کی گئی تھی) (البخاری' کتاب الطلاق' باب ۱۱' الطبری : تاریخ' ۱ : ۱۹۰۳)۔ اس مقام کی مقدس حیثیت اس امر سے عیاں ہے کہ حائضہ عورتوں کو اس سے دور رہنے کی ہدایت کی جاتی تھی (البخاری کتاب الحیض' باب ۲۳)۔ بقول کائتانی (Caetani) (۱' فصل ۵۵ حاشیہ ۳' نیز دیکھیے ۲ھ فصل ۲۴' حاشیہ ۱) المصلّی کو مذکورہ بالا موقعوں کے علاوہ بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

نہ صرف مدینہ میں' بلکہ دیگر مقامات میں بھی مصلّی ہوا کرتا تھا' جہاں مذکورہ بالا عبادات یا ان میں سے بعض ادا کی جاتی تھیں۔ النووی (شرح صحیح مسلم' مطبوعہ قاہرہ ۱۲۸۳ھ' ۲ : ۲۹۶) کے مطابق بہت سے صدر مقامات میں بھی یہی دستور تھا' اور آج کل بھی عام طور پر پایا جاتا ہے۔ بقول دوتے (Doutte) شمالی افریقہ میں مصلّی ۱۰ ذوالحجہ کی عبادتوں (= نماز عیدالاضحیٰ) کے لیے استعمال ہوتا ہے' یہ اناج کو بھوسے سے الگ کرنے کا ایک بڑا سا میدان ہوتا ہے' جس کی چاردیواری اور ایک محراب ہوتی ہے' نیز خطیب کے لیے ایک بلند نشست (منبر) بھی ہوتی ہے۔ مراکش کے بہت سے شہروں میں مصلّی کی یہی صورت ہے۔

فقہا کے خیالات کے لیے دیکھیے' الجزیری : الفقہ علی

المذاہب الاربعہ' کتاب صلوٰۃ العیدین.

مآخذ : (۱) السمہودی : خلاصہ الوفا' قاہرہ ۱۲۸۵ھ ص ۱۸۷ بعد' (۲) Wüstenfeld: *Gesch. der stadt medina*' در *Adh. G.W. Cott*' ج ۹' ۷۰۳ بار ثانی منفردا" Gotingen ۱۸۶۰' و' ص ۱۲۷ بعد؛ (۳) ابن الاثیر : کامل' طبع Tornberg' ۲: ۸۹؛ (۴) الیعقوبی : تاریخ طبع Houtsma' ۲: ۴۷؛ (۵) الدیار بکری : تاریخ الخمیس ۲: ۱۴؛ (۶) یاقوت : معجم' ۳: ۱۰۴' ۷۰۳' ۴: ۵۱ (اشعار کے حوالے).

○

مُطَوِّف : (ع) حاجیوں کا رہنما' لفظی معنی :"وہ شخص جو طواف [رک بآں] کرائے". مطوف کا کام صرف یہی نہیں ہے کہ وہ ان حاجیوں کی مدد کرے' جو غیر ملکوں سے آئے ہوں اور جنھوں نے اپنی رہنمائی کا کام اس کے سپرد کردیا ہو اور ان کو طواف کعبہ سے متعلق رسوم شرعیہ کی ادائیگی کا طریق بتائے' بلکہ وہ سعی کے موقع پر اور دوسرے فرائض و سنن حج و عمرہ [رک بآں] ادا کرنے میں بھی رہنما کا کام کرتا ہے۔ مطوف حاجیوں کی جسمانی ضروریات کی دیکھ بھال کے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ جونہیں حجاج جدہ میں پہنچتے ہیں' مطوفوں کے کارندے جہازوں کے پہنچنے پر ہر قسم کی خدمات انجام دینے کے لیے تیار رہتے ہیں' جو جہاز سے اترنے کے بعد مکہ مکرمہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ مکہ مکرمہ میں مطوف نیز اس کے خاندان کے افراد اور اس کے ملازم وغیرہ حاجیوں کو سنبھال لیتے ہیں۔ ان کے تمام زمانہ قیام میں وہ ان کے طعام و قیام' خدمت اور خرید اشیا (ضروری وغیر ضروری) کا انتظام کرتے ہیں۔ اگر وہ بیمار پڑ جائیں تو ان کی تیمارداری کرتے ہیں اور موت واقع ہوجانے کی صورت میں وہ ان کے مال و اسباب کو سنبھال کر رکھتے ہیں مطوف کو معلم بھی کہتے ہیں.

ظاہر ہے کہ مطوف یہ تمام خدمات بلا معاوضہ ادا نہیں کرتے۔ ان کو ان خدمات کے صلے میں ان کے لائق معاوضہ دیا جاتا ہے اور اگر حاجی یا معتمر امیر ہے تو مطوف کے دوست اور رشتہ دار بھی اس سے کچھ انعام حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں' جو روپیہ وہ خود وصول کرتے ہیں اس کا بہت سا حصہ ان کو فیس' تحائف وغیرہ کی صورت میں اپنے گروہ کے شیخ اور خزانہ سرکار کو ادا کرنا پڑتا ہے۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ ان لوگوں سے جو ان کی سپردگی میں ہوتے ہیں زیادہ سے زیادہ رقوم وصول کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی لیے اکثر حاجی ان مطوفوں کے لالچ اور حرص کی شکایت کرتے ہیں جو عموماً" موسم حج کے کئی تاجروں کے خاص گماشتے ہوتے ہیں' حال (۱۹۳۲ء) ہی میں ان مطوفوں کی فیس کی شرح حکومت حجاز کے وضع کردہ قانون کی رو سے معین اور مقرر کردی گئی ہے (*O.M*' ۱۲: ۲۴۹).

اس امر کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے کہ مطوفون نے اپنے اپنے انتظامی گروہ بنا رکھے ہیں جن کو کبھی کبھی یہ حقوق بھی حاصل ہوجاتے ہیں کہ وہ تنہا مخصوص خطوں کے حاجیوں کی خدمات انجام دیں (مثلاً" زیرین حصہ مصر)۔ یہ تمام گروہ مل کر ایک پنچائت کے ماتحت ہوتے ہیں' جس کا سردار ایک بڑا شیخ ہوتا ہے اور اس کو حکومت بھی ان کا سردار تسلیم کرتی ہے۔ یہ پنچایت اپنے لوگوں کے سوا دوسروں کو خاطر میں نہیں لاتی۔ اس سے خارج مطوف جو جرار کہلاتے ہیں' یعنی "خود مختار" یا "آوارہ مطوف" انہیں اسی پر قناعت کرنا پڑتی ہے کہ بچے کھچے تھوڑے بہت حاجی' جنھیں منظم مطوف ان کے لئے چھوڑ دیتے ہیں' چن لیں.

آجکل (۱۹۸۴) مطوف کو معلم (تعلیم دینے والے) کا نام دیا گیا ہے۔ یہ معلم سرکاری طور پر منظور شدہ ہوتے ہیں۔ پاکستان کی حد تک جب حاجی حج کے لئے اپنی درخواست دیتا ہے تو اسے کسی معلم کا بھی خود ہی انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ حج کی درخواست منظور ہوتے ہی متعلقہ معلم کو اطلاع کردی جاتی ہے.

معلموں نے بھی خود ہر علاقے اور اہم شہر میں اپنے اپنے دفاتر کھول رکھے ہیں جہاں سے حجاج کو ہر قسم کی معلومات بہم پہنچائی جاتی ہے.

آجکل بھی معلم حجاج کے لئے مناسک حج میں رہنمائی کے علاوہ ان کے قیام و طعام کا بندوبست کرتے ہیں.

حکومت پاکستان نے اب ایک نئی سکیم شروع کی ہے جس میں حجاج کو مختلف گروپوں میں تقسیم کردیا جاتا ہے اور ہر

گروپ کا گروپ لیڈر ایک ایسا شخص بنایا جاتا ہے جس نے پہلے حج کیا ہوا ہو۔ یہ گروپ لیڈر دوران حج ان کی مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ یہ اسکیم ابھی ابتدائی مراحل میں ہے مگر اس کے خوشگوار نتائج متوقع ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مُعتَزِلَہ : علم کلام کا ایک مدرسہ فکر جس نے عقل اور نقل کے مابین تطابق اور توافق کی کوشش کی۔ اعتزال کے معنی کسی شخص یا گروہ سے الگ ہوجانے کے ہیں۔

معتزلہ کو اس نام سے کیوں موسوم کیا گیا اس میں اختلاف رائے ہے۔ مشہور خیال یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ [رکّ باں] ایک دن اپنے حلقہ درس میں بیٹھے طلبہ کو پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص (واصل بن عطاء [رکّ باں] نے کھڑے ہوکر کہا: جناب ایک گروہ ایسا پیدا ہوا (خوارج رکّ باں) ہے جس کا کہنا ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے' یہ لوگ خوارج کے وعیدیہ ہیں۔ دوسرا گروہ (جو مرجئہ کہلاتا ہے) اس بات کا قائل ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر نہیں قرار دیا جاسکتا۔ دونوں فرقوں میں حق کون ہے ؟ حسن بصریؒ ابھی جواب نہیں دے پائے تھے کہ اس شخص نے خود ہی کہا میری رائے میں ایسا شخص نہ کافر ہے نہ مومن' بلکہ اس کے بین بین (منزلۃ بین المنزلتین) ہے۔ اس نے نہ صرف یہ کہا بلکہ امام کے تلامذہ میں اس عقیدے کی تلقین بھی شروع کردی۔ اس پر حسن بصریؒ نے کہا ہذا الرجل اعتزل عنا' یعنی "یہ شخص ہم سے الگ ہوگیا ہے"۔ اس حوالے سے اس کا اور اس کے ہم خیالوں کا نام معتزلہ مشہور ہوگیا۔

ابن منظور نے لسان العرب میں لکھا ہے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ انہوں نے بقول ان کے گمراہ فرقوں یعنی اہل السنت اور خوارج سے علیحدگی اختیار کرلی ہے۔ اس رائے کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ معتزلہ کے بعض شیوخ نے اپنے آپ کو کسی تردّد کے بغیر اسی نام سے پکارا ہے' چنانچہ قرن ثالث کے ایک مشہور معتزلی نے اپنے مسلک کو اعتزال ہی سے تعبیر کیا ہے اور اس کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

کوئی شخص اس وقت تک اسی اعتزال کا حق دار نہیں قرار پایا جب تک وہ ان پانچ اصولوں کو نہ مان لے :توحید' عدل' وعد ووعید' منزلۃ بین المنزلتین' امربالمعروف و نہی عن المنکر۔ جب کسی میں یہ پانچ خصائل پائے جائیں گے تب وہ صحیح معنوں میں معتزلی کہلانے کا حقدار ہوگا۔ وجہ تسمیہ کے بارے میں ان توجیہات میں سے کوئی بھی توجیہہ ایسی نہیں جسے حتمی کہا جاسکے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے اپنے لیے جس لقب کو سب سے پسندیدہ جانا وہ تھا اہل العدل والتوحید' لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ علمی دنیا میں معتزلہ ہی کے عنوان سے روشناس ہوے۔

معتزلہ کا آغاز پہلی صدی میں ہوا یعنی یا تو حضرت حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ) کی زندگی میں ہوا' جیسا کہ اول الذکر روایت سے ظاہر ہے' اور یا ان کی وفات (۱۱۰ھ/۷۲۸ء) کے کچھ عرصہ بعد حضرت قتادہ بصریؒ کے دور میں ہوا جیسا کہ دوسری روایت سے ظاہر ہے۔ اندریں حالات ان کے باقاعدہ آغاز کا زمانہ اواخر پہلی صدی اور اوائل دوسری صدی ہجری کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی صدی میں ان کی جماعت خاصی ترقی کرگئی تھی' ۲۲۵ھ تک وہ پھل پھول چکے تھے یعنی ان کے عقائد و اصول کو فروغ حاصل ہوچکا تھا۔ عباسی خلفا :مامون' معتصم اور واثق نے ان کی سرپرستی کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے عقائد عالم اسلامی میں بالعموم پھیل گئے۔

معتزلہ کی دو مشہور شاخیں ہیں : (۱) بصری اور (۲) بغدادی :بصری شاخ کو تاریخی اعتبار سے نہ صرف زمانی تقدم حاصل ہے' بلکہ اعتزال کے اصول و فروع کو متعین کرنے کا سہرا بھی بصری شاخ ہی کے سر ہے۔ معتزلہ بغداد نے قریب قریب انھی کے نقش قدم کی پیروی کی۔

بصری شاخ میں جو نامور لوگ ہوے ان میں واصل بن عطا (م ۱۳۱ھ/۷۴۸ء)' عمرو بن عبید (م ۱۴۲ھ/۷۵۹ء) نظام' جاحظ اور الجبائی قابل ذکر ہیں۔ مدرسۂ بغداد کے علم بردار بشر بن المعتمر' احمد بن ابی داؤد' ابو موسیٰ المردار' ثمامہ بن الاشرس اور ابو الحسن الخیاط وغیرہ ہیں۔

معتزلہ کے ظہور و فروغ کے اسباب و عوامل میں تین

باتوں کو اہمیت حاصل ہے :

(۱) مشاجرات صحابہؓ (یعنی صحابہؓ کے آپس کے اختلافات)؛ (۲) یونانی علوم و فنون کا ترجمہ اور ان کی اشاعت؛ (۳) غیر مسلموں سے روز افزوں ربط و اختلاط۔ جمل و صفین کی خونریز لڑائیوں نے مسلمانوں میں شدید نوعیت کے سیاسی اور کسی حد تک گروہی اختلافات پیدا کردیئے تھے۔ ان جھگڑوں نے جو دراصل تعبیر و تاویل کے اختلاف کی بنا پر پیدا ہوے تھے عام مسلمانوں میں بجا طور پر ایک خلش پیدا کردی تھی۔ اس کے نتیجے میں اس طرح کی چہ میگوئیاں شروع ہوگئی تھیں کہ ان جنگوں میں کون حق پر تھا اور کون باطل پر۔ اس کے علاوہ بھی علوم و فنون کی اشاعت نے بہت سے مسائل کھڑے کردیئے تھے' یعنی یہ کہ خیر و شر کا خدا کی طرف سے انسان پر توارد کیونکر ہوتا ہے ؟ ان نئے نئے مسائل اور ان کے مقابلے میں کی جانے والی تاویلات کے نتیجے میں' معتزلہ کو' جو جدید یعنی یونانی علوم و فنون کے داعی تھے' اپنا کام کرنے کا موقعہ مل گیا۔

معتزلہ کو اپنے افکار و عقائد کی تشکیل میں جس چیز سے زیادہ مدد ملی وہ یہ امر تھا کہ اسلامی معاشرے میں کچھ ایسے عناصر بھی گھل مل گئے تھے جن کا تعلق یکسر غیر اسلامی ثقافتوں سے تھا۔ ان میں مانوی و مجوسی بھی تھے۔ جو ثنویت کے قائل تھے' عیسائی بھی تھے جو تثلیث کے قائل تھے' دہریہ اور زندیق بھی تھے جو آئے دن اسلامی عقائد و ایمانیات کے بارے میں تشکیک پیدا کرنے اور ان کا تمسخر اڑانے میں لگے رہتے تھے۔

ان احوال نے ایسے افکار و نظریات کی تخم ریزی کی جن سے اعتزال کا ہیولیٰ تیار ہوا اور انہیں خیالات نے مرور زمانہ کے ساتھ ایک پرجوش مذہبی تحریک کی شکل اختیار کرلی جس کا مقصد اگر ایک طرف یہ تھا کہ اس دور کے شکوک و شبہات کے مقابلے میں اپنا ایک عقلی موقف تیار کیا جائے تو دوسری طرف یہ تھا کہ اس موقف کی روشنی میں اسلام کا دفاع کیا جائے' عقلی دلائل کی روشنی میں ملاحدہ ، دہریہ اور مانویہ کے اعتراضات کا جواب دیا جائے اور بتایا جائے کہ صرف اسلامی عقائد ہی عقل و دانش کے مسکت اصولوں کے مطابق ہیں۔

مگر معتزلہ کے موقف میں نمایاں کمزوری یہ تھی کہ انہوں نے عقل ناتمام سے جو ابھی در پے تحقیق ہے' ان اصولوں اور پیمانوں کو جانچنا چاہا جو اپنی جگہ خود مکمل اور ابدی نہیں۔ اشکال کا یہ پہلو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ عقل انسانی گھوم پھر کر انہی حقائق تک رسائی حاصل نہیں کرلیتی جن کو مذہب اور دین نے ہزاروں برس قبل بیان کردیا تھا۔

معتزلہ کے فکری مقام کو متعین کرتے وقت اس حقیقت کو بہر حال تسلیم کرلینا چاہیئے کہ یہ اگرچہ اپنی صفوں میں جوینی' اشعری اور غزالی ایسے بلند و بالا متکلمین پیدا کرنے سے قاصر رہے' تاہم بحیثیت مجموعی ان کی وجہ سے فکر و دانش کو مہمیز ملی' مسلمانوں میں عقلی مباحث کا آغاز ہوا اور اس کے نتیجے میں اسلامی معاشرے میں کندی' فارابی' ابن سینااور ابن رشد [رک بآں] ایسے عظیم فلسفی پیدا ہوے۔

مسلک اعتزال کی تدوین اور اشاعت و فروغ میں کن لوگوں نے حصہ لیا ان میں واصل بن عطاء الغزال [رک بآں]' ابوالہذیل محمد بن الہذیل العلاف النظام [رک بآں] الجاحظ۔ بلبانی بشربن المعتمراورثمامہ بن الاشرش وغیرہ شامل ہیں۔ اس کو جاننے کے لیے ضروری ہے کہ معتزلہ کےعقائد کا اختصار سے ذکر کیا جائے اور ان کے اصول و سوانح پر مختصر سی نظرڈالی جائے۔ چند عقائد یہ ہیں :

عقائد و نظریات :انہوں نے علم کلام کے متعدد پہلوؤں کو تحقیق و تفحص کا ہدف ٹھیرایا' لیکن جو مسائل آگے چل کر محدثین اور فقہا کے لیے بڑے توجہ طلب ثابت ہوے اور جن کی وجہ سے اسلامی معاشرہ میں اختلاف نے شدت اختیار کی اور امتحان و احتساب کی سخت گیریوں کا آغاز ہوا وہ یہ تھے : (۱) صفات باری کی حقیقت؛ (۲) مسئلہ خلق قرآن اور (۳) حریت ارادہ۔ علماے اہل السنت اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ سیدھا سادہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ذات باری ان تمام صفات و اسما سے متصف ہے جو قرآن کریم میں مذکور ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ اسما و صفات کی یہ فہرست توقیفی ہے' اس لیے اس سے متعلق کسی بحث و مباحثہ کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ سلف نے اس بارے میں قیاس و فکر کی موشگافیوں کو روا نہ رکھا اور اسی

پر اکتفا کیا کہ ذات باری کو علم، حکمت، قدرت اور رحم و ربوبیت کا مرکز و سرچشمہ مان کر اپنی عملی زندگی کی تشکیل کی جائے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ایمان کی اس مجمل تعبیر میں جو استواری اور اذعان و یقین کی روح پرور کیفیت پائی جاتی ہے، وہ عقیدے کی اس صورت میں مفقود ہے جسے عقل و خرد کی خنکی سے ترتیب دیا گیا ہو۔ ایمان حرارت زندگی اور عمل کی سرگرمیوں کا متقاضی ہے اور عقل شک و ارتیاب اور ست روی کی طالب۔ اس بنا پر علمائے اہل السنت اس معاملے میں برسر حق تھے کہ اللہ تعالیٰ کو مانا جائے اور اس کے رشتوں کو (بلاکیف) استوار کیا جائے خواہ عقل و دانش کماحقہ، اس کا احاطہ نہ کر سکے۔

اسی عقیدے کو معتزلہ توحید قرار دیتے تھے اور تقاضائے عدل کے نام سے پکارتے تھے۔ تنزیہہ کی غلو پر مبنی اس روش کو اختیار کرنے پر معتزلہ اس بنا پر مجبور ہوے کہ ان کا مقابلہ اس دور کے مجوسی حکما سے تھا، جو خیر و شر کے دو الگ الگ الٰہ مانتے تھے اور جب ان سے کہا جاتا کہ خدا ایک ہے اور ثنویت اور دوئی سے پاک اور مبرا ہے تو وہ کہتے کہ کیا اسلام تعدد صفات کا قائل نہیں اور کیا یہ صفات قدیم نہیں ؟ پھر جب خود اسلام میں خدا اور صفات قدیم نہیں ؟ پھر جب خود اسلام میں خدا اور صفات خداوندی میں فرق موجود ہے اور یہ صفات بھی ذات خداوندی کے ساتھ ازل سے موجود ہیں تو ہم پر اعتراض کیوں ؟ قریب قریب یہی جواب اس وقت عیسائی علما دیتے جب ان کے عقیدے تثلیث پر اعتراض کیا جاتا اور کہا جاتا کہ اقانیم ثلاثہ کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ایک خدا کے بجائے تین خدا مانے جائیں۔

تنزیہہ میں اس غلو کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ خود مسلمانوں میں حنابلہ میں بعض متأخرین نے اثبات صفات کو کچھ اس انداز سے پیش کیا جس سے تجسیم کا پہلو نکلتا تھا اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ خیال پیدا ہوتا تھا کہ اس کے بھی انسان کی طرح باقاعدہ اعضا و جوارح ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اس کا چہرہ، ہاتھ، یا آنکھیں ہماری طرح کی نہیں، مگر اس سے بھی تجسیم کی پوری طرح نفی نہ ہوتی۔

سوال یہ ہے کہ کیا ذات بحت کا یہ تصور جو معتزلہ نے جواباً" پیش کیا اور اس کی بنا پر صفات الٰہی کا انکار کیا، ان کی اپنی سوچ تھی یا یہ خیال انہوں نے دوسروں سے مستعار لیا تھا؟

امام اشعریؒ اور امام ابن تیمیہؒ کی یہ رائے ہے کہ یہ تصور معتزلہ نے یونانیوں سے لیا اور یہ صحیح بھی ہے۔ ارسطو وہ پہلا شخص ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو عقل خالص Pure reason کی صورت میں پیش کیا اور معتزلہ کو یہ تصور اس درجہ بھایا کہ انہوں نے اس مصرع طرح پر صفات کے بارے میں پوری غزل کہہ ڈالی۔

ذات و صفات کی ثنویت کا عقیدہ ایک تو ارسطو کے نظریہ جوہر و عرض کا رہین منت ہے۔ دوسرے صفت و موصوف کی نحوی ترکیب کا پیدا کردہ ہے (یعنی جوہر اور شے ہے، اور عرض شئے دیگر۔ اسی طرح موصوف اور صفت گویا دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ جوہر اجتماع صفات و اثرات سے عبارت ہے۔ اسی طرح موصوف و صفت کی تفریق محض ضرورت نحوی کی آفریدہ ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات، جوہر، یا موصوف کا تصور محض گھپلا (Fallacy) اور ایک نوع کی تجرید (Abstraction ہے) حقیقتاً" کسی شے اور وجود کے معنی ہی یہ ہیں کہ بعض اور متعین صفات نے ہمارے احساس کو بیدار کیا ہے، یہ نہیں کہ ہمارے حاسہ ادراک کو چونکا دینے والی شئے اور ہے اور اس کی صفات اور چنانچہ اگر کوئی شخص حقیقت شئے تک رسائی حاصل کرنے کی غرض سے صفات کا ایک ایک کرکے انکار کرتا جائے گا تو آخر میں اسے محرومی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا اور اس کی مثال اس احمق کی سی ہوگی جو پیاز کی حقیقت و جوہر کو پانے کے لئے اس کا ایک ایک چھلکا اور پرت یہ کہہ کر الگ کرتا جائے گا کہ یہ تو پیاز نہیں، پیاز کا چھلکا اور پرت ہے اور آخر میں یہ دیکھے کہ پیاز اور اس کی حقیقت و جوہر دونوں غائب ہیں۔

معتزلہ کا دوسرا اہم مسئلہ خلق قرآن کا ہے۔ یہ وہ ہنگامہ خیز مسئلہ ہے جس نے ایک صدی سے زائد عرصے تک عالم اسلامی کو جدل و مناظرہ میں الجھائے رکھا۔ اس کو اوّل اوّل

الجعد بن درہم نے پیش کیا' اس سے الجہم بن صفوان نے اخذ کیا اور ہارون الرشید کے عہد خلافت میں بشر المریسی نے تقریباً" چالیس سال تک اس کی باقاعدہ تبلیغ و اشاعت کی۔ ہارون الرشید اس کا مطلق حامی نہ تھا' لیکن مامون نے نہ صرف اس کی حمایت و تائید کا بیڑا اٹھایا' بلکہ اس کو سرکاری عقیدہ قرار دے دیا اور اس کی مخالفت کرنے والے بڑے بڑے محدثین و فضلا کو سزا و تعزیز کا مستحق گردانا۔

اس مسئلے میں بحث و جدل اور تعزیز و سزا کا یہ سلسلۂ زبون مامون سے واثق کے زمانے تک برابر جاری رہا' جس کے دوران میں سیکڑوں علماء' قضاۃ' محدثین اور فقہا کو قید و بند کی شرمناک سزاؤں کا سامنا کرنا پڑا' حتی کہ مسجدوں کے مؤذن' امام اور خطیب بھی تعزیروں سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ۲۳۴ھ میں بالآخر متوکل نے جو اگرچہ سخت گیری میں شہرت رکھتا تھا' تعزیر کا یہ سلسلہ ختم کیا۔ اس تعزیر و سزا کے معاملے میں امام احمدؒ بن حنبلؒ کی استقامت' تقدیس عقیدہ کی ایک روشن مثال ہے۔ تعجب ہے کہ معتزلہ نے جنہیں عقلیت پسندی کی بنا پر تعبیر و عقیدہ کے بارے میں زیادہ 'آزاد خیال' بردبار اور متحمل ہونا چاہیے تھا اس بات پر کیونکر آمادہ ہوگئے کہ اپنے مسلک کو لوگوں سے بنوک شمشیر منوائیں اور نہ ماننے کی صورت میں ان پر طرح طرح کے ظلم ڈھائیں۔

تیسرا اہم مسئلہ معتزلہ کا عقیدہ حریت ارادہ ہے۔ اس کے اظہار و اعلان میں معتزلہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ جبریہ کے مقابلے میں سب سے پہلے انہوں نے اس کا اعتراف کیا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں آزاد ہے۔ عقلی دلائل کے علاوہ اس بحث میں قرآن حکیم کی وہ تمام آیات ان کے پیش نظر تھیں جن میں انسان کے مکلف ہونے اور خیر و شر کے اختیار کرنے پر جزا و سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ ابن حزم (جو ظاہریہ کے امامؒ تھے) نے بھی معتزلہ سے شدید اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کے اس موقف کی کھل کر تائید کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اختیار اور حریت ارادہ کے عقیدے کی اصابت و صحت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے تمام ان شرائع کا ابطال لازم آتا ہے جو انسان کو نہ صرف خیر اور نیکی کا خوگر بنانا چاہتی ہیں' بلکہ اسے خیر اور نیکی کو اپنانے کے معاملہ میں ذمہ دار بھی گردانتی ہیں۔

معتزلہ اپنے کو "اہل العدل و التوحید" کہلانا پسند کرتے تھے۔ عدل کا اصل اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ معاشرہ میں ان اقدار پر روشنی ڈالی جائے جن سے ظلم' فساد اور ناہمواری کا خاتمہ ہو' خصوصاً" یہ بتایا جائے کہ اسلام کا سیاسی اور اجتماعی تصور اپنے آغوش میں کن تفصیلات کو لیے ہوئے ہے' لیکن معتزلہ نے اس کے برعکس عدل کے تقاضوں کو صرف اپنے خود ساختہ معنی توحید تک محدود رکھا اور یہ بتانے کی قطعاً" زحمت گوارا نہیں کی کہ عدل جب ہیئت اجتماعیہ میں آتا ہے تو کس طرح کے نظام حکومت کو جنم دیتا ہے۔ یہ بحث شاید ان کے متکلمانہ ذوق کے منافی تھی یا پھر یہ دور جس میں وہ تھے اس نوع کی بحثوں کا متحمل نہ تھا۔ البتہ سیاسیات کے بارے میں چند نکتوں کی انہوں نے بہرحال وضاحت کی :ایک یہ کہ حضرت ابوبکرؓ' حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ پر بنائے استحقاق و اختیار خلافت کے سزا وار تھے' بربنائے نص نہیں' دوسرے یہ کہ الائمۃ من قریش والی حدیث متواتر و مشہور نہ ہونے کی وجہ سے لائق تسلیم نہیں اور یہ کہ حضرت عثمانؓ سے متعلق توقف اولیٰ ہے۔ بنو امیہ میں یہ صرف یزید بن عبدالملک کے حامی تھے اور اس کی غالباً" وجہ یہ ہے کہ وہ مسئلہ اعتزال میں ان کا ہم نوا تھا۔ من حیث المجموع بنو امیہ کے بارے میں ان کی یہ رائے تھی کہ یہ خلفا تو ہیں مگر حق ان کے ساتھ نہیں۔ سیاسیات میں ان کی روش یہ تھی کہ صرف ان لوگوں کی تائید کی جائے جو عقائد و افکار میں ان کے ہم خیال ہوں اور جن کی مدد و تائید سے یہ اپنے مسلک کی اشاعت و تبلیغ کا سامان فراہم کرسکیں۔

اعتزال کی یہ تحریک ناپائیدار کیوں ثابت ہوئی اور ایسا کیوں ہوا کہ ایک ہی صدی کے بعد یہ ختم ہوگئی ؟ اس کی کئی وجوہ تھیں جن میں اہم یہ ہیں :(۱) انہوں نے اپنے مسلک کو جو یکسر عقلی اور متکلمانہ تھا' بزور شمشیر منوانا چاہا اور مخالفین کو جن میں حدیث و فقہ کے بڑے بڑے ائمہ شامل تھے' تعذیب و احتساب کا ہدف بنایا؛ (۲) یہ اختلاف محض تعبیر و تشریح کا

اختلاف تھا' لیکن انہوں نے اسے کفر و اسلام اور شرک و توحید کا اختلاف سمجھ لیا؛ (۳) استدلال مسائل میں عقلیت' یا معروضات عقلی کو قرآن و سنت کی نصوص کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی؛ (۴) ان کے مسائل اس نوع کے تھے کہ ان پر صرف خواص ہی غور و فکر کرنے کے مجاز تھے' لیکن انہوں نے ان کو عوام کے حلقوں میں پہنچانے کی ناکام کوشش کی؛ (۵) انہوں نے نہ صرف محدثین اور فقہا کا بری طرح مذاق اڑایا' بلکہ حدیث و فقہ کے مرتبہ حجیت و استناد کا بھی انکار کیا؛ (۶) انہوں نے رؤیت باری' جنت و دوزخ' ملائکہ اور تراویح ایسے مسائل کے بارے میں ایسے خیالات کا اظہار کیا جو نہ صرف صحت و صواب کی راہ سے ہٹے ہوئے تھے' بلکہ اہل السنت کے مسلم عقائد کے بھی خلاف تھے؛ (۷) ان کے زوال کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کے حریف محدثین و فقہا عمل و کردار میں ان سے کہیں اونچے تھے اور ان کا دائرہ اثر بھی بہت وسیع تھا۔ معتزلہ اگر اس پر نازاں تھے کہ ایوان شاہی میں ان کو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے تو محدثین کو یہ شرف حاصل تھا کہ یہ لوگوں کے دلوں میں بستے تھے؛ (۸) اور سب سے آخر میں اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اہل السنت والجماعت میں سے دو جماعتیں اشاعرہ [رکّ بہ ابوالحسن الاشعری] اور ماتریدیہ اپنے مسلک کے دفاع کے لیے یونانی علوم و فنون سے مسلح ہو کر میدان میں نکل آئیں اور ان میں الغزالیؒ اور الرازیؒ جیسے مایہ ناز لوگ پیدا ہوئے اور پھر خالص محدثانہ اور دینی ذہن کے لوگوں مثلاً'' ابن تیمیہؒ نے ان پر اپنی تند و تیز تنقید جاری رکھی جس سے یہ مسلک رفتہ رفتہ ختم ہوگیا۔

ماخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مُعْجِزَہ: (ع) جمع: معجزات' مادہ عجز: بمعنی عدم قدرت' قاصر رہنا' طاقت نہ رکھنا' عاجز ہوجانا۔ اس مادے سے باب افعال: اَعْجَزَ' یعجز' اعجازا'' بمعنی کسی کو عاجز کر دینا' کام کرنے کی قدرت و طاقت سلب کرلینا۔ لفظ عجز کی ضد لفظ قدرت ہے۔ اصطلاحی معنوں میں معجزے سے مراد خارق عادت شی ہے' یعنی کسی رسول یا نبی کا وہ کام یا فعل جو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت و طاقت سے اپنے رسول کی نصرت و تائید کے لئے ظاہر کرتا ہے اور اس وقت اس جیسا کام کرنے سے دوسرے لوگ قاصر و عاجز رہ جاتے ہیں۔

انبیاے کرامؑ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتے ہیں اور اللہ کا پیغام رشد و ہدایت لوگوں کو سناتے ہیں۔ سعادت مند لوگ ان کا پیغام سن کر فوراً'' ایمان لے آتے ہیں' مگر بدقسمت افراد تذبذب اور تردّد کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کے لیے اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کی تائید و تصدیق کے لیے کبھی عجیب عجیب چیزیں بطور دلائل و بینات ظاہر کرتا ہے' ان چیزوں کا تعلق زمین سے بھی ہو سکتا ہے اور آسمان سے بھی' ان کا اثر عالم سفلی میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور عالم علوی میں بھی۔ یہ عجیب چیزیں ہی خوارق عادت اور خلاف معمول افعال ہوتے ہیں جو انبیاؑ کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رونما ہوتے ہیں۔ انہیں خلاف عادات کاموں اور چیزوں کو معجزات کہتے ہیں۔

معجزہ انبیاے کرامؑ کی صداقت کی ایک اہم نشانی یا علامت ہوتا ہے' معجزہ ان کی حقانیت کی منہ بولتی دلیل کا کام بھی دیتا ہے۔ انبیاؑ سے معجزے کا رونما ہونا عالم الغیب سے ان کے خاص تعلق اور وابستگی کا ایک یقینی ثبوت ہے۔

لفظ معجزہ قرآن و حدیث میں اس خاص مفہوم اور معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ قرآن مجید نے اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لفظ آیت (جمع: آیات) استعمال کیا ہے۔ حضرت صالح علیہ السلام کو قوم ثمود کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا اور قوم ثمود کے مطالبے پر اپنے پیغمبر کی صداقت اور نبوت کا ثبوت بہم پہنچانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے پتھر سے اونٹنی نکال کر ان کے سامنے پیش کی تو حضرت صالحؑ نے اسے آیت (معجزہ) قرار دیا۔ (۷ [الاعراف]: ۷۳)' آتش نمرود کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے گلزار و سلامتی بنا دینا' حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ کا گریبان میں ڈالنے کے بعد سفید چمکتا ہوا نظر آنا' عصاے موسیٰؑ کا اژدھا بن جانا' یہ سب قرآن کی اصطلاح میں آیات (معجزات) ہیں۔

آیات و نشانات دو قسم کے ہیں: (۱) ظاہری و مادی' مثلاً'' عصا کا سانپ بن جانا' پتھر پر عصا مارنے سے چشمے پھوٹ پڑنا' انگلیوں سے پانی ابلنا' تکثیر طعام' شق قمر؛ (۲) باطنی اور

روحانی، جیسے نبی اور رسول کی صداقت، تزکیہ، تعلیم، ہدایت اور معصومیت وغیرہ۔

بعض علما کے نزدیک معجزات کی دو قسمیں یہ ہیں :(۱) کونیہ جس میں ظاہری و مادی، ارضی و سماوی سب معجزات شامل ہیں؛ (۲) کلامیہ جس کی بہترین مثال اللہ کا آخری کلام قرآن مجید ہے۔ معجزات کونیہ وقتی، عارضی اور فانی ہوتے ہیں اور جلد ہی ختم ہو جاتے ہیں، لیکن معجزہ کلامیہ یعنی قرآن مجید ایک ابدی اور آفاقی معجزہ ہے جو قیامت تک اپنے اثر و نفوذ سے بنی نوع انسان کی معجزانہ رہنمائی اور ہدایت کا فریضہ انجام دیتا رہے گا۔

قرآن مجید میں اکثر انبیاے کرامؑ کے معجزات و نشانات کا ذکر آیا ہے، کہیں اجمالاً اور کہیں تفصیلاً۔ البتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات کا ذکر بڑی تفصیل سے بتکرار آیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے انہیں دو بزرگ پیغمبروں کے ماننے والے اسلام کے پہلے مخاطب تھے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے ہر نبی کو حالات کی مناسبت اور وقت کے تقاضوں اور نبوت و رسالت کے دائرہ کار کے پیش نظر معجزات عطا کیے ہیں۔ جب حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا زمانہ آیا اور آپؐ کی نبوت و رسالت کا دائرہ کار آفاقی، عالمگیر اور قیامت تک کے لیے قرار دیا گیا تو حسب ضرورت معجزات کونیہ و کلامیہ سے آپ کی تائید و تصدیق کی گئی اور ان تمام معجزات میں قرآن مجید کو سب سے بڑا معجزہ قرار دیا گیا۔ قرآن مجید اعجاز لفظی یعنی اپنی فصاحت و بلاغت، اور بیان و بدیع کے اعتبار سے بھی بہت بڑا معجزہ ہے اور اعجاز معنوی کے اعتبار سے بھی، قرآن مجید اپنے اسلوب، مضامین، صحت، ہدایت، جامعیت اور مقبولیت عامہ کے لحاظ سے ایک منفرد کتاب ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے انبیا کے معجزات ان کے ساتھ ہی رخصت ہوگئے، لیکن قرآن مجید ایک ایسا علمی اور کلامی معجزہ ہے جو قیامت تک موجود رہے گا اس لیے کہ آپؐ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہنے والی ہے [رک بہ قرآن]۔

مشرکین مکہ قرآنی معجزے کو چھوڑ کر حسی و مادی خوارق اور عجیب و غریب چیزیں دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ان کی مادیت پرست عقل نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ نبوت کا معیار عجائب نمائی ہے اور پیغمبر کی صداقت کا معیار اس کی تعلیمات اور پیغام نہیں، بلکہ معجزات ہیں۔ کفار مکہ نے آپؐ پر ایمان لانے سے انکار کردیا اور صرف اس شرط پر ایمان لانے پر آمادگی ظاہر کی کہ آپؐ زمین سے کوئی چشمہ جاری کردیں، یا اپنے لیے کھجوروں اور انگوروں کا کوئی ایسا باغ بنا دکھائیں جس کے بیچوں بیچ نہریں جاری ہوں، یا آپؐ ہم پر آسمان کے ٹکڑے گرا دیں وغیرہ، (۱۷[بنی اسرائیل]۹۰ تا ۹۳)۔ اللہ تعالیٰ نے ان سب مطالبات کے جواب میں آپؐ کو حکم دیا کہ آپؐ کہہ دیجیے کہ اللہ پاک ہے اور میں محض ایک بشر اور رسول ہوں۔ اس پر بھی جب معجزہ رونما ہوتا، جیسے شق قمر کا معجزہ، تو وہ کہہ دیتے کہ یہ تو جادو اور سحر ہے۔ قرآن مجید نے مختلف مقامات پر بیان فرمایا کہ اگر یہ معجزہ بھی دیکھ لیں تو ایمان نہیں لانے کے۔ پہلے بھی لوگ سابقہ انبیاؑ کے ساتھ یہی سلوک کرچکے ہیں۔ انہوں نے معجزے کی تکذیب کی اور اللہ کی نشانیوں کو جھٹلایا۔ اللہ تعالیٰ نے ان جھٹلانے والوں اور ظلم کرنے والوں کو بالآخر سزا کے طور پر مبتلاے عذاب کردیا اور گناہوں کی پاداش میں ان ظالم قوموں کو صفحہ ہستی سے مٹا دیا آئندہ کی پیش گوئیوں کے بارے میں ہے۔

معجزات کا ایک حصہ کتب سیرت اور کتب حدیث میں بکثرت موجود ہیں۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعائیں اور بعض کلمات بھی معجزے ثابت ہوے (دیکھیے رحمۃ للعالمین، جلد ۳، بذیل معجزات نبویہؐ)۔

مآخذ : (۱) شبیر احمد عثمانی : معجزات و کرامات، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۲) مفتی عنایت احمد : الکلام المبین فی آیات رحمۃ للعالمین، بمبئی؛ (۳) محمد طیب : معجزہ کیا ہے؛ دیوبند (بھارت)؛ (۴) شبیر حسن چشتی نظامی : معجزات خیر الانام، دہلی؛ (۵) قرآن مجید میں معجزات سے متعلقہ آیات کے لیے دیکھیے مشہور عربی تفاسیر بالخصوص المراغی، جمال الدین القاسمی، القرطبی، الرّازی، الآلوسی، البغوی، ابن کثیر اور خازن، اردو : امیر علی : مواہب الرحمٰن، وغیرہ۔

مِعْرَاج : (ع)، مادہ ع ر ج (= عَرَجَ عُرُوْجاً) اس کے لغوی معنی بصیغہ اسم آلہ، سیڑھی کے ہیں اور اصطلاحاً بلندی اور روحانی کمال، خاص کر تقرب الٰہی حاصل کرنے پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

قرآن مجید کی سورۃ بنی اسرائیل کی ابتدائی آیات کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آسمانی سفر سے ہے۔ اس آیت کی تفسیر و تعبیر کئی طرح سے کی گئی ہے۔ بعض اس سفر آسمانی کو محض رؤیا کہتے ہیں، لیکن علمائے محققین اسے جسمانی اور بیداری کی حالت میں قرار دیتے ہیں۔ اصطلاحاً" معراج کا جس واقعے پر اطلاق ہوتا ہے اس کا تعلق قریش کے شدید سماجی مقاطعے اور شعب ابی طالب کے محاصرے کے بعد اور اولیں بیعت عقبہ سے قبل سے ہے، بعض مؤلف اسے ہجرت سے صرف ایک سال پہلے کا واقعہ گمان کرتے ہیں، لیکن ابن اسحاق (سیرۃ ابن ہشام) نے اسے ابو طالب اور حضرت خدیجہؓ کی وفات، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سفر طائف اور بیعت ہائے عقبہ سے قبل درج کیا ہے۔ اسی طرح صحیح بخاری میں اسے بیعت ہائے عقبہ سے قبل کا واقعہ قرار دیا گیا ہے۔ ابن الاثیر نے بالتصریح ہجرت سے تین سال قبل لکھا ہے اور قرآن کی شہادت اسی کی تائید کرتی ہے۔ بظاہر یہ نقض صحیفہ (۱۰ھ نبوی) اور وفات خدیجہؓ کے بعد کا واقعہ ہے، جیسا کہ البخاری کی ایک اور حدیث میں صراحت ہے۔ سید سلیمان ندوی (سیرت النبیؐ ۳ : ۴۰۳، اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء) اسے ہجرت سے تقریباً" سال ڈیڑھ سال قبل کا واقعہ قرار دیتے ہیں۔

سید سلیمان ندوی (دیکھیے سیرۃ النبیؐ ۳ : واقعۂ معراج) نے قرآن مجید کی آیت (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۷۶) سے استدلال کیا ہے کہ یہ ہجرت کا حکم یا اس کی پیشگوئی ہے۔ جمہور کے نزدیک اسراء اور معراج کا واقعہ ایک ہی شب میں پیش آیا اور وہ ۲۷ رجب کی رات تھی (دیکھیے الزرقانی : شرح مواہب اللدنیہ، ۱ : ۳۵۵ بعد)۔

قرآن مجید میں معراج کا ذکر ۱۷ [بنی اسرائیل] : ۱؛ ۵۳ [النجم] : ۱ تا ۱۸؛ ۸۱ [التکویر] : ۱۹ تا ۲۴ میں کیا گیا ہے، چونکہ معراج کی جزئیات میں کچھ اختلاف ہے، اس لیے بعض سیرت نگار (مثلاً" السہیلی: الروض الانف، ۱ : ۲۴۴) معراج اور اسرا کو الگ الگ واقعہ قرار دیتے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ روایات کے اختلاف سے واقعے کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اختلاف روایات کی اور وجوہ بھی ہوسکتی ہیں۔ اس کی یادگار رجب کی ۲۷ ویں تاریخ کو منائی جاتی ہے۔

مفسرین کے خیال کے مطابق سورۂ اسراء جو بنی اسرائیل [رک بآن] کے نام سے بھی موسوم ہے، پوری کی پوری معراج ہی کے حالات پر مشتمل ہے۔ درمیان میں وعظ و ارشاد بھی ہے۔

معراج کا ذکر الزرقانی کے بیان کے مطابق پینتالیس صحابہؓ کی روایتوں میں آیا ہے۔ ان میں ہر طبقے اور عہد نبوی کے ہر دور کے بزرگ شامل ہیں، اس لیے تعجب نہیں اگر ان روایتوں میں جزئی تفصیلات کی حد تک باہم اختلاف بھی ہو۔ بخاری و مسلم میں اس پر مستقل باب ہیں، ان میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے دولت خانہ میں تھے دیکھا کہ اس کی چھت کھلی، حضرت جبرئیلؑ آئے، شق صدر کیا اور آپؐ کو آسمانوں تک ساتھ لے گئے۔ یکے بعد دیگرے جب اوپر آسمانوں میں پہنچتے گئے تو ان کے دروازہ کھلواتے گئے اور مختلف انبیاؑ سے ملاقاتیں ہوتی رہیں۔ پھر وہاں پہنچے، جہاں دفتر کے قلم چلنے کی آواز آرہی تھی۔ یہیں نمازیں فرض ہوئیں۔ واپسی میں حضرت موسیٰؑ کے پاس سے گزر ہوا، حالات بیان کیے اور پھر انہیں کے مشورے سے نمازوں میں تخفیف کی خدا تعالی سے التجا کی۔ نمازوں کو پانچ سے بھی کم کرانے کے مشورے پر شرمندگی محسوس ہوئی، اس لیے پھر التجا نہیں کی، پھر سدرۃ المنتہی نامی مقام پر پہنچے، پھر جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کیا۔

حضرت مالکؓ بن صعصعہ کی روایت میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے کہ روانگی کے وقت خواب و بیداری کے مابین کوئی کیفیت تھی، حطیم کعبہ میں لیٹے ہوئے (مضطجع) تھے کہ حضرت جبرئیلؑ تشریف لائے۔ معراج کا ذریعہ براق [رک بآن] تھا۔ سات آسمانوں میں جن جن پیغمبروں سے ملاقات ہوئی، اس میں بھی تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ بہرحال پہلے آسمان میں حضرت آدمؑ

دوسرے میں حضرت یحییٰؑ و عیسیٰؑ، تیسرے میں حضرت یوسفؑ، چوتھے میں حضرت ادریسؑ، پانچویں میں حضرت ہارونؑ، چھٹے میں حضرت موسیٰؑ، ساتویں میں حضرت ابراہیمؑ کا نام زیادہ تر لیا جاتا ہے۔ معراج سے واپسی میں یا بعض روایات کے مطابق آسمان پر صعود سے پہلے بیت المقدس میں انبیاؑ کی روحیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا استقبال کرتی ہیں اور آپؐ نماز دوگانہ ادا کرتے ہیں تو سب آپؐ ہی کو اپنا امام بناتے ہیں۔

واپسی کے بعد جب مکے میں چرچا ہوا تو، بموجب فکر ہر کس بقدر ہمت اوست، قریش نے صرف یہ پوچھا کہ اگر بیت المقدس دیکھا ہے تو اس کا منظر بیان کرو۔ سید سلیمان ندوی نے (سیرت النبیؐ، جلد سوم) تحقیقی بحث کے سلسلے میں لکھا ہے کہ معراج پر روانہ ہونے پر بستر سے غائب ہونا، گھر والوں کا رات کو پہاڑوں میں تلاش کرنا، واپسی میں ایک قریشی کارواں تجارت سے راستے میں ملاقات کرنا، نیز اس خبر کے پھیلنے پر بہت سے لوگوں کا مرتد ہو جانا، یہ سب لغو قصے ہیں جن کی صحیح احادیث سے کوئی تائید نہیں ہوتی۔ واقعۂ معراج کو مسلمانوں کے ہاں قدرتاً بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہر مذاق کے مصنف نے اس پر قلم اٹھایا ہے۔ عام مفسر و محدث ہی نہیں فلسفی، صوفی، متکلم، واقعہ گو اور شاعر سب نے یہاں تک کہ رند مشربوں کو بھی خیال آرائی کی سوجھی تو ابو العلاء المعری نے رسالۃ الغفران تالیف کیا اور ایک طرح سے معراج کی تحریف (Parody) لکھ ڈالی اور ہر آزاد منش اہل قلم کو بخشش کا مستحق بنا دیا۔ بہر حال معراج پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، ان تمام مصنفین میں حضرت شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کی تالیف حجۃ اللہ البالغۃ کا "باب الاسراء" اختصار کے باوجود سب سے بہتر نظر آتا ہے، لیکن مذاق زمانہ کے مطابق اس پر عقلیت کے رنگ کا کچھ غلبہ ہے۔

معراج کے متعلق بعض عربی تالیفوں کا لاطینی ترجمہ تیرھویں صدی عیسوی ہی میں ہوچکا تھا۔ اسی کا چربہ لے کر اطالوی شاعر دانتے (۱۲۶۵ء تا ۱۳۲۱ء) نے اپنی مشہور نظم *Divina Comedia* (طربیہ ربانی) لکھی جس میں جنت اور دوزخ کی سیر کا ذکر ہے، اس کی تفصیل Asin نے اپنی کتاب *Islam and Divine Comedy* میں دی ہے اور اس پر ابن عربی کے اثرات دکھائے ہیں۔ گزشتہ صدیوں میں غیر مسلم اہل قلم معراج پر جو خیال آرائی کرتے رہے ہیں۔ اس میں مضحکہ خیز سطحیت نمایاں ہے۔ جزئیات و تفصیلات کے متعلق اسلامی روایات میں جو اختلاف ملتا ہے، اس کو وہ ضرورت سے زیادہ نمایاں کرکے اپنی دانست میں "عالمانہ" تنقید کرتے ہیں جسے محض تعصب کہا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمواقع عدیدہ؛ (۲) کتب حدیث، بمدد اشاریہ، مفتاح کنوز السنۃ؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، مطبوعہ لائیڈن، ص ۲۶۳ بعد؛ (۴) ابن سعد، طبقات ۱/۱: ۱۴۳، ۱۷۶؛ (۵) الطبری: تاریخ، سلسلہ اول، ص ۱۱۵۷ و بعد؛ (۶) السہیلی، الروض الانف، ۱: ۲۴۲ تا ۲۵۵؛ (۷) الطبری: تفسیر، فخرالدین الرازی: تفسیر (بذیل آیات بالا)؛ (۸) ابن العربی، کتاب الاسراء الی مکان الاسراء؛ ابن القیم: زادالمعاد، ۱: ۳۰۴؛ (۹) ولی اللہ الدہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ ۲: ۱۵۴ (قاہرہ ۱۳۲۳ھ)؛ (۱۰) الغیطی: معراج مع حاشیہ در دیر؛ (۱۱) سید سلیمان ندوی: سیرت النبیؐ، جلد سوم مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۱۲) محمد حمید اللہ، مقالہ "دانتے کی نظم طربیہ ربانی" در ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ اپریل ۱۹۵۱ء۔

○

معروف الکرخیؒ: ابو محفوظ بن فیروز یا فیروزان، جو ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء میں فوت ہوئے، دبستان بغداد کے مشہور و معروف صوفی اور زاہد تھے۔ ان کی نسبت الکرخی غالباً کرخ یا جدا سے ہے جو مشرقی عراق کا ایک قصبہ تھا (السمعانی: انساب، ص ۴۷۸ ب، س ۱۰؛ دیکھیے یاقوت: المشترک، طبع Wüstenfeld، ص ۳۶۹، س ۸ بعد)۔ بعض مآخذ میں انہیں بغداد کے محلہ کرخ سے منسوب کیا گیا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ان کے والدین عیسائی تھے۔ بقول ابن تغری بردی (طبع Matthes and Juynboll، ۱: ۵۷۵) وہ واسط کے علاقے کے باشندے اور صابئین میں سے تھے، بکر بن خنیس الکوفی اور ایک اور کوئی فرقد السنجی تصوف میں ان کے مرشد مانے جاتے ہیں (ابوطالب المکی: قوت القلوب، ۱: ۹؛ اشاریہ، ص ۱۸۳)۔ کشف المحجوب میں ان کے مرشد کا نام داؤد الطائی لکھا ہے۔

انہوں نے جن لوگوں کو تعلیم دی یا فیض یاب کیا' ان میں سب سے مشہور سری السقطی [رکّ بآں] تھے اور وہ بعد ازاں خود جنید کے مرشد بنے۔ یہ حکایت کہ معروف الکرخی شیعی امام علی بن موسیٰ الرضا کے متوسلین میں سے تھے جن کے ہاتھ پر انہوں نے اسلام قبول کیا اور اپنے والدین کو بھی ترغیب دی کہ وہ بھی ایسا ہی کریں' قابل اعتبار نہیں ہوسکتی۔ جو اقوال ان سے منسوب کیے جاتے ہیں انہی میں یہ بھی ہیں: "عشق کی تعلیم انسانوں سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے اور اس کی رحمت ہی سے کسی کو حاصل ہوتا ہے۔ ولیوں کو پہچاننے کی تین علامتیں ہیں: ان کا فکر خدا کے لیے ہوتا ہے' ان کا شغل فی اللہ اور سعی الی اللہ ہوتی ہے' حقائق کا ادراک اور جو چیز مخلوق کے قبضے میں ہے اسے ترک کردینا تصوف ہے۔

معروف الکرخیؒ کو ولی مانا جاتا تھا۔ بغداد میں دجلہ کے بائیں کنارے پر ان کا مقبرہ اب بھی مرجع انام ہے۔ القشیری بیان کرتا ہے کہ لوگ ان کے مزار پر جاکر بارش کے لیے دعا مانگا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ "معروف کا مقبرہ اس کام کے لیے تریاق مجرب ہے۔"

مآخذ: (۱) القشیری: رسالہ' قاہرہ ۱۹۱۸' ص ۱۱؛ (۲) الہجویری: کشف المحجوب' طبع ژوکوفسکی' لینن گراڈ ۱۹۲۶ء' ص ۱۴۱' ص ۱۱۳ در ترجمہ نکلسن؛ (۳) عطار: تذکرۃ الاولیا' طبع نکلسن ۱: ۲۶۹؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان عدد ۷۱ ۳: ترجمہ Biographical Dictionary :de Slane ۳:۸۸' (۵) جامی: نفحات الانس' طبع Lees' ص ۴۲۔

○

مقصورہ: رکّ بہ مسجد (در آآآ' بذیل مادہ)۔

○

مکروہ: رکّ بہ شریعہ' حکم۔

○

مَکْس: باج و محصول' عربی میں یہ لفظ دخیل ہے اور اس کی اصل آرامی لفظ مَکْسا ہے' ابن سیدہ نے ایک عربی روایت نقل کی ہے' جس کی رو سے زمانہ جاہلیت میں بھی منڈیوں میں ایک قسم کا محصول لیا جاتا تھا' جسے مکس کہتے تھے (قاموس' بذیل مادہ) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان میں بہت ابتدائی زمانے ہی میں داخل ہو چکا تھا۔ یہ لفظ پہلی صدی ہجری کے عربی زبان کے اوراق بردی (Papyris) میں پایا جاتا ہے۔

قدیم فقہ کی کتابیں مکس کو عشر یا دسویں حصہ کے معنوں میں استعمال کرتی ہیں' جو تاجروں سے لیا جاتا تھا اور "محصول چنگی" کے مقابلے میں "تہہ بازاری" سے قریب تر ہے فقہا نے مکس کو عوام پر ظلم قرار دیا ہے' کیونکہ یہ ان مدّات پر بلا وجہ اضافہ ہے' جو شرع نے مقرر کر رکھی تھیں۔ سبب یہ بتاتے ہیں کہ یہ سلاطین کے ہاتھ میں پہنچ کر شاہانہ تعیشات میں صرف ہوسکتا ہے' لیکن پھر بھی اسے مناسب قانونی حیثیت بھی دے دی گئی' تاہم اس لفظ کے ساتھ جو ناخوشگوار مفہوم وابستہ ہو چکے تھے' وہ برابر قائم رہے (دیکھیے تاج العروس' بذیل مادہ)

محصول درآمد (customs duty) وصول کرنے کی ابتدا بنو امیہ کے ابتدائی زمانے یا اس سے کچھ عرصے پہلے ہوئی۔ اگرچہ اسلامی شرعی احکام کے مطابق محصول چنگی درآمد کے لیے ساری مملکت اسلام کو علاقہ واحد سمجھا جانا چاہیے تھا' لیکن عملاً اس کے باوجود خشکی اور سمندر کی راہ سے (قبل از اسلام کی) پرانی سرحدیں قائم رہیں اور مصر' شام اور عراق محصول درآمد کے الگ الگ رقبے بنے رہے۔ قانون فقہ میں محصول درآمد کی رقم کا فیصلہ مال کی قیمت پر منحصر تھا' عملی طور پر مال کی قیمت کا لحاظ کیا جاتا تھا اور امتیازی محاصل لگائے جاتے تھے۔ اسلام کے بارے میں مالک کے اعتقادات کا کوئی خیال نہیں کیا جاتا تھا۔ محصول لگانے کے قوانین بہت پیچیدہ تھے اور انہیں چند درجوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ یہ محصول بتدریج قیمت کے دسویں حصے (عشر) سے بڑھا کر پانچویں حصے (خمس) تک کر دیا گیا تھا۔

مصر میں مکس العَرِیش کی سرحد پر اور عیذاب' القُصَیر' الطور اور اِنّیس کی بندرگاہوں (سواحل) پر لیا جاتا تھا' لیکن الفُسطاط میں بھی ایک جگہ پر' جسے مکس کہا جاتا' چنگی محصول ادا کیا جاتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ پرانے زمانے میں اس جگہ کا نام ام دُنَین تھا بعد میں اسے مکس "(قاہرہ کا چنگی خانہ)" کہنے لگے۔ ہر قسم کے غلے کا پہلے یہاں سے گزرنا ضروری تھا پھر وہ

بیچا جا سکتا تھا اور ۲ درہم فی اردب اور کچھ معمولی سی رقم اس پر ادا کرنا ہوتی تھی، لیکن ابتدائی زمانے کے مکس کی مزید تفصیلات کا کچھ پتا نہیں چلتا، البتہ پہلی صدی ہجری کے آخر میں صاحب مکس مصر کا ذکر اوراق بردی اور ادب عربی میں بھی آیا ہے۔

فاطمی دور میں مکس کے تخیل کو مزید وسعت دی گئی اور ہر قسم کی واجب الادا رقوں اور محاصل کو مکوس کہنے لگے، بالخصوص وہ غیر مقبول (= ناگوار ٹیکس) جنہیں لوگ نامنصفانہ قرار دیتے تھے، مکوس کہلانے لگے، اس سے اس کلمے کے ناخوشگوار معنوں پر زور دینا مقصود تھا۔ یوں تو اس قسم کے وقتی محصول اسلامی تاریخ کی ابتدائی صدیوں میں وقتاً" فوقتاً" لگائے جاتے تھے، مگر پہلا شخص جس نے انہیں باقاعدہ طور پر لگانا شروع کیا، وہ پر ہیبت کاتب وزیر مالیات احمد بن المدبّر تھا، جو احمد بن طولون کا مشہور مخالف تھا۔ اسی نے تہ بازاری میں اضافہ کیا اور بیدبانی و ماہی گیری اور سوڈے کی اجارہ داریوں پر محصول بڑھا دیا۔ اس سلسلے میں اس امر کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس نے اس ضمن میں قدیم رومی محصولوں کو نہ صرف زندہ کرکے جاری کیا تھا، بلکہ ان کے علاوہ ان ادنیٰ قسم کے محصولوں میں بھی اضافہ کیا، جنہیں معاون اور مرافق کہا جاتا تھا اور محاصل ہلالی میں، یعنی ایسے ٹیکسوں میں شمار کیا جاتا تھا، جو قمری سال کے اعتبار سے ادا کیے جاتے تھے۔ اس قسم کے حیلوں کی (جنہیں فاطمی زمانے سے مکوس کہنے لگے اور جنہیں بعد میں مُظالم، حمایات، رعایات، مُساجرات کہا جانے لگا) قسمت میں یہ لکھا تھا کہ وہ بتدریج عوام پر ظلم کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ اور مصر کے اقتصادی تنزل کا سب سے بڑا سبب بن جائیں، تاآنکہ مملوکوں کے عہد میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ بمشکل کوئی ایسی چیز ہوگی جس پر محصول نہ لگایا جاتا ہو اور مکوس لوگوں کو جاگیر کے طور پر عطا ہونے لگے اور "مصیبت عام ہوگئی" (وَعَمَّتِ الْبَلْوٰی)۔ تاہم ان چھوٹے چھوٹے ٹیکسوں کو (گو اجارہ داریوں کو اسی طرح رہنے دیا گیا) اصلاح پسند حکمرانوں نے کئی بار منسوخ بھی کیا، یہاں تک کہ بعض صورتوں میں کہ "ابطال یا رد یا مسامحہ یا اسقاط یا وضع یا رفع المکوس" ان کے طراز و لقب کا جزو بن گئے، چنانچہ احمد بن طولون کے متعلق بیان کیا جاتا ہے

کہ اس نے بعض محصولوں کو منسوخ کردیا اور پھر بعد میں صلاح الدین ایوبی، بیبرس، قلاؤن اور نیز اشرف شعبان، اس کے دونوں بیٹوں خلیل اور ناصر محمد، برقوق اور چقمق نے بھی یہی کیا۔ المقریزی نے ان مکوس کی، جو سلطان صلاح الدین نے منسوخ کیے تھے، ایک لمبی فہرست دی ہے اور القلقشندی نے مسامحات کے متون کی نقلیں دی ہیں۔ مسامحات مملوک سلاطین کے وہ فرامین ہیں، جن میں محصول کے منسوخ کرنے یا لوگوں کو کسی محصول سے مُستثنٰی قرار دینے کا حکم ہوتا اور جنہیں والیان کے پاس بھیجا جاتا تھا اور جو منبروں پر چڑھ کر سنائے جاتے تھے۔ ان میں بعض اوقات پوری پوری تفصیلات درج ہوتی ہیں۔ مختصر فرامین غالباً" پتھروں پر کھدوائے جاتے تھے، چنانچہ Von Berchem نے، جو اجزا شائع کیے ہیں ان میں کچھ ایسے مختصر فرامین بھی شامل ہیں۔ بلاشبہ مکوس کی منسوخی کے ان احکامات سے یہ نتیجہ نکلتا کہ ان احکام پر متواتر عمل ہوتا تھا درست نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ستم درمیانی وقفوں میں از سر نو جاری ہو جاتا تھا۔ المقریزی (۱: ۱۱۱ میں) اس ذکر کے خاتمے پر قبطیوں کے متعلق ذیل کا مشہور طنزیہ جملہ لکھتا ہے: آج بھی مکوس موجود ہیں جو وزیر کے زیر تصرف ہیں، لیکن ان سے حکومت کو کچھ حاصل نہیں ہوتا، بلکہ جو کچھ ملتا ہے قبطیوں کو ملتا ہے اور وہ اسے اپنے مفاد کے لیے جس طرح چاہتے ہیں استعمال کرتے ہیں''۔

مختلف اقسام کے ناگوار اور غیر شرعی محصولوں میں، جن کی علمائے وقت نے ہمیشہ مخالفت کی، جو کبھی کبھی اور کسی کسی جگہ لگائے جاتے تھے، مندرجہ ذیل شامل ہیں: (۱) ہلالی ٹیکس جو گھروں، حماموں، تنوروں، دیواروں اور باغوں پر لگائے جاتے تھے؛ (۲) جیزہ میں بندرگاہ کے محصولات، جو قاہرہ میں ساحل الغلہ اور دارالصّناعہ میں وصول کیے جاتے تھے۔ یہ محصول انفرادی طور پر مسافر پر بھی لگایا جاتا تھا؛ (۳) منڈیوں کے محصولات و سامان تجارت اور قافلوں پر بالخصوص گھوڑوں اونٹوں، خچروں، مویشیوں، بھیڑوں، مرغیوں، غلاموں، گوشت، مچھلی، نمک، کھانڈ، سیاہ مرچ، تیل، سرکہ، شلجم، ریشم، کتان، روئی، لکڑی، مٹی کے برتنوں، پتھر کے کوئلے، حَلفاء گھاس،

بھوسے، حنا، شراب، کولہو اور رنگے ہوئے چمڑے کی بنی ہوئی اشیا پر؛ (۴) بھیڑوں، کھجوروں اور کتان کی فروخت پر سمسرہ (آڑھت)؛ (۵) بازاروں .... تعیشیات کی جگھوں پر جو ٹیکس لگتا اسے حسن تعبیر سے "رسوم الولایہ" کہا جاتا تھا۔

مصر سے باہر بھی محصول گزر (toll) یا لگان بازار کے طور پر مکس کا ذکر کبھی سننے میں آتا ہے، مثلاً جدہ میں، شمالی افریقہ میں (*Supp*: Dozy، ۲: ۶۰۶؛ ابن الحاج، ۳: ۶۷ پر "مساعد مظالم" کا ذکر کرتا ہے، لیکن لفظ مکوس کو ان معنوں میں استعمال نہیں کرتا)۔

مآخذ: (۱) ابن مماتی: قوانین الدواوین، ص ۱۰ تا ۲۶؛ (۲) المقریزی، ۱: ۸۸ بعد، ۱۰۴ تا ۱۱۱، ۲: ۲۶۷؛ (۳) القلقشندی، ۳: ۴۶۸ بعد (=Wüstenfeld، ص ۱۶۹ بعد) ۱۳: ۳۰ بعد، ۱۱۷؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۶۰۶ مادہ مکس۔

○

مَکَّةُ الْمُکَرَّمَہ: جزیرہ نمائے عرب کے صوبہ حجاز کا مرکزی شہر اور عالم اسلام کا دینی و روحانی مرکز۔ مشہور یونانی جغرافیہ نویس بطلمیوس نے دوسری صدی عیسوی میں اپنے جغرافیہ میں مکہ کو Macorba لکھا ہے۔ یہ عربی لفظ مقربہ کی تعریب ہے، جس کے معنی لوگوں کو معبودوں کے قریب لانے والا ہے۔ بعض محققین نے اس کے معنی معبد (عبادت گاہ) کے بھی لیے ہیں۔ بڑے قدیم زمانے سے لوگ اطراف و جوانب سے یہاں حج کرنے آتے تھے (جواد علی: المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ۴: ۹، ۱۴، بیروت ۱۹۷۰ء)۔ پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی حکم ہوا کہ حج کا اعلان کریں۔ کتب تاریخ و سیرت میں مکہ مکرمہ کے پچاس کے قریب نام مذکور ہیں، جن میں مشہور ترین مکہ، ام القری، بیت العتیق اور البلد الامین ہیں (محمد بن یوسف الصالحی الشامی: سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد، ۱: ۲۵ تا ۳۱، قاہرہ ۱۹۷۲ء؛ (۲) تقی الدین الفاسی: شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، ۱: ۴۷ تا ۵۳ قاہرہ ۱۹۵۶ء)۔

مکہ مکرمہ ۲۱ درجے، ۲۸ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۷ درجے ۵۴ دقیقے طول بلد مشرقی پر واقع ہے۔ یہ جدہ سے ۴۵ میل جانب مغرب واقع ہے اور سطح سمندر سے ۹۰۹ فٹ بلند ہے۔ مکہ ایک تنگ وادی میں واقع ہے جس کے دونوں طرف خشک اور پانی اور سبزے سے محروم پہاڑوں کا دوہرا سلسلہ ہے۔ یہ جبل عرفات، جبل ثور، جبل ابی قبیس اور جبل ثبیر وغیرہ ہیں۔ شہر کے ارد گرد بہت سی وادیاں واقع ہیں جن میں وادی فاطمہ اور وادی نعمان قابل ذکر ہیں۔ وادی نعمان کو نہر زبیدہ سیراب کرتی ہے شروع میں مکہ مکرمہ کا دارومدار زمزم کے پانی پر تھا۔ اس کے علاوہ اور کنویں بھی تھے۔ اس کے باوجود پانی کی قلت رہتی تھی۔ عین زبیدہ اور عین عزیزہ کی تعمیر سے یہ مشکل کسی قدر دور ہوگئی تھی۔

شہر کی آب و ہوا گرمیوں میں سخت گرم ہوتی ہے درجہ حرارت کبھی کبھی ۱۱۳ درجہ فارن ہائٹ تک پہنچ جاتا ہے۔ امراء گرمیوں کا موسم طائف میں گزارتے ہیں جو مکہ سے ۵۰ میل جانب مشرق واقع ہے۔ موسم سرما خوشگوار ہوتا ہے۔ اناج اور غذائی ضروریات باہر سے آتی ہیں، پھل اور سبزیاں طائف بلکہ دوسرے ممالک سے منگوائی جاتی ہیں۔ اطراف کی زمینوں کو قابل کاشت بنانے کے لیے امریکہ کے انجینئروں کی خدمات حاصل کی گئی ہیں۔ بارش بہت کم ہوتی ہے۔ شہر کے نشیب میں واقع ہونے کی وجہ سے ارد گرد کے پہاڑوں سے سیلاب آتے رہے ہیں اور بہت نقصان پہنچاتے رہے ہیں۔ سیلاب کی گزر گاہ تبدیل کرنے اور بند باندھنے کی کوششیں بھی زمانہ سابق میں ہوتی رہی ہیں (عمر رضا کحالہ: جغرافیہ شبہ جزیرۃ العرب، ۱۶۵ تا ۱۷۳، دمشق ۱۹۴۲ء)۔

مسجد حرام شہر کے اندر ہے اور اس میں کعبہ [رک بان] واقع ہے جہاں اطراف عالم سے مسلمان حج و طواف کرنے آتے ہیں۔ مکہ کے مکانات پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور دو دو تین تین منزلہ ہیں۔ گلیاں اور بازار تنگ ہیں۔ اب شہر کے باہر نئی بستیاں بن گئی ہیں جن میں العزیزیہ اور الفیصلیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن میں تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔ اس کے باشندوں میں آدھے سے زیادہ انڈونیشی، ہندی، بخاری اور مغربی ہیں جن کے اپنے اپنے محلے ہیں۔ عربی زبان کے علاوہ اردو بھی عام طور پر بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ مکہ کے بازار غیر

ملکی مصنوعات سے بھرے رہتے ہیں۔ حج کے موسم میں خرید و فروخت عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ حجاج چادریں' رومال' ٹوپیاں' جائے نماز' تسبیحیں اور کھجوریں وغیرہ خرید کر لے جاتے ہیں۔ آج سے پچاس برس قبل باشندوں کی مالی حالت پتلی تھی۔ ان کا گزارہ حج کے زمانے کی تجارت' مکانات کے کرایوں اور مخیر حضرات کے عطیات پر تھا' مگر اب تیل کی دریافت سے دولت کی ریل پیل ہوگئی ہے اور لوگ خوشحال اور فارغ البال ہوگئے ہیں۔ شہر میں چھوٹی موٹی بہت سی صنعتیں قائم ہوگئی ہیں (Ency.Britannica' طبع پانزدہم' بذیل مادہ)۔

مکہ مکرمہ میں سب سے' اہم عبادات حج و عمرہ [رک باں] کی ادا کی جاتی ہے۔

تاریخ: مکہ مکرمہ انتہائی قدیم شہر ہے اور اس کی ابتدائی آبادی حضرت اسمٰعیل بن ابراہیم [رک باں] کے ذریعے سے ہوئی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یہ عرب کا سب سے آباد شہر تھا۔

یہاں بیت اللہ شریف کی عمارت واقع ہے (مگر مسائل کے لیے دیکھیے مسجدالحرام و محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بذیل مادہ)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

مَلائکہ : (= ملٰئکہ) مَلَک (بمعنی فرشتہ) کی جمع' الکسائی کے مطابق یہ لفظ دراصل مالک (بتقدیم الہمزہ) مشتق ازاَلَکٌ ہے۔ آلوک کے معنی رسالت اور پیغام رسانی کے ہیں۔ پھر لام کو ہمزے سے مقدم کرکے اسے ملاک پڑھا جانے لگا اور کثرت استعمال سے ہمزہ گرا دیا گیا اور ملک پڑھا جانے لگا۔ اس کی جمع میں پھر ہمزہ لایا گیا اور اس صورت میں یہ لفظ ملائکہ اور ملائک ہوگیا (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ۔ قرآن مجید میں ملک (۱۳ مرتبہ' ملکین ۲ مرتبہ اور ملائکہ ۷۳ مرتبہ آیا ہے (دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ)۔

قرآن مجید میں بعض ملائکہ کے نام بھی مذکور ہیں' مثلاً جبرئیل کا (۲ [البقرہ]: ۹۷: ۹۸؛ (٦٦ [التحریم]: ۴)' میکائیل (میکال) (۲ البقرہ: ۹۸)۔

لفظ ملائکہ کا واحد ملک ہے جس کا اطلاق فرشتے پر ہوتا ہے اور اس کے لغوی معنی قاصد اور پیام رساں کے ہیں' اسی لیے قرآن مجید میں ملائکہ کے لیے رسل کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔

کتاب و سنت اور تفاسیر میں فرشتوں سے متعلق جن اہم امور کا ذکر ہوا ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) وہ غیر مرئی اجسام کی ایسی مخلوق ہے جس کی تخلیق نور سے ہوئی ہے؛ (۲) ان کے پر ہوتے ہیں (۳۵ فاطر: ۱)' مگر دکھائی نہیں دیتے؛ (۳) وہ دبیز سے دبیز پردوں میں سے گزر سکتے ہیں؛ (۴) یہ اجسام لطیف اور ہوائی نوعیت کے ہیں؛ (۵) مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہیں اور آسمانوں پر سکونت پذیر ہیں؛ (٦) اللہ کی تدبیرات تشریعی اور تدبیرات کونی ان کے ذریعے تکمیل و اختتام کی منزلیں طے کرتی ہیں؛ (۷) ان کی تگ و تاز آسمان سے زمین اور پھر آسمان سے آگے کی بلندیوں تک ہے؛ (۸) فرشتے براہ راست اللہ تعالی سے حکم پاتے ہیں اور اسی کے فیصلے اور منشا و ارادہ کے تحت اسباب کے سلسلے کو مسببات کے ساتھ جوڑتے ہیں؛ (۹) وہ خالق اور اس کی مخلوقات کے درمیان رسول (= قاصد) کی حیثیت سے فرائض سفارت اور خدمت پیغام رسانی انجام دیتے ہیں۔ جو احکام اللہ ان پر القا کرتا ہے وہ ذاتی طور پر ان احکام میں رد و بدل نہیں کرسکتے۔ ان کی تخلیق محض اطاعت کے لیے کی گئی' وہ ہر لحظہ اللہ کی حمد و ثنا اور تسبیح و تقدیس میں لگے رہتے ہیں۔ اللہ تعالی انبیائے کرام پر اپنے احکام و اوامر کا نزول انہیں کی معرفت کرتا ہے (دیکھیے طنطاوی جوہری: الجواہر ۱: ۵۲ تا ۵۷)۔

تمام مذاہب عالم بلکہ قدیم یونانی اور مصری فلسفے میں بھی اس نوع کی ہستیوں کا وجود تسلیم کیا گیا ہے۔ صابئی مذہب کے پیرو ان کو سیاروں اور ستاروں کی شکل میں مانتے ہیں۔ یونانی' مصری اور اسکندری فلسفے کی رو سے یہ عقول عشرہ (دس عقلوں) سے تعبیر ہیں۔ اس کے ساتھ ہی نو آسمانوں میں بھی انہیں الگ الگ ذی ارادہ نفوس مانا گیا ہے۔ پارسی انہیں امشاسپند کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہود کے نزدیک یہ

کروبیم کہلاتے ہیں اور ان میں سے بعض کو وہ جبرئیل اور میکائیل کے نام سے پکارتے ہیں۔ عیسائیوں کے نقطۂ نظر سے بھی ان کے یہی نام ہیں اور ان میں سے بعض کو وہ جبرئیل اور روح القدس بھی قرار دیتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک ان میں سے بعض (مثلاً روح القدس) کو خدا کا ایک جزو قرار دے کر تثلیث کا رکن بھی مانا گیا ہے۔ ہندو مذہب میں وہ دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے معروف ہیں۔ زمانۂ جاہلیت کے عرب ان کو خدا کی بیٹیاں ٹھیراتے تھے۔

صابئین ان فرشتوں کی قربانی کے بھی قائل تھے، وہ ان کے ہیکل تعمیر کرتے اور ان کو خدا کے مظہر جانتے تھے۔ دور جاہلیت کے عرب فرشتوں کو مؤنث سمجھتے تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ خدا کی بیٹیاں تھیں۔ ان کی پوجا بھی کی جاتی تھی اور سمجھا جاتا تھا کہ خدا کے دربار میں وہ ان کی سفارش کریں گے۔

اسلام فرشتوں سے متعلق ان لوگوں کے عقائد کی نفی کرتا اور ان کو باطل ٹھیراتا ہے۔ اسلام کو موقف یہ ہے کہ فرشتے ربوبیت و الوہیت کی ہر صفت سے محروم ہیں۔ وہ ہرگز عبادت اور پرستش کے لائق نہیں۔ وہ نر اور مادہ کی جنسی تقسیم سے بھی مبرا ہیں۔ یہ وہ مخلوق ہے جس کی عبادت اور بندگی انسان کو ہرگز زیب نہیں دیتی۔ وہ تعداد اور شمار کے اعتبار سے ریاضی کے مقررہ پیمانوں سے بالکل ماورا ہیں۔ وہ اللہ کی اطاعت گزار مخلوق ہیں اور ان کا کام ہر آن اس کی عبادت کرنا ہے۔ وہ اللہ اور اس کی مخلوقات کے درمیان ایک واسطہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے تمام امور و احکام کا نفاذ انہیں کے سپرد ہے اور وہی اس عالم کے وسیع و عریض معاملات کو بمنشائے الٰہی بہترین تدبیر کے ساتھ چلا رہے ہیں، اس میں خود ان کے اپنے ذاتی ارادے اور مرضی کو کچھ دخل نہیں۔ اسی لیے قرآن مجید نے انہیں صرف "ملک" اور "رسول" کے نام سے موسوم کیا ہے، جس کے لفظی معنی پیغام رساں، فرستادہ، ایلچی اور قاصد کے ہیں۔ قرآن مجید نے انسان کے ابتدائے آفرینش ہی میں اس حقیقت کی بھی وضاحت فرما دی کہ ملائکہ کوئی ایسی مخلوق نہیں کہ انسان اس کے سامنے سجدہ ریز ہو، بلکہ خود انسان ان اوصاف سے متصف ہے کہ اسے بارگاہ خداوندی سے مسجود ملائکہ قرار دیا جائے۔ انسان علمی مرتبے میں ان سے فوقیت رکھتا ہے۔

قرآن اور حدیث میں ملائکہ کے جو فرائض بیان کیے گئے ہیں وہ اختصار کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) ملائکہ اللہ کے احکام انسانوں تک پہنچاتے ہیں۔ ان کے درمیان سفارت اور پیغام رسانی کے فرائض انجام دیتے ہیں، لیکن اللہ کے احکام میں ان کی مرضی کو کوئی دخل نہیں اختیارات سب اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔ فرشتے اس کی حکمرانی اور انتظامات میں قطعی کوئی دخل نہیں دے سکتے۔ ان میں الوہیت اور ربوبیت کا کوئی شائبہ نہیں ہے (۲۲ [الحج] ۷۵ و ۷۶؛ ۳۵ [فاطر] ۱ و ۲)۔

القصہ یہ کہ فرشتے قرآنی تعلیمات کے مطابق ایک نوری مخلوق ہیں۔ وہ اللہ کے عبادت گزار اور اطاعت شعار بندے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے مختلف تکوینی امور کی تکمیل کی ذمہ داری سونپ رکھی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کر ہی نہیں سکتے۔ وہ ہر شائبہ نفس و نفسانیت سے مبرا ہیں۔ وہ نہ کھاتے ہیں، نہ پیتے ہیں۔ ان کی غذا ذکر الٰہی اور اطاعت باری ہے۔ وہ نظر نہیں آتے، مگر وہ دوسروں کو دیکھ سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق وہ انسانی شکل و صورت میں بھی متشکل ہو جاتے ہیں (فلسفیانہ توجیہات کے لیے دیکھیے کتب فلسفہ)۔

مآخذ: قرآن مجید، بمدد اشاریہ معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ۔

○

مَمْلُوک: (ع، ممالیک) مادہ م ل ک سے اسم مفعول، بمعنی مملوکہ شئ۔ خصوصاً لونڈی، غلام.... مزید تفصیل کے لیے رک بہ عبد (بذیل مادہ)۔

○

مَنَارَۃ: منار: مینار، نیز مئذنہ، (ع) اصطلاحی اعتبار سے اس مینار یا برج یا صومعہ یا مئذنہ کو کہتے ہیں جو مساجد کے ساتھ، خاص اس مقصد کے لیے تعمیر کیا جاتا ہے اور جس پر سے پانچوں وقت اذان دی جاتی ہے۔

اسلام کے ابتدائی دور میں منار یا مئذنہ کا کوئی وجود نہ

تھا اور تمام اذانیں بغیر منار کے دی جاتی تھیں، تاہم بعض ثقہ روایات سے مئذنہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی روایات دراصل منار کی تخلیق کا باعث ہوئیں (دیکھیے السعایہ فی کشف مافی الوقایہ، بحث اذان، نیز حاشیہ بر ہدایہ ج ا، باب الاذان، ص ۷۲)۔ ایک روایت میں حضرت زیدؓ بن ثابت نقل فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی کی تکمیل سے قبل حضرت بلالؓ میرے مکان پر، جو آس پاس کے مکانوں سے اونچا تھا، کھڑے ہو کر اذان دیا کرتے تھے، لیکن جب مسجد نبوی مکمل ہوگئی تو پھر مسجد نبوی کی چھت پر کھڑے ہو کر اذان دیا کرتے تھے (حوالۂ مذکور) ایک روایت میں ابو بردہ اسلمیؓ منارہ پر اذان پڑھنے کو سنت قرار دیتے ہیں (حوالۂ مذکور)۔ مولانا عبدالحئی، مذکورہ بالا روایات کی بنا پر منارہ پر اذان پڑھنے کو عندالفقہاء مستحب قرار دیتے ہیں (حوالہ مذکور)، البتہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ مغرب، کے علما کا اس مسئلے میں کچھ اختلاف ہے (حوالۂ مذکور).

منار اس لیے بھی اذان کے لیے موزوں ترین جگہ ہے کہ ایک تو اس کی بلندی سے مؤذن طلوع و غروب کے مناظر کو بچشم خویش ملاحظہ کرسکتا ہے اور دوسرے اس لیے کہ اس کی بلندی سے آواز دور دور تک پہنچائی جاسکتی ہے اور احادیث میں آواز دور تک پہنچانے کی فضیلت بیان کی گئی ہے (البخاری، کتاب الاذان، نیز دیگر کتب حدیث بذیل اذان)۔تیسرے اس بنا پر کہ اس میں منہ کو ادھر ادھر گھمانے اور اس طرح زیادہ لوگوں تک پیغام خداوندی پہنچانے میں آسانی ہوتی ہے۔ منار کی تخلیق کی ایک وجہ آبادی اور عمارتوں کی کثرت کو بھی قرار دیا جاسکتا ہے کہ جن کی بنا پر اذان کے لیے کسی بلند تر جگہ کا انتخاب ناگزیر ہوگیا.

ابتداءً مساجد کے ساتھ میناروں کا اضافہ محض اذان دینے کی غرض سے ہوا اور اس میں کسی اور جذبے کا شائبہ نہ تھا۔ مگر رفتہ رفتہ یہ چیز مساجد کے ساتھ لازم و ملزوم ہوگئی اور اس طرح ایک ایسے فن تعمیر کا وجود عمل میں آیا جس کی نفاست اور جس کی صفائی نے فن تعمیر میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سید علی بلگرامی: عربوں کا فن تعمیر، ص ۷، ۸ طبع لاہور ۱۹۱۰ء)

مئذنہ کی ابتداء کب اور کس کے ہاتھوں ہوئی ؟ عام طور پر اس کا موجد مسلمہ بن مخلد کو تسلیم کیا جاتا ہے جو امیرمعاویہ کی طرف سے مصر کے والی تھے۔ المقریزی (الخطط، ۳: ۱۹۱ مطبوعہ مصر) لکھتے ہیں کہ امیر معاویہ نے مسلمہ بن مخلد کو اذان کے لیے مینار بنوانے کا حکم دیا۔ چنانچہ مسلمہ نے جامع مسجد کے چاروں کونوں پر چار مینار بنوائے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مسجد میں میناروں کا اضافہ کیا اور میناروں پر چڑھنے کے لیے سیڑھیاں مسجد سے باہر گلی میں بنوائیں۔ سب سے پہلے جو شخص مئذنہ پر چڑھا اور اذان دی وہ شرحبیل بن عامر تھے (کتاب مذکور ۳: ۲۲۵ نیز السیوطی :کتاب الوائل)۔المقریزی کے مطابق مسلمہ نے صرف جامع عمرو کے مینار بنانے پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس نے مصر کی تمام مسجدوں میں سوائے مسجد نجیب اور خولان کے، منارے بنوائے جانے کا حکم دیا، چنانچہ اس حکم کے مطابق تمام مساجد کے ساتھ منار تیار کرلیے گئے۔ پھر ہوتا یہ تھا کہ پہلے جامع عمرو کے مناروں سے اذان پڑھی جاتی جب وہ ختم ہو جاتی تو پورے شہر فسطاط کی مسجدوں کے مناروں سے اذانوں کا ایک مشترکہ آوازہ بلند ہوتا، جس سے پورا شہر گونج اٹھتا تھا (الخطط ۳: ۲۲۵، بحث الاذان فی المصر)۔مسلمہ نے جامع عمرو یا جامع عتیق کی تعمیر (۵۳ھ/۶۷۲ء) میں کرائی تھی اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلا منار (۵۳ھ/۶۷۲ء) میں تعمیر کیا گیا (دیکھیے السیوطی: حسن المحاضرۃ ص ۱۳۴، نیز کتاب الاوائل؛ عبدالحئی: السعایہ فی کشف مافی شرح الوقایہ، بحث اذان؛ ہمایم :اسلامی فن تعمیر، ص ۲۶)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق امیرمعاویہؓ نے اس کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ مصر کے والی مسلمہ نے از خود مسجد میں منارے تعمیر کرنے کی بابت حکم کیا تھا، باقی تفاصیل وہی ہیں (المقریزی: الخطط، ۳: ۱۹۱ طبع مصر بذیل ذکر جامع عتیق).

مسلمہ کی تعمیر کردہ یہ مسجد زیادہ عرصے تک برقرار نہ رہ سکی، چنانچہ عبدالعزیز بن مروان نے (۷۶ھ/۶۹۵ء) میں اسے منہدم کرکے نئی تعمیر کرائی، مگر مسلمہ کی اس ایجاد کا دنیائے اسلام میں خیر مقدم کیا گیا۔ چنانچہ عبدالملک بن مروان (۶۶ھ/ ۶۸۵ء - ۸۶ھ/۷۰۵ء) نے جب اپنے دور خلافت میں القدس

کی مسجد اقصی (یا جامع عمر) میں تعمیر کرائی تو اس میں بھی مسلمہ بن مخلد کے طریقے کے مطابق چاروں کونوں پر شام مینار (منذنے) تعمیر کرائے (ٹاؤ ہیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۴۴، شکل نمبر۳، جامع عبدالملک واقع بیت المقدس)۔

اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک (۸۶ھ/۷۰۵ء - ۹۷ھ/۷۱۵ء) نے جب دمشق کی جامع مسجد (جسے جامع اموی بھی کہا جاتا ہے) کی تعمیر کرائی تو اس تعمیر میں جہاں اور بہت سی جدتیں اختیار کرکے مساجد کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا وہاں اس نے مسجد کے چاروں کونوں پر منار بھی تعمیر کرائے۔ مگر کتب تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منار دراصل یونانیوں کے عہد میں پہرے داروں کے برج تھے، جب الولید نے اس رقبے کو مسجد کی شکل دی تو ان برجوں کو ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا (ابن الفقیہ، ص ۱۰۸)؛ المسعودی (مروج، ۴: ۹۰-۹۱) نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابتداءً مسجد کی یہ جگہ بت پرستوں کا معبد تھی، عیسائی حکمرانوں کے دور میں معبد سے گرجا بنایا گیا اور مسلمانوں کے دور میں الولید نے اس پورے رقبے پر ایک شاندار مسجد تعمیر کرائی مگر اس نے صوامع (=چاروں کونوں کے برجوں) کو ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا اور وہی برج آج تک بطور منار استعمال کیے جا رہے ہیں (نیز دیکھیے ابن عساکر: تاریخ مدینہ دمشق، ذکر جامع اموی)۔ ۴۶۱ھ/۱۰۶۹ء میں الولید کی یہ تعمیر کردہ شاندار مسجد ایک خوفناک آتشزدگی سے شہید ہو گئی تو اس کے چاروں برجوں میں سے دو برج بھی منہدم ہو گئے ان میں سے ایک کو دوبارہ تعمیر کیا گیا۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری کا سیاح ابن بطوطہ اپنے سفرنامہ (ص ۱۴۹ء ترجمہ رئیس احمد جعفری طبع کراچی) میں صرف تین مناروں کا ذکر کرتا ہے (نیز سید علی بلگرامی: عربوں کا فن تعمیر، ص ۵۶؛ نیز ٹاؤ ہیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۴۹)۔

شام اور فلسطین کے بعد حجاز کے علاقے میں اس جدت کو اپنایا گیا۔ چنانچہ الولید کے دور میں مسجد نبوی کی دوسری تعمیر کے موقع پر مسجد نبوی کا منذنہ تعمیر کیا گیا۔ اس کے بعد اسی منار سے ہی پانچ وقت اذانیں دی جاتی تھیں (مولانا عبدالحی: السعایہ فی کشف ما فی الوقایہ، بحوالہ حاشیہ بر ہدایہ، ۱: ۷۲، باب الاذان)

اس کی اونچائی ۵۵، ۶۰ فٹ بیان کی جاتی ہے (الراضی: تحقیق النصرۃ ۵۰، ۵۱)۔

مدینہ منورہ میں منار کے تعمیر کیے جانے کے بعد عملاً پوری دنیائے اسلام نے اس عمل کو اپنا لیا اور دوسری صدی ہجری میں یہ عمل مصر و شام اور حجاز سے نکل کر افریقہ کے ریگزاروں تک جا پہنچا۔ خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے دور خلافت میں قیروان (صدر مقام افریقہ) میں ایک جامع مسجد تعمیر ہوئی جسے جامع قیروان (اور مسجد سدی عقبہ بھی) کہا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا منار بھی تعمیر کیا گیا تھا۔ خوش قسمتی سے یہ منار ابھی تک باقی ہے۔ اس عجیب و غریب مئذنہ یا منارے کو پختہ اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے۔ اس کا طول ۸۵ فٹ اور اس کے بازوؤں کی ساخت ۳۵ فٹ ہے۔ اس کی بنیاد کی چنائی میں پتھر کے چند دور دیے گئے ہیں۔ بنیاد کے پاس اس کی موٹائی دس فٹ سے زیادہ ہے نیچے سے ایک پورا کمرہ دکھائی دیتا ہے (ٹاؤ ہیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۹۴، شکل نمبر۱۶)

ابتدائی دور میں تعمیر کیے جانے والے مناروں میں مینار ملویہ بھی قابل ذکر ہے۔ مسجد سامرہ کا یہ منارہ ابھی تک موجود ہے۔ اس کی تعمیر متوکل (۲۳۳ھ/۸۴۷ء - ۸۶۱ھ) کے دور سے پہلے کی نہیں ہو سکتی۔ یہ مینار بھدی مگر پختہ اینٹوں سے بنایا گیا ہے۔ اس کی کرسی ۳۳ مربع میٹر چوڑی اور تین میٹر اونچی ہے اس پر ایک چکر دار برج قائم ہے۔ اس کی لپیٹ ۲۹۳ میٹر عریض ہے اور بائیں سے دائیں کو پورے پانچ چکر کھاتی ہے۔ اس مینار کی چوٹی اس کی کرسی سے پچاس فٹ بلند ہے۔ یہ مینار مسجد کی شمالی دیوار سے ساڑھے ۲۷ کے فاصلے پر ہٹ کر تعمیر کیا گیا ہے جو ایک عجیب بات ہے (ٹاؤ ہیام: اسلامی فن تعمیر، ص ۸۷، شکل نمبر۱۴، سامرہ کا مینار)۔

منذنوں کے اس ابتدائی دور میں ہمیں مسجدوں کے ساتھ لکڑی (خشب) کے منارے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ مصنف ابن عساکر اپنی تاریخ مدینہ دمشق میں فہرست مساجد (ص ۵۵ - ۹۵) میں ایسی متعدد مسجدوں کا ذکر لہ منارۃ خشب کے الفاظ کے ساتھ کرتا ہے۔ منار کے اس ابتدائی دور میں مساجد کے عام میناروں اور منذنوں میں کوئی فرق نہ تھا مسجد کے ساتھ ایک یا

متعدد مینارے بنائے جاتے تھے، مگر وہ سب بطور مئذنہ کے استعمال ہوتے تھے۔ اور مینار بطور علامت مساجد کے تعمیر کرنے کا رواج نہ تھا، مگر یہ سلسلہ زیادہ دیر تک باقی رہ سکا۔ کم از کم ہم صرف مصر کی حد تک یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس علاقے میں ان دونوں میں امتیاز کا آغاز فاطمی سلاطین کے عہد میں ہوگیا تھا، مسجد کے عام مینار حسب سابق کونوں پر تعمیر ہوتے تھے اور مئذنہ کو باب الدّاخلہ (داخل ہونے والے دروازے) کے عین اوپر تعمیر کیا جانے لگا۔ ٹاڈ ہیام اس تبدیلی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے الحاکم (۳۸۶ھ/۹۹۶ء۔ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء) کے عہد کے بعد مصر میں جو چھوٹی مساجد تعمیر ہوئیں انہیں ایک ہی مینار کافی سمجھا گیا۔ یہ مینار باب الداخلہ کے اوپر بنایا جاتا تھا اور یہی جگہ ان کے لیے موزوں ترین (بھی) ہے۔ جس پر سے مسلمانوں کو مسجد میں جمع ہو کر نماز ادا کرنے کی صلاح دی جا سکتی ہے۔ اس کے بعد سے باب الدّاخلہ اور مینار میں چھ استثناؤں کو چھوڑ کر بہت ہی قریبی تعلق رہا ہے (اسلامی فن تعمیر ص ۱۶۱) پہلے پہل اس کا اظہار جامع الجیوشی (جو امیر الجیوش، بدر جمالی کی طرف منسوب ہے) سے ہو۔ یہ مسجد (۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) میں تعمیر ہوئی اس میں مئذنہ کو باب الدّاخلہ کے عین اوپر بنایا گیا ہے (کتاب مذکور ص ۱۴۰، ۱۴۱، شکل ۲۴ جامع الجیوشی).

منار نے ایک ایسے دور میں جب کہ آواز دور تک پہنچانے کے لیے کوئی آلہ یا مشین ایجاد نہیں ہوئی تھی، اہم کردار ادا کیا ہے۔ منار سے آواز دور دور تک پہنچ جاتی تھی۔ اور لوگ نمازوں کے اوقات سے مطلع ہو کر بروقت نماز اور دیگر عبادات کے لیے جمع ہو جایا کرتے تھے۔ منار کا رواج دنیاے اسلام میں اس وقت تک باقی رہا جب تک آلہ جہیرالصوت (لاؤڈ سپیکر) کی ایجاد نے اس کی ضرورت کو پورا نہ کردیا۔ گو اب مؤذنوں کا رواج نہیں رہا، مگر مذہبی ضرورت سے ایجاد ہونے والے مینار ابھی تک ہر مسجد کے ساتھ قائم ہیں۔ یہ چیز علامات مسجد میں داخل ہو چکی ہے۔ اگر کسی مسجد کے ساتھ اس لزوم کو اختیار نہ کیا گیا ہو تو وہ مسجد، بادی النظر میں مسجد ہی دکھائی نہیں دیتی۔

وضع و ہیئت: ابتدا میں مئذنے ایک منزلہ ہوتے تھے، گو ان کی بلندی کا خاص خیال رکھا جاتا تھا۔ مگر مصر کے مملوک سلاطین کے عہد میں تین تین منزلہ مئذنے بھی تعمیر کیے گئے۔ ہر منزل میں چاروں طرف کھلنے والے دریچے بنائے جاتے تھے۔ اس جدت کو سب سے پہلے قلاؤن کی تعمیر کردہ مسجد صالحیہ میں اختیار کیا گیا (یہ مینار تین منزلہ ہے پہلی اور دوسری منزل مربع اور تیسری منزل مدور نقشے کی ہے، مثمن موجود نہیں ہے۔ مربع شکل شامی، شمالی افریقی اور اندلسی خصوصیت ہے۔ اسلامی فن تعمیر ص ۱۹۲ء شکل نمبر ۴۲)۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مئذنوں کی تعمیریں، مختلف ممالک میں مختلف رہی ہیں۔ ایران میں ان کو مخروطی، اندلس و افریقہ میں مربع، روم میں گول اور اوپر سے مخروطی بنایا جاتا تھا، مصر میں ان کی ہر منزل دوسری منزل سے مختلف ہوتی تھی۔ مصر کے اکثر مینار، خصوصاً مسجد قائت بائی کے فی الواقع عجائبات عالم میں سے ہیں۔ دوسری عمارات کی طرح ان کے اوپر مختلف ونڈے بنائے جاتے تھے سہ برگی، نیزہ نما، تیر نما اور آری کے دانتوں کی طرح کی شکلیں بھی عام طور پر بنائی جاتی تھیں، عربوں کے تعمیر کردہ مینار ان کی ذہانت اور صفائی کے شاہکار ہیں (سید علی بلگرامی: عربوں کا فن تعمیر، ص ۷، ۸، طبع لاہور ۱۹۱۰) مئذنے عام طور پر نیچے سے موٹے اور اوپر سے پتلے ہوتے ہیں۔ مگر فقہا نے ان کے بالائی حصے کو اتنا پتلا بنانے کی ممانعت کی ہے کہ جس میں سر اچھی طرح نہ گھوم سکے اور مؤذن سیدھا ہو کر کھڑا نہ ہو سکے (المرغینانی: الھدایۃ، ۱: ۴۷؛ نیز ملا الہداد: حاشیہ).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مُنَافِق: (ع، جمع: منافقون)، مادہ ن ف ق، نفق نفقا (بمعنی زمین میں سوراخ کرنا) اور نافق کا مطلب یہ ہے کہ جنگلی چوہا ایسے سوراخ میں داخل ہوا، جس کا ایک مدخل ہے اور ایک مخرج ہے' (لسان العرب، بذیل مادہ نفق)۔ منافق کو اس لیے منافق کہا جاتا ہے کہ اس کے بھی دو منہ ہوتے ہیں، مسلمانوں کے سامنے کچھ اور کافروں کے سامنے کچھ (۲ [البقرۃ]: ۱۴).

اسلام کے ابتدائی دور یعنی مکہ مکرمہ میں ان لوگوں کا

وجود نہ تھا' کیونکہ وہاں کے حالات میں اس دو رخی (منافقت) کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اسی لیے مکی سورتوں میں ان کا ذکر نہیں۔ ان کا ذکر مدنی سورتوں میں ہے اور ان سورتوں کے مختلف مقامات میں ان کے کردار کی وضاحت کی گئی ہے۔

منافقت یا نفاق کا آغاز اس طرح ہوا کہ ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں ایک با اثر اور عیار شخص عبداللہ بن ابی بن سلول رہتا تھا۔ اوس اور خزرج کے قبائل جو باہم دگر مخالف تھے' اس سے بہت متاثر تھے۔ جنگ بعاث میں ان کے بہت سے بہادر اور نامور لوگ قتل ہو چکے تھے' جس کی وجہ سے وہ جنگ سے وسکش ہونا چاہتے تھے' چنانچہ عبداللہ بن ابی کو دونوں نے متفقہ طور پر اپنے قائد کے طور پر تسلیم کرلیا۔ یہ معاملہ یہاں تک طے پا چکا تھا اور اس کے لیے ایک تاج بھی بنوا لیا گیا تھا' لیکن اسی اثنا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ ہجرت کرکے مدینے میں داخل ہوے' جس کی بنا پر حالات بدل گئے اور مدینہ منورہ میں کسی اور قیادت کی گنجائش نہ رہی۔ عبداللہ بن ابی بن سلول کو اس صورت حال سے سخت ذہنی تکلیف پہنچی' اس لیے کہ اس سے خود اس کی سرداری خطرے میں پڑگئی تھی۔ اس نے اسلام قبول تو کر لیا' لیکن دل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنا دشمن سمجھنے لگا۔ اس کا اظہار مختلف صورتوں اور موقعوں پر کرتا رہا' لیکن بہت جلد منافقین ایک گروہ کی شکل اختیار کرگئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرامؓ پر ان کا بھید کھل گیا۔ تعداد میں یہ کم تھے۔ بظاہر مسلمان' مگر بباطن دشمن اور مخالف تھے۔ مختلف مواقع پر یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں سے اظہار بغض و عداوت کرتے رہے۔ اوس و خزرج کے بعض فسادی افراد اور بعض یہودیوں کی ملی بھگت سے مسلمانوں کے خلاف یہ گروہ سرگرم عمل رہا۔

قرآن مجید نے جس طرح کفر کی علامتیں اور خصائل بیان کیے ہیں اسی طرح نفاق کا بہت سے مقامات پر ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ نفاق کی کیا حقیقت ہے اور منافقوں کا گروہ کتنا خطرناک گروہ ہے۔

قرآن مجید نے منافقوں کی اوصاف و خصائل کا متعدد مدنی سورتوں میں ذکر فرمایا ہے اور تفصیل سے بتایا ہے کہ ان کے اعمال و خصائص کیا ہیں۔ اگر کہیں سے انھیں کسی مالی منفعت کی توقع ہو تو کس طرح پیش آتے ہیں اور اگر خسارے کا اندیشہ ہو تو میل جول کی کیا صورت اختیار کرتے ہیں۔ منافقوں کے کردار کو سمجھنے کے لیے دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۷ تا ۱۶؛ ۳[آل عمران]: ۱۵۲ تا ۱۵۸' ۱۶۱' ۱۶۷' ۱۶۸ وغیرہ' نیز بمدد اشاریہ معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ)۔

مختلف احادیث میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منافقوں کی بعض علامتوں کی طرف واضح اشارات فرمائے ہیں: ایک حدیث میں ہے: منافق کی یہ علامتیں ہیں: جب بات کرے جھوٹ بولے' جب وعدہ کرے خلاف ورزی کرے اور جب اسے کوئی امانت دی جائے اس میں خیانت کرے (البخاری: ا الصحیح' الایمان' باب علامت النافق)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو منافقوں کی طرف سے بہت سے مواقع پر طرح طرح کی تکلیفیں پہنچیں' لیکن چونکہ آپ انتہائی رحم دل اور بغایت درجہ مہربان واقع ہوے تھے' لہٰذا آپ نے ہر موقع پر عفو و کرم کا مظاہرہ فرمایا اور انہیں کچھ نہ کہا۔

اسی طرح آپؐ نے کبھی کوئی جسمانی سزا نہیں دی' حالانکہ یہ نہایت بدترین گروہ تھا' نہ اللہ تعالی نے اس سلسلے میں کوئی حکم جاری فرمایا' البتہ جب' ان کی شرارتیں حد سے بڑھ گئیں تو فرمایا' یعنی (اے پیغمبر!) کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ (۹[التوبۃ]: ۷۳)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالی نے کفار اور منافقین کے ساتھ جہاد کا جو حکم دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کافروں سے تو تلوار سے جہاد کیا جائے اور منافقوں کے ساتھ زبان سے کیا جائے' یعنی ان سے نرمی' رفق اور مہربانی کا سلوک نہ روا رکھا جائے (ابن کثیر: تفسیر' ۲: ۳۷۱)۔ ان سے مقاطعہ کیا جائے' مسلم معاشرے میں انہیں کوئی اہمیت نہ دی جائے۔ اپنے خاص اسلامی نوعیت کے مشوروں میں انہیں شامل نہ کیا جائے اور کوئی راز کی بات انہیں نہ بتائی جائے۔ ان کے قول و عمل میں چونکہ تضاد ہے' اس

لیے ان سے دور رہنے کی کوشش کی جائے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

منبر : رک بہ مسجد

○

مَنْدُوب : رک بہ شریعت

○

مَنْسُوخ : رک بہ ناسخ

○

مُنْکَر و نَکِیر : (ع)، اوپرے، اجنبی؛ قبر میں آکر مردے سے سوال کرنے والے دو فرشتے (الصحاح؛ بذیل مادہ) یا دو فرشتوں کی جماعتیں (نظم الفرائد؛ حاشیہ شرح عقائد؛ ص ۱۶۲)۔ انہیں یہ نام ان کی پر ہیبت اور خوف انگیز شکل و شباہت کی بدولت دیا گیا ہے یا اس لیے کہ وہ دونوں مردے کے لیے اجنبی اور اوپرے ہوتے ہیں (ملا علی قاری: شرح الفقہ الاکبر؛ ص ۴۴)۔ احادیث میں ان فرشتوں کے عجیب و غریب حالات بیان کیے گئے ہیں۔

روایات میں ہے کہ جب مردے کو دفنا کر اس کے اعزہ و اقارب گھروں کو واپس جاتے ہیں تو اس وقت اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں (البخاری، ۱: ۳۲۶؛ ۲۳/۶۸)، جن کی رنگت سیاہ کالی (اسودان)، مگر مائل بہ نیلگون (ازرقان) ہوتی ہے؛ ان فرشتوں میں سے ایک کا نام منکر اور دوسرے کا نکیر ہوتا ہے (الترمذی ۳۰: ۳۷۳؛ حدیث ۱۰۷۱)۔ انہیں قبر کے دو نوجوانوں (فتایا القبر) کا نام بھی دیا گیا ہے (البیہقی: کتاب الاعتقاد)۔ ان کی آنکھیں بجلی کی طرح چمکدار اور ان کی آوازیں بادل کی طرح گرجدار ہوتی ہیں اور ان کے ہاتھ میں ایک گرز (مرزبہ) یا لوہے کا بھاری ہتوڑا ہوتا ہے، کہ جسے سب اہل منیٰ مل کر بھی نہ اٹھا سکیں (حوالہ مذکور)۔ وہ فرشتے مردے سے خدا تعالیٰ کی نسبت (تیرا رب کون ہے؟) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اس کے دین کی نسبت (تیرا کونسا دین ہے؟) سوال کرتے ہیں (البخاری ۲۳/۸۷؛ الترمذی ۳: ۳۷۳؛ احمد بن حنبل: مسند؛ ابن حبان: مسند؛ باب عذاب القبر)۔ اگر مردہ نیک ہو تو وہ ان سوالوں کا جواب صحیح دیتا ہے۔ اس کے جوابات سن کر فرشتے یہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم تھا کہ تو یہ جواب دے گا۔ ایک حدیث میں ہے کہ اوپر سے ندا آتی ہے کہ اس نے سچ کہا ہے (ابوداؤد، ۵: ۱۱۴) اور پھر اس کی قبر کو ستر ہاتھ فراخ کردیا جاتا ہے اور اسے بقعہ نور بنا دیا جاتا ہے (الترمذی، ۳: ۳۸۳)، نیز اسے اس کا جنت میں ٹھکانہ بھی دکھایا جاتا ہے (البخاری ۱: ۳۲۶)، دیگر روایت کے مطابق اس کے لیے ریشم کا فرش بچھا دیا جاتا ہے اور جنت کی ہوائیں چھوڑ دی جاتی ہیں۔ اس کے اعمال انسانی شکل و شباہت میں اس کے پاس آتے ہیں اور تسلی دیتے ہیں (الغزالی: الدرة الفاخرة فی کشف علوم الآخرة، ص ۲۳)۔ مردہ خوش ہوکر چاہتا ہے کہ وہ اپنے گھر والوں کو بتائے کہ اس کے ساتھ کیا ماجرا پیش آیا، مگر فرشتے اسے روک دیتے ہیں اور اسے گہری اور میٹھی نیند سلا دیتے ہیں، جس سے وہ قیامت کے دن اٹھ سکے گا (الترمذی، ۳: ۳۸۳)۔

اگر مردہ کافر یا منافق یا فاسق ہے تو وہ ان تمام سوالوں کا جواب دینے سے قاصر رہتا ہے، جس پر منکر و نکیر اسے گرز مارتے ہیں اور اس پر مردہ چیخ و پکار کرتا ہے (البخاری، ۱: ۳۲۶ بعد) اور اس کی قبر کو سمٹنے (ضغط) کا حکم دیتے ہیں، جس پر وہ اتنی تنگ ہو جاتی ہے کہ اس کی دونوں طرف کی پسلیاں ایک دوسری میں پیوست ہو جاتی ہیں (الترمذی، ۳: ۳۸۳)، نیز اسے اس کا جہنم میں ٹھکانہ بھی دکھایا جاتا ہے (البخاری، ۱: ۳۲۶ بعد) نیز اس کے ساتھ اور بھی اہانت آمیز سلوک کیا جاتا ہے (الغزالی: الدرة الفاخرة، ص ۲۳)۔

امام الغزالی (م ۵۰۵ھ) نے اپنی کتاب الدرة الفاخرة فی کشف علوم الآخرة (طبع L.Gautier لائپ زگ ۱۹۲۵ء، ص ۲۳ تا ۲۴) میں اور احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۴: ۴۲۴، باب بیان عذاب القبر و سوال منکر ونکیر؛ ۴۲۷: بیان سؤال منکر نکیر و صورتھما) میں اس موضوع پر مزید روایات جمع کی ہیں، جن سے بطور خاص مزید تین نکات پر روشنی پڑتی ہے: (۱) منکر و نکیر مردے کے مغز میں داخل ہوکر اس میں اتنا احساس و شعور پیدا کردیتے ہیں جس سے وہ حرکت پر تو قادر

نہیں ہوتا، مگر آواز سن سکتا ہے اور کسی جسم کو دیکھ سکتا ہے۔ الغزالیؒ کے مطابق مردے کی حالت نیند کی حالت کے مشابہ ہوتی ہے۔ بنابریں اس پر گذرنے والی رنج یا راحت کی کیفیت کا فقط وہی اندازہ کر سکتا ہے اور اس کے پاس بیٹھنے والا اس کا اندازہ نہیں لگا سکتا (احیاء، ۴: ۴۲۳ ببعد)۔

اس مسئلے پر بعد کے متکلمین نے مزید بحث کی ہے (تفصیل کے لیے رک بآں، بذیل مادہ، در آ آ)۔

اجمالی طور پر منکر و نکیر پر ایمان رکھنا اساسی عقائد میں سے ایک ہے (التفتازانی: شرح عقائد النسفی، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳)۔ امام ابوحنیفہ الفقہ الاکبر (مطبوعہ مع شرح ملا علی قاری، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ، ص ۴۳) میں فرماتے ہیں: منکر نکیر کا قبر میں سوال کرنا اور روح کا جسم میں لوٹ آنا حق ہے اور کتاب الوصیۃ (مطبوعہ حیدر آباد دکن، میں لکھتے ہیں: کہ ہم بکثرت احادیث کی بنا پر اقرار کرتے ہیں کہ سوال منکر و نکیر حق ہے ص ۲۳)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

رمنیٰ: بعد میں اس کا تلفظ اکثر مُنیٰ بھی کیا گیا ہے۔ مکہ کے مشرقی پہاڑوں کا نام ہے جہاں حاجی قربانی دیتے ہیں۔ یہاں سے عرفہ [رک بآں] کو راستہ جاتا ہے۔ دونوں مقامات کے درمیان بقول مقدسی ایک فرسخ (فرسنگ) کا فاصلہ ہے، لیکن Wavell اسے پانچ میل بتاتا ہے اور لکھتا ہے کہ آگے عرفہ تک نو میل کا فاصلہ ہے۔ منی ایک تنگ وادی میں واقع ہے جو مغرب سے مشرق کی طرف جاتی ہے۔ اس کا طول ۱۵۰۰ قدم ہے اور چاروں طرف سے سنگ خارا کی خشک پہاڑیوں سے گھری ہوئی ہے۔ اس کے شمال کی جانب ایک پہاڑی بلند ہوتی چلی گئی ہے جسے ثبیر کہتے ہیں۔ مکہ کے مسافر ایک پہاڑی رستے کے ذریعے اس وادی میں آتے ہیں اور اس میں زینے بھی ہیں۔ یہ مقام عقبہ [رک بآں] کہلاتا ہے۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اہل مدینہ کے درمیان اس گفت و شنید کی وجہ سے جو یہاں ہوئی، مشہور ہوگیا ہے۔ عقبہ کے قریب ہی ایک تراشا ہوا ستون ایک دیوار کے سہارے استادہ ہے، اسے "جمرہ کلاں" یا "جمرہ عقبہ" کہتے ہیں، جس پر حاجی پتھر پھینکتے ہیں (دیکھیے جمرہ)۔ ذرا مشرق کو ہٹتے ہوئے بازار کے وسط میں جمرہ وسطی میں بھی ستون کا نشان ہے اور آخر میں اتنے ہی فاصلے پر تیسرا بھی ہے (جسے پہلا جمرہ کہتے ہیں)۔تینوں کے درمیان ایک ایک دو دو فرلانگ کا فاصلہ ہے۔ جب ہم وادی کی آخری مشرقی حد پر پہنچتے ہیں تو راستے کے دائیں ہاتھ پر ایک خوبصورت مسجد ہے جسے مسجد الخیف کہتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع میں یہیں نماز پڑھائی تھی۔ موجودہ حکومت (شاہ فہد) نے اسے دوبارہ تعمیر کیا ہے، اب یہ مسجد مکمل طور پر ائر کنڈیشنڈ اور پہلے سے کہیں زیادہ وسیع و عریض ہے۔

منیٰ کی سب سے زیادہ قابل توجہ خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کے عام حالات میں بے حد تفاوت ہے جس کا مقدسی نے بھی ذکر کیا ہے، یعنی سال کے زیادہ حصے میں تو یہ بازار عام طور پر خالی اور خاموش رہتے ہیں اور ایام حج (۹ تا ۱۳ ذوالحجہ) میں حاجیوں کی بھیڑ بھاڑ اور چہل پہل اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ لاکھوں آدمیوں کی یہاں چہل پہل نظر آتی ہے۔ اس وادی کا چپہ چپہ اس وقت خیموں سے بھرپور ہوتا ہے جس میں حاجی لوگ رات بسر کرتے ہیں۔ مقدسی یہاں کے عمدہ عمدہ مکانوں کا بھی ذکر کرتا ہے جن کی تعمیر میں ساگوان کی لکڑی اور پتھر استعمال ہوا ہے۔ اس شہر میں مستقل آبادی قائم نہ ہونے کی شاید بڑی وجہ یہاں کی ایام حج کی مصروفیات ہیں۔ (کتب تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ یہاں زمانۂ جاہلیت میں بازار لگتا تھا۔ جاہلیت میں عرب یہاں جمع ہو کر اپنے آباء کی بڑائی اور بزرگی بیان کیا کرتے تھے)۔ پتھر پھینکنے یعنی رجم کی رسم بہت قدیم ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے مطابق منیٰ کا تمام رقبہ قربانی کی جگہ ہے۔

اسلامی شریعت کے مطابق ان تمام لوگوں کو جو مکہ میں ۸ ذوالحجہ کو پہنچتے ہیں شہر سے ایسے وقت روانہ ہو جانا چاہیے کہ وہ ظہر کی نماز منی میں پہنچ کر ادا کر سکیں اور وہاں نو تاریخ کو سورج نکلنے کے وقت تک قیام کریں اور اس کے بعد عرفات جائیں، عرفات اور مزدلفہ [رک بآں] میں مناسک حج ادا کرنے کے بعد وہ سورج نکلنے سے پہلے دس تاریخ کو منی میں دوبارہ پہنچ

جاتے ہیں تاکہ وہاں یوم الاضحیٰ یا یوم النحر منائیں (زمانہ جاہلیت میں اسلامی طریق کے برخلاف عرفات سے واپسی سورج نکلنے کے بعد ہوتی تھی)۔ یہاں حج کی آخری رسوم ادا کی جاتی ہیں' یعنی قربانی' موتراشی' ناخن تراشی اور سنگ اندازی۔ مکہ جاکر خانہ کعبہ کا فرض طواف ادا کرنا ان میں رمی کا شروع کردینا سب سے مقدم ہے۔

حج کی تکمیل منٰی کے سہ روزہ قیام یا ایام تشریق یعنی ۱۱' ۱۲' ۱۳ ذوالحجہ سے ہوتی ہے۔ باقی ماندہ احکام فقہ اور حدیث کی مستند کتابوں مثلاً "فتح القدیر' در مختار' شرح لباب المناسک (ملا علی قاری)' صحیحین اور ان کی شروح میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

موسٰیؑ : کلیم اللہ' ایک جلیل القدر اور اولوالعزم نبی اور رسول۔

الجوالیقی کے مطابق لفظ موسٰیؑ اصل میں عبرانی زبان کے لفظ موشا سے ماخوذ ہے' جو مو (=پانی) اور شا (درخت) سے مل کر بنا ہے' کیونکہ حضرت موسٰیؑ درخت اور پانی کے پاس پائے گئے تھے۔ وہ ابو العلاء کا یہ قول بھی نقل کرتا ہے کہ میرے علم میں نہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں کسی عرب کا نام موسی ؑ رکھا گیا ہو' اسلام آنے کے بعد ہی عرب اپنے بیٹوں کو تبرک کے طور پر اس نام سے موسوم کرنے لگے ہیں (المعرب' ص ۳۰۲)۔

ابن منظور کے مطابق موسی معرب عربی لفظ ہے' جو مو (=پانی) اور سا(= درخت) سے' یاماء (=پانی) اور ساج (=درخت) سے مل کر بنا ہے (لسان العرب' ۷: ۱۰۸)' یہ عبرانی لفظ موشی ہے' جس کے معنی ہیں نجات دہندہ اور یہ حضرت موسیٰؑ کا بچپن میں رکھا ہوا نام نہیں' بلکہ لقب ہے جو بعد میں ان کے کارناموں کی وجہ سے انہیں دیا گیا (The Jewish Encyclopaedia' ۹: ۵۶)۔

ولادت : حضرت یعقوبؑ اپنی اولاد سمیت جب مصر میں اپنے بیٹے حضرت یوسفؑ کے پاس آئے تو اس وقت وہاں مصر کے سولھویں خاندان کی حکومت تھی (عبدالوھاب النجار : قصص الانبیاء' ص ۲۰۲' بحوالہ مصری محقق اور ماہر اثریات احمد یوسف احمد انصاری)' جو ہیکسوس (Hyksos)' یعنی چرواہے بادشاہ کہلاتے تھے' جنہیں عرب مؤرخین عمالقہ کہتے ہیں اور جو سامی النسل عرب تھے (سید سلیمان ندوی: ارض القرآن' ۱: ۱۵۱)۔

کچھ عرصے کے بعد مصر کے اٹھارویں خاندان کی حکومت شروع ہوئی۔ اس کے ساتھ ہی رفتہ رفتہ آل یعقوب کے دن بدلنے لگے' آخر وہ فرعون تخت حکومت پر بیٹھا جس کے دور میں بنی اسرائیل پر مظالم کی انتہا ہوگئی اور اللہ تعالٰی نے انہیں ان مظالم سے نجات دلانے کے لیے حضرت موسیٰؑ کو پیدا کیا (تفصیل کے لیے رک بہ فرعون)۔

جدید محققین اور ماہرین اثریات کا کہنا ہے کہ جس فرعون کے زمانے میں حضرت موسیٰؑ کی ولادت ہوئی وہ مصر کے فرعونی دور کے انیسویں خاندان کا بادشاہ رعمیس ثانی (Ramases II) ہے' جو سیتی اول (Seti I) کا بیٹا تھا (A History of Egypt: J.H. Breasted' بار دوم' نیویارک ۱۹۵۰ء)

حضرت موسٰیؑ عمران کے گھر پیدا ہوے۔ چونکہ فرعون نے بنی اسرائیل کے لڑکوں کو ایک عرصے سے قتل کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہوا تھا' لہٰذا بیٹے کی ولادت فرعون کے جاسوسوں سے زیادہ عرصہ مخفی نہ رہ سکتی تھی' لیکن اللہ تعالیٰ نے الہام یا کسی اور طریقے سے اس بچے کی والدہ ماجدہ کو بتا دیا کہ وہ اسے دودھ پلاتی رہے اور جب اسے یہ اندیشہ ہو کہ اب فرعونیوں کو اس کی خبر ہو سکتی ہے تو وہ بچے کو صندوق میں رکھ کر دریا میں ڈال دے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ تسلی بھی دی کہ بچے کو واپس آغوش مادر میں پہنچا دے گا اور اسے منصب رسالت پر سرفراز فرمائے گا' (۲۰[طٰہٰ]: ۳۷ تا ۳۹؛ ۲۸[القصص]: ۸ تا ۲۰)۔ چنانچہ انہوں نے انہیں ایک صندوق میں رکھ کے دریا میں ڈال دیا' مگر ماتا کے ہاتھوں مجبور ہو کر اپنی بیٹی کو مامور کیا کہ وہ صندوق کے پیچھے پیچھے جائے اور نگاہ رکھے کہ وہ کدھر جاتا ہے' (۲۸ [القصص]: ۱۱)۔ آخرکار دریا نے صندوق کو کنارے پر ڈال دیا' جہاں سے فرعون کی بیوی نے اسے اٹھا لیا' جب صندوق کو کھولا

گیا اور اس میں بچہ پڑا دیکھا تو اسے بچے پر رحم آیا اور وہ بچے کو قصر شاہی میں لے گئی اور قدرت نے ملکہ کے دل میں اس بچے کی محبت پیدا کردی (۲۰[طٰہٰ]:۳۹) اور اس نے اسے پالنے کا ارادہ کرلیا اور (۲۸[القصص]:۹)۔ فرعون نے بیوی کی رائے کو قبول کرلیا' چونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ تھی کہ بچہ واپس اپنی والدہ کے پاس پہنچے' لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ننھے موسیٰؑ کی طبیعت میں یہ بات ڈال دی کہ وہ کسی عورت کے دودھ کو منہ نہ لگائے اور پھر ایسے ہی ہوا۔ اس پر حضرت موسیٰؑ کی ہمشیرہ نے' جو صندوق کے پیچھے پیچھے کسی طرح محل کے اندر پہنچ گئی تھی' ایسی انا لانے کی پیشکش کی جو بچے کی خیرخواہ اور اس کے لیے قابل قبول ہو۔ فرعون کے گھر والوں نے' جو بہت سی اناؤں کو آزما کر عاجز آگئے تھے فوراً اس لڑکی کی بات کو مان لیا اور یوں حضرت موسیٰؑ اپنی والدہ ماجدہ کے پاس واپس آگئے (۲۰[طٰہٰ]:۴۰؛ ۲۸[القصص]:۱۰ تا ۱۳)۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ کی تربیت فرعون کے محل میں ہونے لگی اور جب وہ سن بلوغت کو پہنچے تو نہایت قوی الجثہ اور بہادر جوان نکلے' قدرت نے زور بازو کے ساتھ ساتھ انہیں قوت فکر بھی بخشی تھی (۲۸[القصص]:۱۴)۔

مدین کی طرف ہجرت: پھر اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہوئی کہ موسیٰؑ کو فرعون کی تربیت سے الگ کرکے کسی مؤمن کی صحبت میں پہنچایا جائے تاکہ ان کی فطرت کا انشراح درجہ کمال کو پہنچ جائے اور وہ علم اور ہدایت میں کامل ترین انسان بن جائیں' جس میں فرعونیوں کے ساتھ معاشرت مانع تھی' چنانچہ اللہ جل شانہ نے اس کے لیے ایک تقریب بہم پہنچائی (شاہ ولی اللہ دہلوی: تاویل الاحادیث' ص ۹۹ تا ۱۰۰)۔ وہ ایک دن بے وقت محل سے باہر نکل کر جارہے تھے کہ دیکھا دو آدمی آپس میں جھگڑ رہے ہیں جن میں ایک ان کی قوم کا ہے اور دوسرا دشمن' یعنی فرعونی ہے (المسعودی: اخبار الزمان' ص ۲۴۴)۔ اسرائیلی نے حضرت موسیٰؑ سے فریاد کی' چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے اس فرعونی کے ایک گھونسا مارا' جس کی تاب نہ لاکر فرعونی وہیں ڈھیر ہوگیا۔ حضرت موسیٰؑ' جن کا ارادہ محض تادیب کرنے کا تھا نہ کہ قتل کا' سخت پشیمان ہوئے اور دل میں کہنے لگے کہ بلاشبہ یہ شیطان کی کارستانی ہے' کہ وہی انسان کو ایسے غلط کاموں پر اکساتا ہے' چنانچہ اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کیا اور مغفرت کے خواستگار ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے مغفرت عطا کردی' جس پر شکران نعمت کے طور پر' موسیٰؑ نے اللہ تعالیٰ سے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ کسی مجرم کی مدد نہیں کریں گے۔

اگلے دن حضرت موسیٰؑ گزشتہ روز کے واقعے کی وجہ سے سہمے ہوئے اور ہر طرف خطرہ بھانپتے ہوئے شہر میں پھر رہے تھے کہ دیکھیں کیا ہوتا ہے کہ ناگہاں دیکھا کہ وہی اسرائیلی ایک فرعونی سے لڑ رہا ہے۔ جب اسرائیلی نے حضرت موسیٰؑ کو دیکھا تو اپنی مدد کے لیے پکارا۔ پہلے تو حضرت موسیٰؑ نے اپنے ہم قوم کو یہ کہہ کر تہدید کی کہ تو تو بڑا ہی بہکا ہوا آدمی ہے۔ روزانہ کسی نہ کسی سے جھگڑتا رہتا ہے اور اس کے بعد اس فرعونی کو الگ کرا دینے کی غرض سے ہاتھ بڑھایا ہی تھا کہ وہ اسرائیلی یہ سمجھ کر کہ چونکہ اسے ڈانٹا ہے' لہٰذا لازمی طور پر اس کو مارنے کے لیے ہاتھ بڑھایا ہے فوراً چیخ اٹھا: اے موسیٰؑ کیا! آج تو مجھے اسی طرح قتل کرنے لگا ہے جس طرح تو کل ایک شخص کو قتل کرچکا ہے (۲۸[القصص]:۱۵ تا ۱۹؛ نیز دیکھیے خروج' ۲: ۱۱ تا ۱۴)۔

اس طرح فرعونی کا قتل' جو اب تک پوشیدہ تھا' ظاہر ہو کر مشہور ہوگیا اور فرعونی لوگ مشتعل ہو کر فرعون کے دربار میں پہنچ کر انتقام کا مطالبہ کرنے لگے' اس دوران میں ایک مخلص حضرت موسیٰؑ کے پاس آیا اور صوت حال کی اطلاع دے کر مشورہ دیا کہ وہ فوراً شہر چھوڑ جائیں۔ حضرت موسیٰؑ اس آدمی کے مشورے کو قبول کرکے ڈرتے ہوئے شہر سے نکل کھڑے ہوئے اور اس بے بسی اور گھبراہٹ کے عالم میں انہوں نے اپنے پروردگار کی طرف رجوع کیا اور دعا کی: اے میرے پروردگار مجھے اس ظالم قوم سے نجات دلا (۲۸[القصص]:۲۰ تا ۲۱؛ نیز دیکھیے خروج' ۲: ۱۵)۔

بالآخر کئی روز کی تھکا دینے والی مسافت کے بعد حضرت موسیٰؑ مدین یا مدیان کے قبیلے میں پہنچ گئے' جو بحر قلزم کے مشرقی کنارے اور عرب کے مغربی شمال میں ایسی جگہ آباد تھا جسے شام سے متصل حجاز کا آخری حصہ کہا جاسکتا ہے (مدین کے بارے میں دیکھیے یاقوت الحموی: معجم البلدان)۔ یہ بستی مصر

سے آٹھ منزل پر واقع تھی (الطبری: تاریخ، ۱: ۲۰۵).

مدین میں حضرت موسیٰؑ نے ایک بزرگ (شیخ کبیر) کی سرپرستی میں ۸ یا دس سال بسر فرمائے جن کا نام روایات میں حضرت شعیبؑ آتا ہے، مگر قرآن حکیم میں ان کا نام مطلق مذکور نہیں۔ یہ شیخ کبیر، جو بعد میں حضرت موسیٰؑ جیسے جلیل القدر نبی مرسل کے خسر بنے، ایک مؤمن اور صالح بزرگ تھے، چنانچہ حضرت موسیٰؑ مدین میں ایک چرواہے کی زندگی بسر کرنے لگے تاآنکہ مدت موعودہ مدت (آٹھ یا دس سال) پوری ہوگئی.

منصب رسالت پر سرفرازی: بہرحال جب آزمائشوں کی بھٹی سے گذرنے کے بعد حضرت موسیٰؑ اس منصب جلیل پر سرفراز کیے جانے کی قابلیت میں کامل ہوگئے جس کے لیے انہیں شروع حیات سے لے کر اب تک تیار کیا جارہا تھا (۲۰ [طٰہٰ]: ۴۰ تا ۴۱) تو ایک روز حضرت موسیٰؑ اپنے اہل و عیال سمیت بھیڑ بکریاں چراتے چراتے مدین سے بہت دور کوہ سینا کی طرف نکل گئے، جو مصر کو جانے والے راستے پر واقع تھا اور رات پڑگئی، رات ٹھنڈی تھی، لہٰذا سردی سے بچاؤ کے لیے آگ کی جستجو پر مجبور ہوے۔ اتنے میں سامنے وادی ایمن میں نگاہ دوڑائی تو ایک شعلہ چمکتا ہوا دکھائی دیا، جسے ان کی اہلیہ نہ دیکھ پائیں، اس لیے اپنی اہلیہ سے کہا، تم یہیں رہو، میں نے آگ دیکھی ہے، شاید اس میں سے تمھارے لیے ایک آدھ انگارہ لے آؤں جس سے تم تاپ سکو یا اس آگ پر مجھے کوئی رہنما مل جائے (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۰؛ ۲۷ [النمل]: ۷؛ ۲۸ القصص: ۲۹) جب قریب پہنچے تو اچانک ایک آواز آئی، اے موسیٰؑ یہ میں ہوں تمھارا پروردگار، سب جہان والوں کا پالنے والا، زبردست و دانا اللہ، (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۱، ۱۲ و ۲۷ [النمل]: ۸ تا ۹؛ ۲۸ [القصص]: ۳۰، نیز دیکھیے خروج، ۳: ۱ تا ۵، اس آگ کی حقیقت اور ندائے الٰہی کی بابت، کہ آیا اللہ تعالیٰ نے خود براہ راست کلام فرمایا یا فرشتوں کی وساطت سے، بحث کے لیے دیکھیے کتب تفسیر میں مذکورہ بالا آیات کی تفسیر، نیز دیکھیے ابن تیمیہ: صفۃ الکلام، ۲۷).

اس موقع پر حضرت موسیٰؑ کو عصا کے اژدہا بن جانے اور ید بیضا کے دو معجزے عطا کیے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲۰ [طٰہٰ]: ۱۷ تا ۲۳، نیز دیکھیے خروج، ۴: ۱ تا ۷)، حضرت موسیٰؑ کو یہ بھی بتا دیا گیا کہ یہ منجملہ ان نو معجزات کے ہیں جن کے ساتھ تمھیں مشن پر بھیجا جارہا ہے (۲۷ [النمل]: ۱۲)۔ اب حضرت موسیٰؑ کو فرعون کی طرف جانے کو کہا گیا تو حضرت موسیٰؑ نے بعض عذرات پیش کرکے التجا کی کہ رسالت کا منصب ان کے بھائی ہارونؑ کو بھی دے دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر طرح تسلی دی، زبان کی قوت اور ہمت کی بلندی بخشنے کے علاوہ حضرت ہارونؑ کو بھی منصب نبوت سے سرفراز کیا.

قرآن حکیم نے فرعون اور اس کے امرا و رؤسا کے پاس حضرت موسیٰؑ کے جانے کے دو مقاصد بیان کیے ہیں: (۱) بنی اسرائیل کی رہائی اور انہیں مصر سے باہر نکال لے جانا (دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۱۰۵)؛ (۲) فرعون اور اس کے امرا و رؤسا کو راہ راست دکھانا، شاید کہ وہ نصیحت پکڑ لیں (دیکھیے ۱۰ [یونس]: ۷۸)، فرعون، ہامان، قارون اور سلطنت فرعونی کے اکابر و اشراف، جنہیں قرآن مستکبرین بتاتا ہے، سے مراد وہ لوگ ہیں جو سیاسی، سماجی اور معاشی طور پر مقتدر تھے اور بنی اسرائیل یا عباد اللہ سے مراد صرف آل یعقوبؑ نہیں.

حضرت موسیٰؑ کی فرعون کو دعوت و تبلیغ: حضرت ہارونؑ کو بھی مذکورہ مشن کی انجام دہی کے لیے حضرت موسیٰؑ کے معاون کی حیثیت میں منصب نبوت عطا ہوچکا تھا۔ یہ فرعون، جس کے پاس حضرت موسیٰؑ اپنے بھائی ہارون سمیت دعوت و تبلیغ کے لیے گئے جدید محققین اور مؤرخین کے مطابق رعمسیس ثانی کا بیٹا منفتاح ثانی Meneptah II تھا (دیکھیے مثلاً G. Maspero: *History of Egypt*، ۵: ۲۷۲).

حضرت موسیٰؑ اپنے بھائی کے ہمراہ فرعون کے دربار میں پہنچے اور اسے وعظ و نصیحت فرمائی، مگر اس نے حضرت موسیٰؑ کو، معاذ اللہ، دیوانہ اور پاگل قرار دے دیا (۲۶ [الشعراء]: ۲۷)۔ حضرت موسیٰؑ نے جب دیکھا کہ فرعون معقولیت اختیار کرنے کے بجائے اب طاقت کے استعمال پر اتر آیا ہے تو انہوں نے اپنا عصا پھینکا جو یکایک ایک صریح اژدہا بن گیا، پھر اپنا ہاتھ (بغل سے) کھینچا تو وہ سب دیکھنے والوں کے لیے چمک رہا تھا (۷ [الاعراف]: ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ ۲۶ [الشعراء]: ۳۲ تا ۳۳)۔ یہ دو معجزے دیکھنے کے بعد فرعون نے اپنے اعیان سلطنت کو مخاطب کرکے کہا

:یہ شخص یقیناً ماہر جادوگر ہے' چاہتا ہے کہ اپنے جادو کے زور سے تم کو تمہارے ملک سے نکال دے' اب بتاؤ تمہارا کیا مشورہ ہے ؟ (۲۶[الشعراء]: ۳۴' ۳۵)۔ انہوں نے مصر کے تمام ماہر جادوگروں کو حضرت موسیٰؑ کے بالمقابل لانے کا مشورہ دیا (۷[الاعراف]:۱۱۱ تا ۱۱۲؛ ۲۶[الشعراء]:۳۶ تا ۳۷)۔

اس پر فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جادوگروں کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی دن مقرر کرنے کو کہا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے قومی جشن کے دن مقابلہ کرنا منظور کر لیا۔ فرعون کو کیا تامل ہو سکتا تھا' اس نے فوراً قبول کر لیا (۲۰ طٰہٰ: ۵۹) اور پھر اپنے اعیان سلطنت کو حکم دیا کہ تمام ماہر جادوگروں کو میرے پاس لا جمع کرو (۱۰[یونس] ۷۹)' چنانچہ مقرر کردہ دن کو تمام ماہر جادوگر جمع کر دیے گئے (۲۰[طٰہٰ] ۶؛ ۲۶[الشعراء] ۳۸)۔

جادوگر فرعون کے دربار میں مقررہ دن دونوں کا مقابلہ ہوا۔ جادوگروں نے اپنی لاٹھیاں اور رسیاں پھینک کر انہیں سانپ بنایا۔ جس کے بعد موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا زمین پر ڈالا' جو خوفناک اژدھا بن کر سب کو نگل گیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے اسے چھوا تو وہ دوبارہ لاٹھی بن گیا' چنانچہ جو حق تھا وہ حق ثابت ہوا اور جو کچھ انہوں نے بنا رکھا تھا وہ باطل ہو کر رہ گیا۔ فرعون اور اس کے ساتھی مقابلے میں مغلوب ہوئے اور فتح مند ہونے کے بجائے الٹے ذلیل ہوئے (۷[الاعراف]:۱۱۸ تا ۱۱۹)۔

اس اظہار حق سے جادوگروں کو یقین ہوگیا کہ حضرت موسیٰؑ جادوگر نہیں بلکہ اللہ کے نبی ہیں' چنانچہ وہ سب بے اختیار سجدے میں گر پڑے اور بول اٹھے کہ مان گئے ہم رب العالمین کو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے رب کو (۷[الاعراف]:۱۲۰ تا ۱۲۲)۔

فرعون اس پر آگ بگولا ہوگیا چنانچہ اس نے دھمکی دی۔ کہ وہ ان (جادوگروں) کو بدترین طریقے پر اذیتیں دیکر ہلاک کرے گا۔ مگر جادوگروں پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا۔ اور وہ اپنے ایمان پر ثابت قدم رہے (۷[الاعراف]:۱۲۱)۔

آیات تسعہ کا ظہور : عصا اور ید بیضا کے دو معجزوں (آیات) کے ساتھ حضرت موسیٰؑ کی پیہم دعوت و تبلیغ اور خود فرعون کے خاندان سے تعلق رکھنے والے ایک مرد مؤمن کے وعظ و تلقین کا بھی فرعون اور اس کے امرا و رؤسا پر کچھ اثر نہ ہوا' بلکہ ان کی طرف سے بنی اسرائیل پر مظالم میں اضافہ ہوگیا تو اب وقت آگیا تھا کہ کل نو آیات میں سے' جن کا ذکر اعطائے نبوت کے وقت کیا گیا تھا (دیکھیے ۲۷[النمل]:۱۲) بقیہ سات آیات بھی فرعونیوں کو دکھا دی جائیں' شاید کہ ان کے ذریعے ہی وہ کچھ نصیحت پکڑ لیں' چنانچہ اس کے بعد غالباً تھوڑے تھوڑے وقفے سے سات آیات' یعنی قحط (غلے کی کمی)' وبا' طوفان' ٹڈی' جوؤں' مینڈک' اور خون کا نزول ہوا (تفصیل کے لیے ان میں سے ہر عذاب پہلے عذاب سے الناکی میں بڑھ کر ہوتا' کہ شاید وہ (فرعونی) اپنی ہٹ دھرمی سے باز آجائیں' لیکن جب بھی کوئی عذاب نازل ہوتا تو فرعون اور اس کے اعیان سلطنت حضرت موسیٰؑ سے کہتے آپ اپنے پروردگار سے دعا کریں کہ وہ اس عذاب کو ختم کردے' یہ عذاب ٹل گیا تو ہم راہ راست پر آجائیں گے' جب وہ عذاب دور کر دیا جاتا تو وہ پھر عہد شکنی کرنے لگتے (۷[الاعراف]:۱۳۴ تا ۱۳۵؛[الزخرف]: ۴۸ تا ۵۰)۔

فرعونیوں کے حق میں حضرت موسیٰؑ کی بددعا اور ان کی تباہی: فرعون اور رؤسائے مصر کے رویے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اب ان کی اصلاح ممکن نہیں' چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے ان سے مکمل طور پر مایوس ہوجانے کے بعد بارگاہ الٰہی میں ان کی تباہی و بربادی کے لیے دعا کی یہ جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور انہیں اس کی اطلاع بھی دے دی (۱۰[یونس]: ۸۹)۔

چنانچہ ایک دن حضرت موسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ نے وحی بھیجی کہ میرے بندوں کو لیکر رات کو چپکے سے نکل جا' تمہارا تعاقب کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ حکم الٰہی کی تعمیل کرتے ہوئے بنی اسرائیل کو راتوں رات مصر سے نکال کر لے گئے اور بحیرہ قلزم کے کنارے ڈیرے لگا دیے (نیز دیکھیے خروج' ۱۲ :۲۰' ۱۴ :۱ تا ۲)۔ ادھر فرعون اپنی فوجوں کے ہمراہ صبح ہوتے ہی ان کے تعاقب میں چل پڑا۔ جب دونوں گروہوں کا آمنا سامنا ہوا

تو حضرت موسیٰؑ کے ساتھی چیخ اٹھے: ہم تو پکڑے گئے (۲۶ [الشعراء]: ۶۰ تا ۶۱؛ نیز دیکھیے خروج، ۱۴: ۱۰ تا ۱۲)۔ حضرت موسیٰؑ نے یہ کہہ کر انہیں تسلی دی کہ گھبرانے کی ہرگز کوئی ضرورت نہیں، میرا پروردگار میرے ساتھ ہے؛ چنانچہ انہیں وحی کے ذریعے حکم ملا کہ اپنا وہ عصا سمندر پر ماریں۔ عصا مارنے سے یکایک سمندر پھٹ گیا اور اس کا ہر ٹکڑا ایک عظیم الشان پہاڑ بن گیا (۲۶ [الشعراء]: ۶۳)۔ جس میں سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے ساتھیوں سمیت دوسری جانب چلے گئے۔ فرعون نے جب حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کو یوں سمندر پار کرتے ہوئے دیکھا تو وہ بھی ان کے پیچھے پیچھے اپنے لشکر سمیت چل پڑا، حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل بحفاظت و سلامت سمندر پار کر گئے اور فرعون اپنے لشکر سمیت غرق ہوگیا (دیکھیے ۲ [البقرہ]: ۵۰؛ ۷ [الاعراف]: ۱۳۶، ۱۰) اور اس کے ساتھ اس کا سارا فوجی ساز و سامان بھی غرق ہوگیا (دیکھیے خروج، ۱۴: ۷ تا ۹)۔ فرعون جب ڈوبنے لگا تو بول اٹھا: "میں نے مان لیا کہ خداوند حقیقی اس کے سوا کوئی نہیں ہے"، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے اس قبول ایمان کو رد کر دیا" (۱۰ [یونس]: ۹۰ تا ۹۲)۔ اس فرعون کی لاش آج تک بھی قاہرہ کے عجائب گھر میں موجود ہے (دیکھیے عبدالوہاب نجار: کتاب مذکور، ص ۲۰۳) اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق نشان عبرت بنی ہوئی ہے.

بعد ازاں حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ہمراہ صحرائے سینا میں داخل ہو گئے۔ ان کی منزل مقصود ارض فلسطین اور القدس الشریف کا علاقہ تھا لیکن جب ان کی قوم نے اپنے پیغمبر کے حکم پر جہاد و قتال سے رو گردانی کی تو اللہ تعالیٰ نے چالیس سالوں تک ان پر اس صحراء سے نکلنا حرام کر دیا۔ اسی صحرا نوردی کے دوران بچھڑے کی پرستش، عطائے تورات، ہلاکت قارون، ذبح بقرہ اور حضرت ہارون و موسیٰ علیہما السلام کی وفات کے واقعات پیش آئے۔ جن کا ذکر قرآن کریم نے بالتفصیل کیا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے وصال کے بعد ان کے شاگرد و جانشین حضرت یوشعؑ کے زمانے میں بنی اسرائیل کو صحرا نوردی سے آزادی ملی.

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کی بشارت: حضرت موسیٰؑ نے اپنے آخری ایام میں اپنی قوم کو خطاب کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و رسالت کی بشارت دی تھی اور ان کو آپؐ کا اتباع کرنے کی تلقین کی تھی۔ یہ پیشگوئی اس وقت بھی تورات میں مذکور ہے.

حضرت موسیٰؑ کی کتاب و شریعت: اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کو کتاب، یعنی تورات، عطا کی، جس میں تمام شرعی احکام کی وضاحت کردی گئی تھی اور وہ بنی نوع انسان کے لیے رشد و ہدایت کا سرچشمہ اور رحمت تھی (۶ [الانعام]: ۱۵۴؛ ۱۱ [ہود]: ۱۷؛ ۴۶ [الاحقاف]: ۱۲) اور حق و باطل میں فرق کرنے والی تھی (۲۱ [انبیآء]: ۴۸)۔ موجودہ بائبل کی پہلی پانچ کتابوں کو تورات یا عہد نامہ قدیم کہا جاتا ہے، لیکن یہ اصل تورات نہیں، بلکہ اس کی محرف و ترمیم شدہ شکل ہے، جس کی گواہی خود اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں دی ہے (دیکھیے: ۲ [البقرۃ]: ۷۵، ۷۸؛ ۳ [آل عمران]: ۷۸؛ ۴ [النسآء]: ۴۶)، اور متعدد مقامات پر قرآن مجید نے ان تحریفات وغیرہ کی نشان دہی اور تصحیح بھی کی ہے (تفصیلی مباحث کے لیے دیکھیے: رحمت اللہ کیرانوی: اظہار الحق، بمواقع عدیدہ نیز رکّ بہ تورات).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

مُوْلَد: (ع)، یا مولود (جمع: موالید): کسی شخص کی جائے ولادت، یوم ولادت، یا جشن (سالگرہ)، بالخصوص حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سالگرہ کا دن (مولد النبی)۔ اسلام ایک سادہ مذہب ہے اور اس نے ہر موقع پر اسراف و تبذیر سے بچنے اور سادگی کی تلقین کی ہے، چنانچہ اس بنا پر اسلام نے سال میں صرف دو تہوار رکھے ہیں: عید الفطر اور الاضحیٰ، چونکہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات اقدس اسلام میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ اس بنا پر آپؐ اہل اسلام کی جملہ عقیدتوں کا مرکز ہیں۔ محبت و شیفتگی کے اسی والہانہ جذبے کے تحت عید میلاد کا تصور اختراع ہوا، جو ابتدا میں نہایت سادگی سے منایا جاتا تھا، مگر رفتہ رفتہ اس دن کے ساتھ بہت سی رسوم کو مخصوص کرلیا گیا اور آہستہ آہستہ اس نے ایک تہوار کی سی حیثیت اختیار کرلی۔ گو بعض مسلم جماعتیں

ان رسوم کو بدعت قرار دیتی ہیں، مگر عملاً پوری دنیاے اسلام میں اس روز خوشی اور مسرت کا سماں ہوتا ہے، تاہم محتاط اہل علم نے اس دن کو منانے میں خرافات سے باز رہنے اور نیک امور میں سبقت دکھانے پر زور دیا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جاے پیدائش تمام مسلمانوں کے نزدیک محترم اور متبرک مقام ہے۔ یہ مقام ابتدا یعنی پہلی صدی ہجری میں اپنی اصل حالت میں ایک مکان اور گھر کے طور پر برقرار رہا تھا تاآنکہ ہارون الرشید کی والدہ خیزران (م ۱۷۳ھ) نے اسے ایک زیارت گاہ بنا دیا۔ لوگ اظہار عقیدتمندی و حصول برکات کے لیے آپ کے مولد کی زیارت بھی کرنے لگے۔ وقت گزرنے کے ساتھ اس بڑھتی ہوئی عقیدتمندی کا اظہار باقاعدہ طور پر شاندار اور مناسب تعمیر کی صورت میں بھی ہوگیا (ابن جبیر، طبع Wright، ص ۱۱۴ و ۱۶۳، ۱:۱۰۶)۔ اب یہاں ایک کتاب خانہ(لائبریری) قائم ہے۔

مرور ایام کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جشن ولادت کے لیے نئی اور خاص رسوم وضع کر لی جو مکان و زمان کے خفیف اختلافات کے باوجود ہر جگہ مماثل و مشابہ خصوصیات رکھتی ہیں۔ انہیں کے مجموعہ کو مولد النبی (یا میلاد النبی) کہا جاتا ہے۔ مصر میں مولد النبی منانے کی ابتدا کا پتا فاطمیوں کے عہد کے وسط یا اس کے بعد کے زمانے سے چلتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وزیر الافضل کے زمانہ وزارت (۴۸۷ھ تا ۵۱۵ھ) میں چار مولد بند کر دیے گئے تھے، لیکن اس کے تھوڑی مدت بعد ہی اپنی پرانی شان و شوکت کے ساتھ دوبارہ جاری ہوگئے (المقریزی: الخطط، ۱:۴۶۶؛ اس تہوار کی تفصیلات کے لیے دیکھیے ۱:۴۳۳ بعد)۔ اس وقت تک یہ تقریب دن کی روشنی میں منائی جاتی تھی اور اس عہد میں عملاً" فقط شہر کے علما اور سرکاری عہدے دار ہی حصہ لیا کرتے تھے (دیکھیے کتاب مذکور، ۲:۴۲۸)۔ مواعظ کے موضوع کے متعلق ہمیں اتنا معلوم ہے کہ یہ تقریباً" اسی قسم کے ہوتے تھے جب شب معراج کو کیے جاتے ہیں اور غالباً" تقریب کے موقع محل کے مطابق ہوتے تھے۔

مولد میلاد کی تقریب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حسن عقیدت کے اظہار کا بہترین ذریعہ عموماً" تمام عالم اسلام میں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ہر زمانے میں اس رسم کی مخالفت بھی ہوئی ہے۔ یہ مخالفت اربل کے تہوار کے ساتھ ہی شروع ہوگئی تھی (السیوطی: حسن المقصد فی عمل المولد)۔ متشدد مالکی ابن الحاج (م ۷۳۷ھ) بڑی شدت کے ساتھ اس کو بدعت کہتا ہے (کتاب المدخل، مطبوعہ ۱۳۲۰ھ، ۱:۱۵۳ بعد)۔

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے: (۱) محمد توفیق البکری: بیت الصدیق، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۳۰۴ بعد؛ (۲) السخاوی: التبر المسبوک، بولاق ۱۸۹۶ء، ص ۱۳ بعد؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بیروت ۱۹۷۱ء، ۴:۱۱۳ بعد۔

○

مُوْلَوِیَّہ: (ترکی تلفظ: Mewlewiya)، درویشوں کا ایک سلسلہ، جسے مغربی مصنف پاے کوبی کرنے والے یا چکر کھانے والے درویش کہتے ہیں۔

سلسلے کی ابتدا: سلسلۂ مولویہ کا نام لفظ مولوی (= مولائی)، مولانا (ہمارا آقا) سے ماخوذ ہے۔ یہ اعزازی لقب خاص طور پر مولانا جلال الدین رومی کو ترکی مصنفین، مثلاً" سعد الدین اور مثنوی نے دیا تھا (جن کا حوالہ ذیل میں دیا گیا ہے)۔ مناقب العارفین کی رو سے یہی لقب ان کے والد نے انہیں دیا تھا اور ان ہی سے یہ سلسلہ طریقت شروع ہوا۔ اسی کتاب (۱:۱۶۲) سے پتا چلا ہے کہ ان کے پیروؤں نے بھی اسی بنا پر مولوی کا لقب اختیار کرلیا اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ۶۸۷ھ اور ۸۰۶ھ میں مثنوی کے نقل نویسوں نے اپنے آپ کو اسی لقب سے ملقب کیا (طبع Nicholson، ۱:۷ و ۳:۱۱)، تاہم ابن بطوطہ، جو قونیہ میں ۷۰۶ھ کے بعد گیا، لکھتا ہے کہ ان لوگوں کو "جلالیہ" کہتے تھے اور لفظ "مولوی" کا استعمال مناقب میں گاہے گاہے عالم دین کے معنی میں ہوتا ہے، جیسا کہ عام طور پر برعظیم پاک و ہند میں مروج ہے۔ اس تصنیف میں یہ بتایا گیا ہے کہ بدرالدین گہرتاش (ایک تاریخی شخصیت، جس کا ذکر ابن بی بی نے سلاجقۂ ایشیاے کوچک کے سلسلے میں کیا ہے) نے قونیہ میں ایک مدرسہ مولانا جلال الدین رومی کے والد کے لیے بنایا

تھا، جو مولانا جلال الدین نے ورثے میں پایا، لیکن مناقب (مصنفہ شمس الدین احمد الافلاکی، ۷۵۴ تا ۷۶۱ھ) میں سہو زمانی اور مبالغہ آمیزی کی اتنی مثالیں ہیں کہ اس کے بیانات کو صحیح ماننے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

یورپی نام (پائے کوباں درویش) کی وجہ تسمیہ اس سلسلے کا حلقہ ذکر ہے۔ اس حلقے کا طریقہ یہ ہے کہ درویش اپنے دائیں پاؤں کو جما کر مختلف سازوں کی، تال اور سر کے مطابق پاکوبی کرتے ہیں۔ مولانا جلال الدینؒ کا دعوٰی تھا کہ انہوں نے اس طریقۂ ذکر کو ترقی دی ہے، لیکن وہ اس کے مخترع ہونے سے انکار کرتے تھے (مناقب، ۲ : ۷۹)۔

اصولی طرر پر پائے کوبی اور ساز و نغمہ کا چولی دامن کا ساتھ ہے (الاغانی، ۱۰ : ۱۲۱) اور اسی طرح شاعری کا بھی (ارشاد الاریب، ۵ : ۱۳۱، س ۱۱)، لیکن درویشوں کا ایک پاؤں جما کر چکر کھانے کا مقصد تو پائے کوبی اور ترنم سے سرور حاصل کرنے کے بجائے دوران سر پیدا کرنا زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اس کے اختیار کرنے کی جو مختلف وجوہ دی گئی ہیں ان میں سے سب سے زیادہ دلچسپ وجہ وہ ہے جو مناقب (۱ : ۱۹۰) میں درج ہے اور مولانا جلال الدینؒ کی بیان کی ہوئی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ پائے کوبی ایشیائے کوچک کے دلدادگان فرح و نشاط کے لیے ذریعہ تالیف قلوب تھا تاکہ وہ اس سے دین حق کی طرف مائل ہوں۔ یہ نظریہ کہ یہ چکر کھانا اجرام فلکیہ کی حرکت کی نقل تھا، مثنوی میں ملتا ہے اور یہی خیال اس سے بہت پہلے کے رسالہ ابن طفیل (قاہرہ ۱۹۲۲ء، ص ۷۵) میں ملتا ہے، جہاں اس کی حال آور کیفیت پیدا کرنے کی صلاحیت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ مناقب میں ذکر آیا ہے کہ درویش اس قسم کی پائے کوبی کئی کئی دن تک شب و روز برابر جاری رکھ سکتے تھے، لیکن اصل ذکر صرف ایک گھنٹے کے قریب (بیچ میں تھوڑے وقفے کے ساتھ) جاری رہتا تھا۔

مناقب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ سلسلہ مولویہ کے پیروؤں کو پائے کوبی اور سرور کی اباحت کے باعث اکثر اوقات فقہا کی جانب سے سزا دلائی جاتی تھی، کیونکہ وہ اسے مسیحیوں کے طریق عبادت کے مشابہ قرار دیتے تھے۔ موجودہ زمانے میں سلسلہ مولویہ کی اس لیے عزت کی جاتی ہے کہ انہوں نے ارمنوں کے قتل عام کی مزاحمت کی تھی، لیکن اس کے وجوہ و اسباب سیاسی تھے اور اس کی کوئی دینی و روحانی بنیاد نہ تھی۔

سلسلہ نشر و اشاعت: مناقب (۲ : ۲۶۳) کی رو سے قونیہ کی حدود سے باہر سلسلہ مولویہ کی نشر و اشاعت کا سہرا مولانا جلال الدینؒ کے فرزند اور دوسرے جانشین سلطان بہاء الدین ولد کے سر ہے جنہوں نے "ایشیائے کوچک کو اپنے کارکنوں سے بھر دیا"، تاہم ابن بطوطہ (۲ : ۲۸۲) کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلسلے کے پیرو قونیہ کی حدود سے باہر کچھ زیادہ نہ تھے اور یہ تحریک ایشیائے کوچک تک ہی محدود تھی۔ سلیم اول جب ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں ایرانیوں (؟) کا تعاقب کرتے ہوئے قونیہ میں سے گزرا تو اس نے شیخ الاسلام کی تحریک پر مولوی خانہ کے تباہ کرنے کا حکم دے دیا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا، تاہم اس سے سلسلے کے پیشوا کی مذہبی اور ذاتی قدر و منزلت کو بڑا صدمہ پہنچا۔ اس بات کے ثبوت میں کہ سولھویں صدی کے آخری زمانے میں قونیہ کے بزرگ صوفیہ کی حکومت عثمانیہ کی نظر میں بڑی قدر و منزلت تھی، ان مزاروں کی فہرست ہی کافی ہے جن کی ۱۵۵۴ء میں سید علی کپودان نے زیارت کی اور اس کا آغاز مولانا جلال الدین رومی، ان کے والد بزرگوار اور ان کے بیٹے کے مزاروں سے کیا (تاریخ پیچوی، ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۳۷۱)۔ بہرحال اسی زمانے ایشیائے کوچک کے مختلف شہروں میں سلسلہ مولویہ کے سلسلے کی موجودگی ثابت ہوتی ہے (رکّ بہ مولویہ، در آ آ، بذیل مادہ)۔

۴ ستمبر ۱۹۲۵ء میں اتاترک کے ایک فرمان شاہی کی رو سے ترکیہ کے تمام تکیے بند کر دیئے گئے اور قونیہ کے مولوی خانے کا کتاب خانہ شہر کے عجائب خانے میں منتقل کر دیا گیا (Oriente Moderno، ۱۹۲۵ء، ص ۴۵۵ و ۱۹۲۶ء ص ۵۸۴)۔

سلسلے کے مناسک و رسوم: اس کی تفصیل کثیر التعداد سیاحوں نے بیان کی ہے۔ درویشوں کا لباس یہ تھا: ایک کلاہ، جسے سکہ کہتے تھے، ایک لمبا لبادہ بغیر آستین کے، جسے تنورہ کہتے

تھے' ایک آستینوں والی صدری' جسے دست گل کہتے تھے' ایک کربند جسے الف لام کہا جاتا تھا' ایک جبہ آستین دار' جو خرقہ کہلاتا تھا اور جسے کندھے پر ڈالے رہتے تھے۔ بقول Lukach (قبرص میں) "ایک ارغوانی رنگ کا جبہ گہرے سبز رنگ کے جبے پر پہنا جاتا تھا۔ اسی مصنف کی تحریر کے مطابق (جو قونیہ کے ذکر میں ہے) ان کے ہاں چھے آلات موسیقی مستعمل تھے : بانسری' ستار' رباب' ڈھول' طنبورہ اور چھٹا کوئی اور ساز۔ Cuinet نے چار آلات کا ذکر کیا ہے' جن میں سے تین تو مذکورہ بالا بیان کے مطابق ہیں اور چوتھا "جلیل" یا عام فہم زبان میں "زِل" ہے' جو ایک قسم کا چھوٹا مجیرا (جھانجھ) ہوتا تھا۔ براؤن تین ساز بتاتا ہے' یعنی بانسری' رباب اور ڈھولک۔ Hurtmann نے مذکورہ ساز بانسری' اور طنبورہ بتائے ہیں۔ قونیہ میں' بقول Lukach' حلقہ ذکر مہینے میں دوبارہ بعد نماز جمعہ منعقد ہوتا تھا۔ قسطنطنیہ میں' جہاں بہت سے تکیے تھے' یہ حلقہ ہائے ذکر اکثر منعقد ہوتے تھے تاکہ ہر تکیے کے لوگ شامل ہو سکیں۔

مآخذ : (۱) براؤن Brown' کیونٹ Cuinet' ہارٹمن Hartmann اور ہیزلک Hasluck کی تصانیف' جن کے اقتباسات اوپر درج ہیں؛ (۲) Lucky M. Garnett : *Mysticism and Magic in Modern Turkey*' لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۳) H.C.Lukach : *The City of Dancing Derwishes*' لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۴) S. Ander-son' در *M.W.*' ص ۱۸۸ تا ۱۹۱.

○

مَوْلیٰ : (عربی) ایک اصطلاح جس کے کئی معنی ہیں (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ)' جن میں سے حسب ذیل معانی قابل ذکر ہیں :

(الف) نگران' متولی' توفیق دہندہ' کارساز۔ ان معنوں میں یہ لفظ قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے۔

انہیں معانی میں مولیٰ کا لفظ حدیث (جس سے شیعہ سند پکڑتے ہیں) میں بھی آیا ہے' جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت علیؓ کو ان لوگوں کا مولیٰ قرار دیا ہے جن کے آپ' خود مولیٰ ہیں۔ بقول مصنف لسان مولیٰ کا مفہوم اس حدیث میں "ولی" کے معنوں میں ہے اور اس روایت کا تعلق واقعہ غدیر الخم [رک بآں] سے ہے۔

(ب) مالک یا آقا : قرآن مجید میں اسی مفہوم میں (جو سید کا ہم معنی ہے) اللہ تعالیٰ کے لیے یہ لفظ استعمال ہوا ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۸۶؛ ۶ [الانعام]: ۶۲؛ ۱۰ یونس: ۳۰) اور عربی ادب میں مولانا اللہ تعالیٰ کے لیے اکثر استعمال ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حدیث میں غلام کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ اپنے آقا کو مولیٰ کہے (البخاری' جہاد' باب ۱۶۵؛ مسلم' الفاظ من الادب' حدیث ۱۵' ۱۶).

اس کے باوجود حدیث میں اکثر مولیٰ کا لفظ غلام کے آقا کے لیے بھی آیا ہے' مثلاً ایک مستند حدیث میں ہے کہ تین قسم کے آدمی دہرا ثواب حاصل کریں گے۔۔۔۔۔ اور وہ غلام جو اللہ کے فرائض اور اپنے مولیٰ کے فرائض بخوبی ادا کرتا ہے (البخاری' علم' باب ۳۱' مسلم' ایمان' حدیث ۴۵) اور یہ استعمال احادیث منع کے منافی نہیں ہے' اس لیے کہ ممانعت حقیقی معنے کے لحاظ سے ہے اور انسان کے لیے اس کا استعمال مجازی ہے۔

لفظ مولیٰ ترکیب اضافی اور توصیفی وغیرہ کے ساتھ اسلامی دنیا کے کئی حصوں میں استعمال ہوتا ہے' مثلاً مولای (مولائی) "میرے آقا" اس کا بیشتر استعمال شمالی افریقہ میں بالخصوص اولیا کے نام کے ساتھ ہوتا ہے' مولوی آقائے نعمت (بالخصوص ہندوستان میں اولیاء اللہ اور علما کے لیے).

کسی غلام کے سابق مالک کو' جو اسے آزاد کر چکا ہو اور اپنے آزاد کردہ غلام سے قانونی تعلق رکھتا ہو' اس کو اب بھی اس غلام کا مولیٰ کہتے ہیں۔ اس وقت اس کے معنی سرپرست کے ہوتے ہیں' مثلاً حدیث ذیل میں : جو شخص کسی نئے مربی یا سرپرست سے اپنے پہلے قانونی آقا کی اجازت کے بغیر اپنے آپ کو منسوب کرے اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت پڑتی ہے (البخاری' جزیہ' باب ۱۷' مسلم' عتق' حدیث ۱۸' ۱۹).

(ج) آزاد شدہ غلام کو بھی مولیٰ کہتے ہیں' مثلاً حدیث میں ہے "مولیٰ کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کا وہ مملوک تھا

(البخاری، فرائض، باب ۲۴ وغیرہ)۔ اس مفہوم میں مولی اور اس سے زیادہ اس کی جمع موالی کا لفظ عربی ادب میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔

شرعی قانون وراثت میں موالی کی حیثیت کے لیے [رک بہ علم (میراث) در آآآ، بذیل مادہ]

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، نیز دیکھیے (۱) Doutte، در R. H. R.، ۴۱: ۳۰ بعد؛ (۲) Littman، در N. G. W.، ۱۹۱۶ء، ص ۱۰۲۔

○

مؤذن : رک بہ مسجد و اذان

○

مُؤمِنْ : رک بہ ایمان

○

اَلْمُہاجِرُون : (=مہاجرین؛ ع)، مادہ ہجر بمعنی چھوڑنا، ترک کرنا، قطع تعلق کرنا، الگ ہو جانا۔ ہاجر کے لغوی معنے ہیں ترک وطن کرنا، لیکن اسلامی اصطلاح میں محض اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی خاطر اپنے ایمان اور دین کے تحفظ کے لیے اپنے وطن و قوم اور تجارت و ذریعہ معاش کو خیرباد کہہ کر کسی دوسرے ایسے علاقے میں جاکر آباد ہو جانا جہاں اسلامی شریعت پر عمل پیرا ہونے میں کوئی پابندی، دقت یا تکلیف نہ ہو۔ ان بلند مقاصد کے پیش نظر گھر بار، کاروبار اور اعزۂ و اقارب کو چھوڑ کر دوسرے شہر میں جا آباد ہونے کو ہجرت کہتے ہیں۔ مہاجرین وہ مسلمان ہیں جو محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے اپنے وطن اور تمام دنیوی علائق کو چھوڑ کر کسی ایسی دوسری بستی میں جا کر مقیم ہو جائیں، جہاں پہلے سے ان کے اہل و عیال اور مال و منال نہ ہوں۔ آغاز اسلام میں دو ہجرتیں ہوئیں ایک ہجرت حبشہ اور دوسری ہجرت مدینہ۔ تاریخ اسلام میں مہاجرین کا اطلاق بالعموم ان مسلمانوں پر ہوتا ہے جو مکہ مکرمہ چھوڑ کر مدینہ منورہ میں جا آباد ہوئے اور وہ اہل مدینہ جنہوں نے مہاجرین کی ہر طرح دلجوئی، اعانت و نصرت اور امداد کی انصار [رک بآں] کے معزز لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔

جب مکہ مکرمہ میں مسلمانوں کی تعداد میں کچھ اضافہ ہونے لگا تو مشرکین مکہ نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس سلسلے کی ایک کڑی یہ تھی کہ اسلام قبول کرنے والوں پر وہ لوگ جور و ظلم کرنے لگے۔ چنانچہ وہ نادار اور غریب و کمزور مسلمانوں کو طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں پہنچانے لگے۔ جب ایذا رسانی اور جور و جفا کی حد ہو گئی اور مسلمانوں کے لیے جینا مشکل ہو گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم الٰہی سے مسلمانوں کو اجازت دے دی کہ وہ مکہ مکرمہ چھوڑ کر سرزمین حبشہ میں جا آباد ہوں۔ چنانچہ اس اجازت کے بعد مسلمانوں مہاجرین کا پہلا قافلہ سنہ ۵ نبوت میں حضرت عثمانؓ بن مظعون کی زیر قیادت کے سے حبشہ روانہ ہوا۔ مہاجرین کا یہ قافلہ پندرہ سولہ افراد پر مشتمل تھا جن میں چار خواتین بھی تھیں۔ یہ حضرات سرزمین حبشہ میں تقریباً تین ماہ قیام کرنے پائے تھے کہ یہ افواہ پھیل گئی کہ اہل مکہ نے اسلام قبول کرلیا ہے۔ یہ سنتے ہی مسلمان کے لوٹ آئے۔ مکہ پہنچنے پر معلوم ہوا کہ یہ خبر غلط تھی۔ قریش مکہ کی ایذا رسانی اور اسلام دشمنی بڑھتی چلی گئی، یہاں تک کہ سنہ ۷ نبوت میں آپؐ کو اپنے سارے خاندان سمیت شعب ابی طالب میں محصور ہونے پر مجبور کردیا گیا۔ اس وقت آپؐ نے صحابہؓ کرام کو دوبارہ ہجرت حبشہ کی اجازت دی۔ اس مرتبہ مہاجرین کا یہ قافلہ تقریباً ستّر مردوں اور بیس عورتوں پر مشتمل تھا۔ سرزمین حبشہ کے قیام کے دوران میں نجاشی کے دربار میں حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کی تاریخی تقریر بھی ہوئی جس کے بعد اہل مکہ کی سازش ناکام ہوگئی اور اہل مکہ کا وفد نامراد اور خائب و خاسر لوٹا۔ ہجرت حبشہ عارضی تھی! اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ حبشہ میں جاکر قیام کرو، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسائش اور راہ نجات پیدا کردے۔ چنانچہ جب ہجرت مدینہ شروع ہوئی تو مہاجرین حبشہ بھی آہستہ آہستہ مدینہ منورہ جا پہنچے۔ جب قریش مکہ نے دیکھا کہ اسلام کے سے باہر مدینے تک پہنچ گیا ہے تو ان کی آتش عداوت اور بھڑک اٹھی اور ان کی اسلام دشمنی حد سے گزر گئی۔ جب دشمنان اسلام کے سارے حربے ناکام ہوگئے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جان کے در پے

ہوگئے۔ اب حکم الٰہی آگیا کہ مسلمان مکے کو چھوڑ کر مدینے ہجرت کر جائیں۔ اس کے لیے پہلے ہی تیاری ہو چکی تھی۔ مدینے (یثرب) کے چند نفوس دو تین مرتبہ مکے حاضر ہو کر بیعت عقبہ کے ذریعے اپنی وفاداری اور جان نثاری کا عہد کر چکے تھے اور انہیں اولین انصار کی وساطت سے اسلام مدینے کے لوگوں تک پہنچ چکا تھا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہجرت مدینہ کی اجازت ملنے پر مسلمانوں نے آہستہ آہستہ مدینہ منورہ کی جانب کوچ کرنا شروع کردیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو پہلے ہی حضرت مصعبؓ بن عمیر اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو انصار مدینہ کو قرآن مجید سکھانے کے لیے مدینہ منورہ بھیج چکے تھے۔ اس کے بعد مہاجرین لگاتار مدینہ منورہ پہنچنے لگے۔ اس طرح مختلف گروہوں اور جماعتوں میں مہاجرین مکے سے مدینہ منورہ پہنچتے رہے، یہاں تک کہ مکہ مکرمہ مسلمانوں سے تقریباً خالی ہوگیا۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی حکم الٰہی آجانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی رفاقت میں مدینے تشریف لے آئے۔ سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قباء میں چند دن قیام فرمایا اور مسجد قباء کی بنیاد رکھی۔ پھر وہاں سے روانہ ہوئے تو جمعہ بنو سالم بن عوف کی بستی میں ادا فرمایا۔ راستے میں ہر جگہ انصارؓ مدینہ نے آپؐ کو اپنے ہاں قیام کی درخواست کی، لیکن آپؐ یہ فرماتے ہوئے آگے بڑھ جاتے کہ راستہ چھوڑ دو، اونٹنی کو قیام کا حکم مل چکا ہے۔ بالآخر اونٹنی از خود بنو مالک بن نجار کی بستی میں اس جگہ بیٹھ گئی جہاں بعد میں مسجد نبوی تعمیر کی گئی۔ چند دنوں کے بعد حضرت علیؓ بھی اہل مکہ کی امانتیں لوٹا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آملے۔ آپؐ کی تشریف آوری پر مدینے میں ایک عجیب سماں تھا۔ اہل مدینہ یعنی انصار خوشی و مسرت سے پھولے نہ سماتے تھے۔

مدینے کے انصار نے مہاجرین مکہ کو اپنے گھروں میں ٹھیرایا۔ ان کے رہنے سہنے کے انتظامات کے ساتھ ان کے کھانے پینے کا بندوبست بھی کیا گیا۔ مہاجرین لٹے پٹے آئے تھے۔ انصار نے انہیں اپنے کاروبار اور کھیتی باڑی میں شریک کرلیا، اپنی جائداد میں حصے دار بنا لیا اور جس کسی کی ایک سے زائد بیویاں تھیں اوہ اس بات کے لیے بخوشی تیار ہوگیا کہ وہ اپنی ایک بیوی کو طلاق دے کر اپنے مہاجر بھائی کے عقد زوجیت میں دے دے۔

مہاجرین نے اپنے اسلام اور ایمان کی حفاظت و سلامتی کی خاطر اپنے کاروبار، ذریعہ معاش، مال و دولت، گھر بار اور اعزہ و اقارب اور سب سے بڑھ کر یہ بات کہ بیت اللہ کا قرب چھوڑ کر مکے کو خیرباد کہا اور مدینے آبسے۔ ہجرت کے بعد یہ مہاجرین زیادہ تر قباء پذیر ہوئے، کچھ السنح میں اور کچھ العصبہ میں۔

اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے مہاجرین کی آبادکاری کا مسئلہ تھا۔ یہ مسئلہ اس لیے بڑا نازک تھا کہ یہ بیک وقت معاشی، اجتماعی اور دینی مسئلہ تھا۔ آپؐ نے جس حسن تدبُّر سے اس مسئلے کو حل کیا وہ آپؐ ہی کا حصہ تھا: آپؐ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان رشتہ اخوت قائم کر کے محبت و مودت اور ہمدردی و تعاون کا وہ جذبہ پیدا کردیا جس کی مثال تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ آپؐ نے مہاجرین و انصار کو ایک دوسرے کا بھائی بند بنا کر ایک ایسا مضبوط و طاقتور معاشرہ تشکیل دیا جس کے سامنے خونی اور نسلی رشتے سب ہیچ نظر آتے ہیں۔

مہاجرین نے انصار کے کریمانہ سلوک اور فیاضانہ برتاؤ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جلد ہی معاشرے میں اپنا مستقل مقام پیدا کرلیا۔ اب مہاجرین بازار میں کاروبار کرتے نظر آتے تھے۔ کھیتوں میں کاشتکاری میں مشغول اور منڈیوں میں تجارتی مشاغل میں مصروف دکھائی دیتے تھے۔ انصار کے بھرپور تعاون کے باعث مہاجرین نے چند دنوں میں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا سیکھ لیا۔ اسلامی معاشرے کا قیام اور اسلامی ریاست کا جو ظہور میں آجانے کے بعد مشرکین مکہ اور زیادہ جلنے لگے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میثاق کے ذریعے مدینے کے شہریوں کے حقوق و فرائض متعین فرما دیئے اور اہل مدینہ کو امن و سلامتی کے اسباب مہیا کردیئے۔ اہل مکہ نے خبر رسانی کے لیے مختلف افراد کی خدمات حاصل کرلی تھیں اور مدینے میں جاسوسی کے باوجود بھی وہ مسلمانوں کے درپے رہے۔ ادھر آنحضرت صلی

اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی بڑے چوکس اور باخبر تھے۔ آپؐ نے مکے والوں کے قافلوں پر کڑی نظر رکھنے کے لیے صحابہؓ کرام کو مقرر فرما دیا۔ مہاجرین نے زندگی کے ہر شعبے میں نمایاں کردار ادا کیا اور جب کفار مکہ سے معرکہ آرائی شروع ہوئی تو بھی مہاجرین نے معرکے میں بھرپور حصہ لیا۔

غزوۂ بدر میں چھیاسی مہاجرین نے شرکت کی جن میں سے چھے مہاجرین نے جام شہادت نوش فرمایا۔ علاوہ ازیں مہاجرین نے ہر معرکے میں فداکاری اور جاں نثاری کا پورا پورا حق ادا کیا۔ مہاجرین کی سبقت فی الدین، اور بیش بہا قربانیوں نیز قریش کی خدا داد حکمرانی کی صلاحیتوں کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد خلافت بھی مہاجرین کی طرف منتقل ہوئی۔ مہاجرین کے لیے یہ بہت بڑا شرف اور اعزاز تھا۔

مہاجرین نے جس صبر و عزیمت اور قربانی و ایثار کا مظاہرہ کیا وہ اللہ تعالی کو بہت پسند آیا اور اس کا تذکرہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر کیا گیا ہے۔ (دیکھیے کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ؛ (۲) احادیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اول، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن حزم: جوامع السیرۃ؛ (۶) ابن سید الناس: عیون الاثر؛ (۷) ابن القیم: زاد المعاد، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن سعد: الطبقات؛ (۹) المقریزی: امتاع الاسماع؛ (۱۰) ابن کثیر: السیرۃ النبویہ، جلد ۲، اردو اور انگریزی کی تقریباً تمام کتب سیرت۔

○

اَلْمَہْدِی: (ع، مادہ: ھدی)، لفظی معنی ہدایت یافتہ، یعنی وہ شخص جسے خدا نے ہدایت [illegible] بخشی ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اللہ تعالی کے اسمائے حسنی میں سے ایک نام الہادی (ہدایت کنندہ) بھی ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی کی ہدایت و رہنمائی کا ذکر کثرت کے ساتھ آیا ہے دیکھیے بمدد معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (مفردات، بذیل مادہ؛ الغزالی: المقصد الاسنی، ص ۸۰، قاہرہ ۱۳۲۴ھ)، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس مادے سے صیغہ اسم مفعول المہدی قرآن مجید میں کہیں مذکور نہیں۔ جب کوئی شخص مقام ہدایت پر فائز ہو جاتا ہے، تو وہ دوسروں کے لیے بھی باعث ہدایت بن سکتا ہے۔ اس اعتبار سے المہدی کے التزامی مفہوم میں دوسروں کو ہدایت دینا بھی شامل سمجھا جا سکتا ہے۔

احادیث مبارکہ میں مادہ ہدایت کے بکثرت استعمال کے ساتھ ساتھ "المہدی" کا لفظ بھی متعدد مقام پر مستعمل ہوا ہے (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ)۔ احادیث میں خلفائے راشدین کو بھی المہدیین قرار دیا گیا ہے، علیکم بسنتی.... وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین (ابوداود: الجامع السنن، کتاب السنۃ، باب ۵، الترمذی، کتاب العلم، باب ۱۶)، یعنی تم میرے بعد میرے اور میرے ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کے طریقے کی پیروی کرنا۔ ایک اور مقام پر خدا تعالی کے ہاں المہدیین کے اونچے درجے کا ذکر ہے (مسلم: الصحیح، الجنائز، باب ۷)۔ اسی طرح ادب عربی میں بھی انبیاء و اولیا اور تاریخ اسلام کے بعض خاص خاص حکمرانوں (مثلاً عمر بن عبدالعزیزؒ) وغیرہ کے لیے اس لفظ کا استعمال ملتا ہے (جریر: نقائض، طبع Bevan، عدد ۱۰۴، ۵: ۲۹؛ حسان بن ثابت: دیوان، مطبوعہ تونس، ص ۲۴؛ ابن سعد: الطبقات، ۲: ۹۴؛ اسد الغابہ، ۴: ۳۱)۔

اپنے مخصوص اصطلاحی مفہوم میں پہلے پہل یہ لفظ احادیث ہی میں مستعمل ہوا ہے، جہاں اس سے مراد مابعد زمانے کی ایک ایسی شخصیت ہے جو مسلمانوں کے سیاسی و مذہبی انحطاط کے زمانے میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اسلام کے سیاسی و مادی غلبے کا ذریعہ ثابت ہوگی۔ احادیث کی دوسرے درجے کی کتب (سنن وغیرہ) میں اس نوع کی پیش گوئیاں بکثرت ملتی ہیں (دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ)۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ المہدی مابعد کے زمانے میں اہل بیت (ابن ماجہ، فتن، باب ۳۴)، اولاد فاطمہ (ابو داود، المہدی، باب ۱) میں سے ہوگا۔ وہ روشن پیشانی اور متوازن ناک والا ہوگا (حوالۂ مذکور)۔ وہ دنیا میں اللہ کا خلیفہ ہوگا (احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۲۷۷)۔ اس نوع کی روایات کا ذکر امام ابو داود، امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہؒ نے مستقل ابواب اور عناوین کے تحت کیا

ہے۔ اور روایات میں ولا المہدی الاّ عیسیٰؑ بن مریم (ابن ماجہ، فتن، باب ۲۴؛ احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۲۷۷) بھی آیا ہے، یعنی حضرت عیسیٰؑ ابن مریم کے سوا کوئی مہدی نہیں، اسی بنا پر دو مختلف دبستانوں کے مطابق حضرت عیسیٰؑ ہی وہ مہدی ہونگے (اس مسئلے پر دیکھیے Goldziher: Zur charakteristik Ǧelāl ud-dīn us Suyutis در Wien S.B. AK، ۶۹: ۱۰).

اسی طرح مختلف لوگوں کے لیے بھی (مجازاً) مہدی کا اطلاق کیا جاتا ہے، مثلاً ابن التعاویذی (دیوان، طبع Margoliouth، ص ۱۰۳) نے عباسی خلیفہ الناصر (۵۷۵ تا ۶۲۲ھ) کو مہدی قرار دیا اور کہا کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی اور مہدی کی ضرورت نہیں، جب کہ اس سے پہلے مختار بن ابی عبید الثقفی نے محمد بن الحنفیہؒ کے لیے اس اصطلاح کا استعمال کیا (۶۶ھ) اور وہ خود ان کے لیے مدعی خلافت بن کر کھڑا ہوا۔ شیعوں کے فرقہ کیسانیہ نے بعد میں بھی اس عقیدے کو زندہ رکھا۔ ان کے خیال میں وہ (محمد بن الحنفیہؒ) کوہ رضوٰی پر اپنی قبر کے اندر زندہ ہیں اور وقت پر خروج کریں گے۔ دو مشہور شاعروں کثیر (م ۱۰۵ھ/۷۲۳ء) اور سید الحمیری (م ۱۷۳ھ/ ۷۸۹ء) نے اس عقیدے کو اپنے اشعار میں نظم بھی کیا (الاغانی، ۸: ۳۲؛ المسعودی، مطبوعہ پیرس، ۵: ۱۸۰)۔ ان کے نزدیک حضرت محمد بن حنفیہؒ اسی طرح مہدی منتظر بن گیا، جس طرح اثنا عشری شیعوں کا "امام غائب" ہے (دیکھیے الشہرستانی: الملل والنحل، ۱: ۱۹۶).

شیعوں کو اپنے امام غائب کی رجعت کا (شدت سے) انتظار ہے، جسے وہ امام المہدی کہتے ہیں، لیکن اس کا درجہ اور مقام اہل السنت کے آنے والے مجدد مہدی سے قطعی مختلف ہے، اسی سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اہل السنت کی روایات و خیالات پر بھی شیعی مزعومات کا اثر پڑا ہوگا۔

بہرحال عوام الناس میں مہدی کا عقیدہ زیادہ مضبوطی کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ مہدی یا عیسیٰؑ (واپس آنے پر) دین کا احیا کرکے حکومت اسلامیہ قائم کریں گے اور اسلام کے اس اجماع کو قائم کریں گے جو مجتہدین کی نسلاً بعد نسل پیہم مساعی سے ظہور میں آچکا ہے، اس لیے مسلمان قوم نہ صرف اپنے اوپر آپ حکومت کرنے کی قائل ہے، بلکہ اس کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی الٰہی کی آخری اور قطعی تاویل و تفسیر کی بھی حقدار ہے۔ اس کے برعکس شیعہ نہ تو ملت اسلامی کے اس اختیار و اقتدار کے قائل ہیں، نہ اپنے مجتہدین کے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن، سنت، قیاس اور اجماع کے ذریعے ایقان و ایمان پیدا نہیں ہوسکتا، ایمان صرف اس تعلیم و ہدایت ہی سے حاصل ہوسکتا ہے جس کی تلقین امام غائب کرے، جو امام معصوم ہے اور ہر قسم کی غلطی اور گناہ سے قدرۃً مبّرا ہے اور جس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اسلام کی صحیح تعلیم دے۔ اہل شیعہ کے مجتہدین لوگوں میں اس امام کے وکیل ہیں، لیکن وہ اپنی وکالت کے فرائض ادا کرنے میں غلطی کے مرتکب ہوسکتے ہیں۔ ب امام غائب واپس آئیں گے تو وہ خدائی حق کے ماتحت خود حکومت کریں گے۔ جو سنی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰؑ ہی مہدی کا کام بھی کریں گے، ان کے نزدیک حضرت عیسیٰؑ اپنی حیثیت نبوت میں واپس نہ آئیں گے۔ یہ ان کی رجعت نہ ہوگی، بلکہ محض نزول ہوگا اور وہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت کے مطابق حکمرانی کریں گے [رکّ بہ عیسیٰؑ].

سنیوں اور شیعوں میں مہدی کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ المہدی کا محولہ بالا عقیدہ شیعہ مذہب کا ایک جزو لاینفک ہے، لیکن سنیوں میں ایسا عقیدہ رکھنا لازمی نہیں۔ تمام سنی ایمان رکھتے ہیں کہ آخر میں ایک مجدد دین ضرور آئے گا، لیکن ان کا یہ عقیدہ نہیں کہ اس کا نام بھی ضرور مہدی ہی ہوگا۔ صحیحین، یعنی صحیح مسلم اور صحیح بخاری، میں مہدی کا کوئی ذکر نہیں۔ اسی طرح سنیوں کے مستند علمائے دین اس مسئلے پر بحث ہی نہیں کرتے۔ الایجی کی تصنیف مواقف میں اس کا ذکر نہیں اور نہ اشراط الساعہ میں [رکّ بہ قیامہ] اس کا کوئی حوالہ ہے۔ النسفی اپنی کتاب عقائد میں صرف دجال [رکّ بآں] اور نزول عیسیٰؑ کا ذکر کرتے ہیں۔ التفتازانی اپنی شرح میں صرف دس علامتوں کا ذکر تو کرتے ہیں، لیکن مہدی کا ذکر وہاں بھی نہیں آتا۔ الغزالی ایسے مقبول عام علامہ دین نے بھی اپنی کتاب

احیاء کے آخری باب میں علامات کے متعلق کچھ نہیں لکھا اور نہ معاد کی بابت، البتہ حج کی کتاب میں (طبع ۱۳۳۴ھ، ۱: ۲۱۸، اتحاف، شرح سید مرتضیٰ، ۴: ۲۷۹) معمولی سا حوالہ خروج دجال کے متعلق ہے، لیکن مہدی کا ذکر نہ متن میں ہے نہ شرح میں۔ الغزالیؒ کی اس عبارت میں سارا زور اس امر پر دیا گیا ہے کہ سب لوگ دین سے پھر جائیں گے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

اس کے برعکس عوام کی حد تک مہدی موعود کا عقیدہ کروڑوں مسلمانوں کے دلوں ہی میں جاگزین ہوکر برابر پنپتا رہا ہے۔ جب کبھی سیاسی، معاشرتی، اخلاقی اور دینی حالات تاریک اور غیر یقینی ہوتے رہے، مسلمانوں برابر اس خیال سے وابستہ رہے کہ زمانہ مستقبل میں کوئی نجات دہندہ اور احیاے ملت کرنے والا ضرور آئے گا اور قیامت سے پہلے پہلے ایک مختصر سا زمانہ سعادت ضرور آئے گا، چنانچہ اس عقیدے کا اظہار بعد کی بیشمار روایات میں پایا جاتا ہے، جو زیادہ قدیم اور معتبر روایات کی تشریح و توضیح کے طور پر بیان ہوئی ہیں اور بسا اوقات ان روایات کی آخری کڑی بین القبائل فسادات اور خاندانی خانہ جنگیوں کے افسانوں سے جاملتی ہیں جو حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد پیش آئے۔ اس لیے ہمیں ان میں ان تاریخی اور فرقہ وارانہ تحریکوں کے حوالے ملتے ہیں جو اپنے زمانے میں تو ناکام ہوئیں لیکن اپنے آثار پیچھے چھوڑ گئیں خواہ وہ آثار براے نام ہی ہوں، لیکن ان کی وجہ سے معادی تصور میں خاصی ابتری پیدا ہوگئی ہے۔ یہ روایات بعد کی مقبول عام کتابوں میں جمع کی گئیں، مثلاً ابوعبداللہ القرطبی (م ۶۷۱ھ/۱۲۷۲ء، G. L. A.، ۱: ۴۱۵) کا تذکرہ، جو الشعرانی (م ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء، Brockelmann: ۲: ۳۳۵، قاہرہ ۱۳۲۴ھ) کی مختصر اور زمانہ حال کے ایک مصنف حسن العدوی الحمزاوی کی کتاب مشارق الانوار (م ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۶ء؛ Brockelmann، ۲: ۴۸۶) میں بھی شامل ہے۔

اس عقیدے کی مبینہ اساس کی واضح ترین تشریح ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) نے اپنے مقدمہ میں بیان کی ہے (طبع Quatremere، ۲: ۱۴۲ بعد، بولاق ۱۲۷۴ھ، ص ۱۵۱ بعد و ترجمہ از De Slane، ص ۱۵۸ بعد)۔ ابن خلدون نے رسمی طور پر کوئی چوبیس احادیث ظہور مہدی کے حق میں لکھی ہیں اور چھ تردیدی احادیث اس قسم کی دی ہیں جو ان تمام احادیث کے استناد پر تنقید کرتی ہیں۔ ان احادیث میں سے صرف چودہ حدیثیں ایسی ہیں جس میں اس آنے والے مجدد کا نام مہدی بتایا گیا ہے (مہدی کے متعلق حدیثوں کے حوالہ کے لیے، دیکھیے احمد بن حنبل: مسند؛ ابو داود: سنن؛ ترمذی: الجامع السنن)۔ ان سب میں زیادہ تر انہی احادیث کا عام ذکر ہے جو ابن خلدون نے نقل کی ہیں۔ القرطبی کے تذکرہ (ص ۱۱۷ تا ۱۲۱، قاہرہ ۱۳۲۴ء) میں اس کے برعکس نہایت تفصیل کے ساتھ کچھ اور مواد بھی ملتا ہے جسے ابن خلدون نے بظاہر اپنی کتاب میں شامل کرنا مناسب نہ سمجھا (دیکھیے اس کا بعد کا حوالہ جو اس نے ماسہ کے شہر کے متعلق دیا ہے)۔ کہا گیا کہ مہدی مغرب کے ایک پہاڑی مقام ماسہ سے نمودار ہوگا۔ یہ مقام ساحل بحر پر واقع ہے۔ لوگ اس کی بیعت کریں گے اور مکہ (شریف) میں دوبارہ بیعت لی جائے گی۔ یہاں آکر یہ حدیث ایک پہلی حدیث سے، جو ابوداؤد سے مروی ہے اور جسے ابن خلدون نے نقل کیا ہے، متفق ہوگئی اور اس کی شارح بھی بن گئی (ص ۱۴۸ نیز دیکھیے آگے)۔ اس حدیث میں بنو کلب کے خلاف حملے اور اس کے مال غنیمت کا ذکر ہے۔ گویا اس کا سلسلہ قدیم ترین قبائلی خانہ جنگیوں سے جاملا۔ کہا گیا کہ یہ مغربی مہدی السفیانی کو بھی قتل کر ڈالے گا، جس کی حمایت و تائید کلب والے کررہے ہوں گے۔ یہاں اس قصے کے اعادے کی ضرورت نہیں کہ بنو امیہ کے مروانیوں نے کس طریق سے اپنے عم زاد سفیانیوں کا قلع قمع کیا۔ عباسیوں کے عروج پر جو خانہ جنگی ہوئی تھی اس میں امویوں کی ایک بغاوت اس سفیانی کے دعوے کی حمایت میں ہوئی جس کا ذکر اکثر آتا ہے (: وقالوا ھذا السفیانی الذی کان یذکر، الطبری: تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۹: ۱۳۸، بذیل ۱۳۲؛ ابن الاثیر: الکامل، ۵: ۲۰۶، قاہرہ ۱۳۰۱ھ)۔ ظاہر ہے کہ سفیانی خفیہ امامیہ طریقے سے مروانیوں کے خلاف اپنے دعاوی کو تقویت پہنچاتے رہے اور اس کے بعد عباسی بھی دوسرے فریقوں کی طرح اپنے دعووں کی تائید میں معروف رہے۔ اس کے متعلق تفصیلات بے حد مبہم ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ اس مضمون پر تین ضروری مباحث بلاشک و شبہ Goldziher، Snouck Hurgronje اور Margoliouth کے ہیں۔

○

مَہرُ : (ع، ج : مہور، مُہُورَۃ؛ فارسی : کابین زن)؛ عربی زبان میں مہر کے لیے مندرجہ ذیل الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں : (۱) النحلۃ؛ (۲) الصَّداق؛ (۳) العُقر؛ (۴) الأجرۃ؛ (۵) الصَّدقۃ؛ (۶) العلائق؛ (۷) الحِباء؛ نیز (۸) الفریضۃ۔ ان ناموں میں نحلۃ، فریضہ اور الصدقۃ قرآن کریم میں بھی استعمال ہوے ہیں، لیکن عوام میں اس مقصد کے لیے مہر ہی مشہور ہے (لسانی اور لغوی بحث کے لیے دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادہ)۔ احادیث میں مفرد اور جمع دونوں مستعمل ہوے ہیں (دیکھیے احمد بن حنبل، ۴ : ۴۲۷)۔ مہر کو صداق (ج : صدق)، صدقہ وغیرہ بھی کہا گیا ہے، جس سے مہر کو خوش دلی سے ادا کرنے کا مفہوم نکلتا ہے، تاہم بعض لغت نویسوں کے نزدیک مقرر ہوتے وقت اسے مہر اور ادائیگی کے بعد صداق کہتے ہیں (النہایہ فی غریب الحدیث، ۳ : ۱۸)۔

مہر کے وجوب کے سلسلے میں دو قرآنی ارشادات ہیں : یعنی اور ان (محرمات) کے علاوہ دیگر عورتیں تم کو حلال ہیں اس طرح سے کہ مال خرچ کرکے (یعنی مہر ادا کرکے) ان سے نکاح کرلو، بشرطیکہ (نکاح سے) مقصود عفت قائم رکھنا ہو نہ (محض) نفسانی خواہش اور اگر مہر مقرر کرنے کے بعد آپس کی رضامندی سے اس میں کچھ کمی بیشی کرلو تو تم پر کچھ گناہ نہیں (۴ [النساء] : ۲۴)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے : ہم نے ان کی بیویوں اور باندیوں کے بارے میں جو مہر مقرر کیا ہے ہمیں معلوم ہے (۳۳ [الاحزاب] : ۵۰)۔

ان دو آیات قرآنیہ، بالخصوص مؤخرالذکر، سے فقہا نے شرعی نکاح کے لیے مہر کو لازم ٹھیرایا ہے (ہدایہ، ۱ : ۳۰۳)، کیونکہ اس میں بالصراحت لفظ فرضیت وارد ہوا ہے، چنانچہ اگر کوئی نکاح بغیر مہر کی تعیین یا اس کے اظہار کے ہوا ہو تو بالاتفاق اس صورت میں بھی مہر مثل (دیکھیے نیچے) واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر فریقین نے بالصراحت عدم مہر کا فیصلہ کیا تو یہ شرط لغو ہوگی اور مہر مثل لازم ٹھیرایا جائے گا۔

چونکہ مہر نکاح کے موقع پر عورت کو مرد کی طرف سے لازمی طور پر دیا جانے والا عطیہ ہے، اسی بنا پر شوافع نے حق مہر کی تعریف کرتے ہوے کہا کہ یہ وہ مال ہے، جو مرد کے حق زوجیت کو جائز قرار دیتا ہے، لیکن دوسرے فقہا نے مہر کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ مال ہے جو عورت سے بالفعل یا بالقوہ نفع اٹھانے کے بدلے کے طور پر دیا جاتا ہے۔ یہ تعریف محض عقد صحیح کی صورت میں واجب ہونے والے مال پر صادق آتی ہے (الفقہ علی المذاہب، ۴ : ۹۶)۔

فقہا کے نزدیک مہر کی چار شرطیں ہیں : ایک یہ کہ مہر مال قابل قیمت چیز ہو (قاضی خان : فتاوی، ۱ : ۳۷۴)، تاہم ابتداے اسلام میں غربت اور افلاس کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بعض صحابہؓ سے خصوصی شفقت کا برتاؤ فرمایا اور انہیں عرفی متقوم مہر سے مستثنیٰ قرار دیا، گو ان کو بھی کچھ نہ کچھ بطور مہر ادا کرنا پڑا۔

مہر کی کم از کم مقدار میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کم از کم مہر کی کوئی حد نہیں، کیونکہ یہ ایک طرح کا عقد ہے، لہٰذا اس کی تعیین کو فریقین کی رضامندی پر چھوڑا گیا ہے، تاہم اس مقدار کا مال متقوم ہونا ضروری ہے، بھر گندم یا آٹے پر عقد طے پاگیا تو یہی مہر جائز ہوگا (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴ : ۹۶)۔ حنابلہ کا بھی قریب قریب یہی مسلک ہے (المغنی، ۶ : ۶۸۲)، لیکن تمام روایات کو مدنظر رکھنے کے بعد پتا چلتا ہے کہ مہر کی مالیت میں تدریجی طور پر اضافہ ہوا۔ آخر میں کم از کم دس درہم متعین ہوگئے، لہٰذا اس سے کم مہر دینا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مقدار نصاب سرقہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ بالاتفاق دس درہم سے کم کے سرقہ میں قطع ید نہیں۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا : دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں (الدار قطنی : سنن، ۲ : ۲۴۵ تا ۲۴۷؛ نیز دیکھیے البیہقی : سنن، ۷ : ۲۴۰، جہاں روایات کی مختلف اسناد مذکور ہیں)۔

مہر کی موجودہ مالیت کا جہاں تک تعلق ہے درہم شرعی

تین ماشے ۱/۵ رتی ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے دس درہم کا وزن دو تولے ساڑھے سات ماشے (چاندی) ہوا۔ لہذا فقہ حنفی کی رو سے ضروری ہے کہ مہر کی رقم دو تولے ساڑھے سات ماشے چاندی کی مالیت سے کم نہ ہو (مفتی محمد شفیع: ارجح الاقاویل، ص ۱۰ بعد).

مالکیہ کے نزدیک یہ مقدار کم از کم تین درہم ہے (المدونۃ الکبری، ۲: ۳۲۳ تا ۳۲۴)، تاہم بالاتفاق زیادہ سے زیادہ مہر دیا جاسکتا ہے اور اس کی کوئی حد مقرر نہیں (۴ [النساء]: ۲۰).

مہر میں وہی مال دیا جاسکتا ہے جو شرعاً قابل انتفاع ہو، لہذا شراب، خنزیر، خون اور مردار وغیرہ جیسی اشیا مہر میں نہیں دی جاسکتیں، کیونکہ یہ اشیا شریعت اسلامیہ میں حرام اور مسلمانوں کے لیے قابل انتفاع نہیں، اس صورت میں مہر مثل دینا ہوگا (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴: ۹۷، ۹۸، ۹۹؛ الدر المختار، ص ۲۰۱، مطبوعہ دھلی).

مہر میں جو چیز دی جارہی ہو، یا جس کا دیا جانا طے پایا ہو، ضروری ہے کہ وہ مغصوب نہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں یہ عقد فاسد ہوگا.

یہ بھی ضروری ہے کہ مہر مجہول نہ ہو (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴: ۱۰۳ تا ۱۰۵).

اگر خاوند خلوت صحیحہ سے قبل اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو اسے نصف مہر دینا لازم ہوتا ہے اور اگر مہر طے نہیں ہوا تھا اور رخصتی سے قبل طلاق بھی ہوگئی تو اس صورت میں حسب استطاعت کم از کم تین کپڑوں کا جوڑا دینا ہوگا.

سیدۃ النساء حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کا مہر چار سو مثقال چاندی تھا اور بعض دوسری روایات کے مطابق حضرت علیؓ نے مہر میں جو اپنی زرہ دی تھی، وہ چار سو اسی درہم میں فروخت ہوئی تھی۔ اسی روایت کو زیادہ تر ائمہ نے اختیار کیا ہے (الزرقانی: شرح المواهب، ۲: ۴ تا ۴)۔ اکثر اہل اسلام مہر دینے لینے میں اسی مثال کا تتبع پسند کرتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں اس کا تخمینہ (پانچ سو درہم کے مطابق) ایک سو اکتیس تولے تین ماشہ چاندی یا اس کی رائج الوقت قیمت ہے (دیکھیے مفتی محمد شفیع: ارجح الاقاویل، ص ۱۰ بعد)۔ تاہم امہات المؤمنین میں سے بعض کا مہر زیادہ بھی باندھا گیا، مثلاً حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ کا مہر چار ہزار درہم (ابو داؤد: سنن، ۱: ۸۷) یا چار ہزار دینار تھا (حاکم: مستدرک؛ الذھبی: تلخیص، ۲: ۱۸۱)۔ باقی ازواج مطہرات کا مہر پانچ سو درہم سے زائد نہ تھا (مسلم: الصحیح، ۱: ۴۵۸)۔ گویا اسلام میں دیگر معاملات کی طرح مہر کے مسئلے میں بھی کسی کو کمی بیشی پر مجبور نہیں کیا گیا، بلکہ مختلف مثالیں پیش کردی ہیں، تاکہ ہر شخص اپنی استطاعت اور صوابدید کے مطابق مہر کا انتخاب کرسکے اور عورتوں کو اس میں اپنی حق تلفی بھی محسوس نہ ہو.

آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ مہر کی تین قسمیں ہیں: (۱) مہر معجّل: یعنی وہ مہر جو عورت کو پیشگی دیا جائے یا پیشگی دیا جانا طے پائے۔ اس صورت میں عورت کو اختیار ہوتا ہے کہ جب تک اسے مکمل مہر وصول نہ ہو وہ خود کو مرد سے جدا رکھ سکتی ہے۔ اس دوران میں نان نفقہ بھی مرد کے ذمے ہوگا؛ (۲) مؤجل، جس کی ادائیگی کی ایک میعاد مقرر کی جا۔ مثلاً سال یا دو سال وغیرہ۔ یہ مہر اسی طرح واجب الادا ہوتا ہے؛ (۳) مہر مؤخر، جو بوقت طلب لازمی ہوتا ہے نیز [رک بہ نکاح، طلاق، عدت، خلع]

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

مَیْتَۃ: (ع)، مادہ م - و - ت، مات یموت موتاً" بمعنی مرنا، میت کی مؤنث میتۃ، بمعنی مردار، مردہ، طبعی موت مرنے والا جانور، وہ جانور جسے شرعی طریق سے ذبح نہ کیا گیا ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ).

میتہ کے مسائل فقہ اسلامی کا ایک نہایت اہم حصہ ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا تعلق براہ راست حلال اور حرام کے مسائل سے ہے۔ پھر پاکیزہ اور غیر پاکیزہ اشیا میں فرق کے لیے ان کی مزید تفصیلات بیان فرمائی گئیں اور چونکہ پاکیزہ چیزیں غیر پاکیزہ کی بہ نسبت زیادہ تھیں (اصول ہے: الاصل فی الاشیاء الاباحۃ؛ دیکھیے نور الانوار، وغیرہ) اس بنا پر غیر پاکیزہ اشیا کے ذکر پر اکتفا کیا گیا.

(۱) غیر پاکیزہ اشیا میں سے ایک اہم چیز میتہ ہے؛ چنانچہ قرآن مجید میں چار مختلف مقامات پر اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۱۷۳؛ ۵ [المائدۃ]: ۳؛ ۶ [الانعام]: ۱۴۵؛ ۱۶ [النحل]: ۱۱۶)۔ میتہ کی تعریف بالعموم یوں کی جاتی ہے۔ وہ جانور جس کی حلت کے لیے شرعی ذبح کرنا ضروری تھا، مگر وہ بغیر ذبح ہلاک آخری زال ہوگیا (تفسیر مظہری، ۱: ۱۶۸؛ روح المعانی، ۲: ۴۱؛ معارف القرآن، ۱: ۴۱۱/۳)، میتہ کی سورۃ المائدۃ میں حسب ذیل صورتیں بیان کی گئی ہیں: وہ جانور جو (۱) گلا گھونٹنے (یا گھٹنے)؛ (۲) کسی جگہ چوٹ لگ جانے یا کسی کند اور غیر دھاری دار آلے کی ضرب سے؛ (۳) بلندی سے گر جائے؛ (۴) کسی دوسرے جانور کے سینگ مارنے؛ یا (۵) کسی درندے کے پھاڑ کھانے سے ہلاک ہوگیا ہو (۵ [المائدۃ]: ۳)؛ نیز (۶) عرب میں کسی زندہ جانور کے جسم سے اس کے بعض حصوں کو کاٹ لینے کا بھی رواج تھا اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بھی مردار کے حکم میں شمار کیا (حجۃ اللہ البالغہ، ص ۶۵۹)۔ بقول شاہ ولی اللہ (کتاب مذکور، ۶۵۵) تمام ملل حقہ و باطلہ میں مردار جانور حرام ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ مردار جانوروں کے جسم میں مرتے وقت اخلاط سمیہ پھیل جاتے ہیں، جنہیں انسانی مزاج سے منافات ہے۔ بنابریں مردار جانور کو حرام اور ذبح شدہ حلال جانوروں کو حلال قرار دیا گیا اور دونوں میں فرق یہ بیان کیا گیا کہ مردار وہ ہے جس کی جان کھانے کی غرض سے نہ نکالی جائے۔ علاوہ ازیں خون منجملہ نجاست کے ہے، جس کے لگ جانے سے کپڑے دھونے ضروری ہیں۔ یہ خون صرف شرعی طریقہ ذبح ہی سے نکل سکتا ہے۔ اہل علم کی صراحت کے مطابق ذبح کرنے کی صورت میں دماغ کے ساتھ جسم کا تعلق دیر تک باقی رہتا ہے، جس کے باعث جسم کی رگ رگ کا خون کھنچ کر باہر آجاتا ہے (تفہیم القرآن، ۱: ۴۴۱، نوٹ ۱۸)، لہٰذا گوشت کے پاک اور حلال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خون اس سے جدا ہوجائے۔ بہرکیف یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ میتہ کی حرمت کی اصل وجہ اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اس کا نقصان دہ ہونا ہے۔ یوں ضمناً جسمانی اعتبار سے قباحت بھی مدنظر رکھی گئی۔ میتہ کے اس حکم سے مچھلیاں اور ٹڈی دل مستثنیٰ ہیں (مسلم، ۳: ۱۵۳۵، ۱۵۴۶، حدیث ۱۹۳۵، ۱۹۵۲) کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا؛ البتہ اگر مچھلیاں خود بخود مر کر سطح آب پر تیرنے لگیں (الطافی) تو وہ بھی میتہ کے حکم میں شمار ہوں گی۔ اسی طرح وہ جانور بھی میتہ کے حکم میں ہیں جنہیں کسی مشرک، مجوسی یا کافر نے ذبح کیا ہو، یا اس پر بوقت ذبح غیراللہ کا نام لیا گیا ہو، یا کوئی مسلمان دانستہ طور پر بسم اللہ ترک کردے (ہدایہ، ۲: ۴۱۹)۔ مؤخر الذکر مسئلے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ شکاری پرندے (ذی مخلب: چنگال مارنے والے) اور درندے (ذی ناب= دانتوں سے چیرنے پھاڑنے والے) بھی اس حکم میں آتے ہیں (مسلم، ۳: ۱۵۳۳، حدیث ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۴)۔ گدھ اور خچر کو بھی اسی زمرے میں شمار کیا گیا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۵۳۷، حدیث ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰)۔ ایسے تمام جانوروں کو ذبح کرنا یا ان کا طبعی موت مرجانا برابر ہے (القرطبی: احکام القرآن، ۲: ۲۱۷)۔

(۲) حلال جانوروں کے گوشت کی حلت کے لیے ذبیحہ شرط ہے تفصیل کے لیے رک بہ ذبیحہ؛ تاہم بعض سدھائے ہوئے شکاری جانوروں یا پرندوں وغیرہ کے ذریعے حاصل شدہ شکار بعض خصوصی شرائط کے ساتھ حلال تسلیم کیا گیا ہے، القرطبی، ۶: ۶۸ تا ۷۳ ببعد؛ ہدایہ، ۲: ۴۸۷ ببعد)۔ اسی طرح تیر کی مدد سے شکار کیا ہوا جانور بھی بشرائط مخصوصہ بغیر ذبح کے بھی حلال ہے (ہدایہ، ۲: ۴۹۳ ببعد؛ نیز دیکھیے الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، کتاب الصید)۔

(۳) اگر کسی مذبوحہ جانور کے پیٹ سے بچہ برآمد ہو تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے اس کی مطلق حرمت کا قول کیا ہے (القرطبی، ۲: ۲۱۸؛ ہدایہ، ۲: ۴۲۴)، تاہم باقی ائمہ نے اس کے جواز پر اتفاق کیا ہے۔

میتہ سے انتفاع کی صورتیں: میتہ کے حرام ہونے کا حکم عام ہے، جس میں اس کے تمام اجزا شامل ہیں، لیکن ایک دوسری آیت میں (۶ [الانعام]: ۱۴۵)، سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ مردار جانور کے فقط وہی اجزا حرام ہیں جو کھائے جانے کے قابل ہوں، لہٰذا جو اجزا کھائے جانے کے قابل نہ ہوں، ان سے انتفاع کا جواز ثابت ہے (احکام القرآن، معارف القرآن، ۱

:۳۶۲)۔ امام بخاری (کتاب ۷۲/۳۰، ۴ :۱۷۲) کے مطابق ایک بار حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر ایک مردہ بکری پر سے ہوا، جسے دیکھ کر آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا :"تم نے اس کی کھال سے فائدہ کیوں نہ اٹھایا ؟" صحابہؓ نے عرض کی :"یارسول اللہ !یہ تو مردار ہے"۔ فرمایا "اس کا صرف کھانا حرام ٹھیرایا گیا ہے، انتفاع نہیں (نیز دیکھیے القرطبی، ۲ :۲۱۸؛ تفسیر مظہری، ۱ :۱۶۹ بعد)۔ اسی بنا پر مردہ جانور کی چند اشیا مثلاً" کھال، جو رنگنے سے پاک ہوجاتی ہے، بال اور صرف ہڈی، اور سینگوں کو مستثنیٰ کیا گیا دیکھیے (آ آ، بذیل مادہ)

جو جانور حرام ہیں اگر ان کو ذبح کرلیا جائے تو ان کی کھال اور محولہ بالا دیگر اشیا پاک اور قابل انتفاع ہوجاتی ہیں (ہدایہ، ۲ :۴۲۵)، البتہ انسان اور خنزیر کے متعلق فقہا کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ان کی کسی چیز سے انتفاع جائز نہیں۔۔۔ اول الذکر سے بوجہ اس کی نجابت و شرافت اور ثانی الذکر سے بوجہ اس کی نجاست و خباثت کے (ہدایہ، ۲ :۴۲۵)۔

مآخذ : (۱) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری، مطبوعہ دہلی؛ (۲) الآلوسی :روح المعانی، مطبوعہ ملتان؛ (۳) شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ، مطبوعہ کراچی؛ (۴) القرطبی :احکام القرآن؛ (۵) ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، مطبوعہ لاہور؛ (۶) مفتی محمد شفیع :معارف القرآن، مطبوعہ کراچی؛ (۷) المرغینانی :ہدایہ؛ (۸) الجزیری :الفقہ علی المذاہب الاربعہ؛ (۹) ابوبکر الجصاص رازی :احکام القرآن، دیگر ماخذ متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

میراث : رک بہ علم المیراث (در آ آ، بذیل مادہ)

○

مَیْسِر : (ع) لفظ موعِد اور مرجع کی طرح مصدر میمی، از مادہ ی ۔ س ۔ ر، یَسَر یَیْسِرا" بمعنی تیروں (قداح) سے جوا کھیلنا۔ اس کا اشتقاق یا تو یُسر (آسانی اور سہولت) سے ہے یا یَسار (مال و دولت) سے۔

دور جاہلیت میں کثرت سے جوا کھیلا جاتا تھا اور اسے اپنے لیے باعث فخر خیال کیا جاتا تھا۔ یہ عادت اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ بعض اوقات وہ مال و دولت کے علاوہ اپنی آل اولاد کو بھی داؤ پر لگا دیتے تھے (بلوغ الارب، ۳ :۵۴۵ بعد)۔ میسر جوے کی ایک خاص قسم ہے جس میں دس عرب مل کر ایک جوان اونٹ خرید لیتے اور اسے ذبح کرکے اٹھائیس حصوں میں بانٹ دیا جاتا۔ پھر دس تیروں (قداح) سے اس طرح قرعہ اندازی کی جاتی کہ تیروں (ازلام) کو ایک تھیلے (ربابہ) میں ڈال کر کاہن کے سپرد کردیا جاتا۔ وہ اس تھیلے کو اچھی طرح ہلاتا، پھر ہر شخص کے نام پر تھیلے میں ہاتھ ڈال کر تیر نکالتا اور جس کا جو تیر نکل آتا اسے اس کے مطابق حصہ دیا جاتا۔ تیروں کی تفصیل مع حصوں کے یوں ہے :(الف) سات تیر حصے والے (ذوات الانصباء)، یعنی الفذ :ایک حصہ، التوأم :دو حصے، الرقیب :تین حصے؛ الحلس :چار حصے؛ النافس :پانچ حصے، المسبل :چھے حصے اور المعلی :سات حصے؛ (ب) تین بغیر حصوں کے (غفل)، یعنی المنیح، السفیح اور الوغد۔ مؤخرالذکر تین افراد کو حصوں سے محروم رہنے کے علاوہ تمام گوشت کی قیمت بھی بطور تاوان دینا ہوتی تھی۔ قرعہ اندازی کے بعد اس گوشت کو غربا میں تقسیم کردیا جاتا (روح المعانی، ۲ :۱۱۳ بعد)۔ اس جوے کا تختی اور شدت کے زمانے، مثلاً" قحط اور وبا کے ایام میں رواج زیادہ ہو جاتا تھا۔ اس پر فخر کیا جاتا تھا اور جو کوئی اس میں شریک نہ ہوتا اسے بطور طعن ابرم کا خطاب دیا جاتا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق، جس پر الزمخشری (۱ :۲۶۱) نے اعتماد کیا ہے، گوشت کو دس حصوں میں بانٹا جاتا تھا اور اول الذکر سات تیر والوں کو حصہ ملتا تھا، جبکہ مؤخرالذکر تین افراد محروم رہتے تھے۔

یہ تیر عام طور پر کعبہ کے متولیوں کے پاس رہتے تھے۔

قرآن مجید میں متعدد جگہ اس کی حرمت کا حکم نازل ہوا ہے، مثلاً" ۲ [البقرۃ] :۲۱۹ ؛ ۵ [المائدۃ] :۹۰)

فقہا اور مفسرین کے نزدیک یہ لفظ قمار [رک باں] کے مترادف ہے، اس لیے اس حکم میں شطرنج، چوسر، نرد وغیرہ جملہ اقسام قمار داخل ہیں اور جس طرح میسر کی شدید ممانعت کی گئی ہے، اسی طرح دیگر انواع قمار کی بھی شدید حرمت اس میں مضمن ہے (روح المعانی، ۲ :۱۱۴؛ الکشاف، ۱ :۲۶۲)۔ علاوہ ازیں مذکورہ حکم کی توثیق کے طور پر متعدد ارشادات نبویؐ میں

جملہ انواع قمار کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ ایک حدیث میں پانسے کو مُہروں کا میسر قرار دیا گیا (مسند احمد بن حنبل، ۱: ۴۴۶) اور ایک حدیث میں آپؐ نے زندہ حیوان کو گوشت کے بدلے خریدنے کو میسر ٹھیرایا (الموطأ، کتاب البیوع، ۶۵؛ ابوداؤد: سنن، ۵: ۷) دور جدید میں گھوڑوں اور کتوں کی دوڑ پر شرطیں لگانا، لاٹری کی بنیاد پر منافع یا حصوں کی تقسیم وغیرہ بھی میسر کے حکم میں شامل ہے (معارف القرآن، وغیرہ).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مِیقات: (ع) مادہ و ـ ق ـ ت سے مفعال کے وزن پر صیغہ اسم آلہ، بمعنی کسی کام کے لیے مخصوص کیا ہوا وقت، معین و محدود زمانہ، استعارۃً وہ جگہ جس میں جمع ہونے کا وقت دیا جائے (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ)، میقات زمانی کے لیے دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۱۸۹ و ۷ [الاعراف]: ۱۵۵؛ میقات زمانی و مکانی کے لیے دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۱۵۵ و ۲۶ [الشعراء]: ۳۸ و ۴۴ [الدخان]: ۴۰ و ۵۶ [الواقعۃ]: ۵۰ و ۷۸ [النبا]: ۱۷.

اصطلاح شریعت میں میقات (ج: مواقیت) کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (الف) مواقیت حج (ارشادات نبویؐ کے لیے دیکھیے البخاری: الصحیح، مطبوعہ لائیڈن، ۱: ۳۸۶-۳۸۷، باب ۵ تا ۱۱) (ب) مواقیت صلوۃ، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مواقیت حج: حج [رک باں] اور عمرہ [رک باں] کے لیے احرام کو لازم قرار دیا گیا تو ضرورت اس امر کی تھی کہ ان مقامات کی بھی نشاندہی کردی جائے جہاں پہنچ کر احرام باندھنا لازم ہو، کیونکہ گھر سے احرام باندھنے کے حکم کی تکمیل میں سخت مشکل پیش آتی (حجۃ اللہ البالغۃ، مطبوعہ کراچی، ص ۴۴۳)۔ اس بنا پر شریعت میں اکناف عالم سے آنے والے زائرین کے لیے مواقیت کی تعیین فرمادی گئی، جہاں پہنچ کر احرام باندھنا لازمی ہے یہ کل پانچ ہیں:

(۱) مواقیت خمسہ: ذوالحلیفہ: یہ اہل مدینہ اور تبوک کے راستے سے آنے والے شام و مصر کے زائرین کا میقات ہے یہاں ایک قصبہ ہے، جسے آج کل ابیار علی کہا جاتا ہے، جو مدینہ منورہ سے پانچ چھے میل یا ۹ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادہ، رابع ندوی: جزیرۃ العرب)۔ مکہ مکرمہ تک اس کا فاصلہ نو یا دس مرحلے، یعنی تقریباً ایک سو اٹھانوے میل (الجزیری، ۱: ۶۴۶؛ مفتی محمد شفیع: جواہر الفقہ، ۱: ۴۶۴) یا ۴۴۲ کیلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب)؛ (۲) ذات عرق: عرق ایک چھوٹی سی پہاڑی کا نام ہے جو نجد اور تہامہ کے مابین حد فاصل کا کام دیتی ہے (معجم البلدان، بذیل مادہ)۔ یہاں ایک بستی کا پتا چلتا ہے جو مرور ایام سے ختم ہوگئی۔ آج کل اس کے بجائے اس سے ذرا پہلے عقیق نامی بستی سے احرام باندھا جاتا ہے (جواہر الفقہ، ۱: ۴۶۷)۔ ابو داؤد: السنن، ۲: ۱۹۲، حدیث ۱۷۴۰، میں بطور "میقات لاہل مشرق" جس عقیق کا ذکر آتا ہے اس سے مراد غالباً یہی مقام ہے (نیز دیکھیے الترمذی، حدیث ۸۳۲)۔ اس کا فاصلہ مکہ مکرمہ سے تقریباً نوے کیلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب)؛ (۳) قرن المنازل: ذات عرق سے اگر جنوب کی طرف آئیں تو اہل نجد (نجد یمن، نجد حجاز، نجد تہامہ) کا میقات قرن المنازل آتا ہے۔ قرن ایک چھوٹے مستطیل یا بیضوی شکل کے چکنے پہاڑ کا نام ہے، اس پہاڑ کے دامن میں شاہراہ نجد پر قرن المنازل نام کی بستی ہے، جو مکہ مکرمہ سے ۴۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (جزیرۃ العرب، ص ۳۱۶)؛ (۴) یلملم: مکہ مکرمہ کے جنوب مشرق میں دو مرحلے (تیس میل، بروے جواہر الفقہ، ۱: ۴۶۷) یا ۴۵ کلومیٹر پر یلملم (موجودہ سعدیہ) نامی پہاڑ واقع ہے۔ یہاں سے اہل یمن و تہامہ احرام باندھتے ہیں۔ قدیم کتب فقہ میں اہل ہند کا میقات بھی اسی کو قرار دیا جاتا تھا، مگر اب اس کے بالمقابل واقع جُدے کو اہل ہند کا میقات تصور کیا جاتا ہے (معجم البلدان، بذیل مادہ، عینی: عمدۃ القاری، ۵: ۱۴۰)؛ (۵) جُحفہ: مکہ مکرمہ سے شمال مغرب میں اہل مصر و شام کا میقات تھا۔ یہ کسی زمانے میں بارونق قصبہ تھا، اب اس کی جگہ ساحل سمندر پر واقع شہر رابغ کو اس کا قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ مکہ مکرمہ سے اس کا فاصلہ بقول محمد رابع ندوی ۱۷۳ کلومیٹر ہے (جزیرۃ العرب)۔

مواقیت خمسہ کے احکام: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ کوئی شخص ان سے حالت احرام میں ہونے کے علاوہ تجاوز نہ کرے۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک جو شخص

بھی ان مواقیت کے پاس سے یا ان کی محاذات' اس کے دائیں یا بائیں سے ہوکر مکہ مکرمہ کی طرف جائے خواہ خشکی اور خواہ بحری و فضاء راستے سے' خواہ اس کا حج یا عمرے کا ارادہ ہو یا نہ ہو' اس پر ان مقامات سے احرام باندھنا واجب ہے۔ اگر کوئی بغیر احرام کے ان سے تجاوز کرگیا تو اس پر دم (یعنی قربانی) واجب ہوگی (المرغینانی :ہدایہ' ۱ :۲۱۴ ببعد؛ جواہر الفقہ' ۱ :۲۲۲؛ الجزیری :الفقہ علی المذاہب الاربعہ' ۱ :۱۰۴۶)۔ اگر کسی کو محاذات کا علم نہ ہو' تو وہ مکہ مکرمہ سے دو منزلوں کے فاصلے سے احرام باندھے' مثلاً جدہ سے (ملا علی قاری :ارشاد الساری' ۵۶؛ غنیۃ الناسک' ۲۶)۔ اگر کوئی دو مواقیت کے درمیان سے گذرے تو ایسی صورت میں اپنے اجتہاد سے یہ معلوم کرے کہ اس راستے سے مسافت کے اعتبار سے قریب تر کون سا میقات ہے۔ اسی کی محاذات کا اعتبار ہوگا (معجم الفقہ الحنبلی' ۱ :۲۲۲)۔

اہل پاکستان و ہندوستان و ممالک مشرق کی میقات :دور جدید میں حرم شریف جانے کے دو راستے ہیں اور دونوں کے مواقع احرام مختلف ہیں۔ ہوائی جہاز چونکہ مواقیت' یعنی قرن المنازل اور ذات عرق کے اوپر سے ہوکر اول علاقہ حل میں داخل ہوتے ہیں اور پھر جدہ پہنچتے ہیں' اس لیے فضائی راستے سے سفر کرنے والوں کو ان مقامات کے آنے سے پہلے ہی احرام باندھنا واجب ہے۔ چونکہ ہوائی جہاز میں اس کا علم ہونا مشکل ہے' اس لیے ہوائی جہاز پر سوار ہوتے ہی احرام باندھ لیا جائے (مفتی محمد شفیع :جواہر الفقہ' ۱ :۴۷۵)۔ بحری جہاز پہلے یلملم جاکر پڑاؤ ڈالتے تھے' اس لیے قدیم کتب میں اہل ہند کے لیے اسی میقات کی تصریح ملتی ہے جبکہ موجودہ زمانے میں یہ راستہ متروک ہوچکا ہے۔ اب بحری جہازوں کا رخ جدہ کی بندرگاہ کی طرف ہوتا ہے۔ جدے کا فاصلہ بھی تقریباً اتنا ہی ہے جتنا یلملم کا' اس لیے مشرقی ممالک کے لوگوں کی میقات جدہ ہی ہے۔ یہیں سے احرام باندھنا واجب ہوتا ہے (خلیل احمد سہارنپوری :امداد الفتاوی؛ تتمہ' ۵ :۱۴۹' طبع قدیم؛ جواہر الفقہ' ۱ :۴۷۷ ببعد؛ نیز بحوالہ محمد یوسف بنوری و مفتی رشید احمد :کتاب مذکور' ص ۴۸۲ تا ۴۸۳' ۴۸۴ تا ۴۸۷)۔

(۴) مواقیت الصلوۃ :اسلام کا ایک تکمیلی کارنامہ نمازوں کی تعداد اور ان کے اوقات کی تعیین ہے۔ اسی بنا پر نماز انسان کو وقت کی پابندی اور نظم و نسق سکھاتی ہے۔ اوقات کی یہ تعیین خود ذات باری کی تجویز کردہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام زندگی کی معمول بہ ہے نمازوں کے اوقات اور ان پر بحث کے لیے رک بہ صلوۃ۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

مِیْکَال : (نیز مِیکائیل) قرآن مجید میں مذکور اللہ تعالیٰ کے ایک مقدس فرشتے کا نام۔ یہ نام فقط ایک مقام پر مذکور ہوا ہے (۲ [البقرۃ]: ۹۸)' یہاں اگرچہ ان دونوں فرشتوں کا نام لفظ ملائکہ میں بھی شامل تھا' مگر ان کی خصوصی تعظیم و اہمیت کے لیے ان کا مستقل طور پر ذکر کیا گیا۔ اس خصوصی ذکر سے ان کی تمام فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوتی ہے (الرازی :مفاتیح الغیب' ۱ :۴۳۸)۔

بیان کیا جاتا ہے کہ چونکہ یہودیوں کے ہاں حضرت میکائیل کو حضرت جبرئیل پر فوقیت دی جاتی ہے' اسی لیے عہد نبوی کی ایک مجلس میں انہوں نے اسلام قبول نہ کرنے کا یہ عذر لنگ پیش کیا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی حضرت جبرئیل لاتے ہیں' جو ان کے قدیمی دشمن ہیں' اس لیے وہ اسلام قبول نہیں کرسکتے' ہاں اگر یہ کام حضرت میکائیل انجام دیتے تو انھیں قبول کرنے میں تامل نہ ہوتا' اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی (الطبری :جامع البیان' ۱ :۲۲۴ ببعد) اور بتایا گیا کہ وحی نازل کرنے یا کسی اور مطلب (ثواب و عقاب) کا بھیجنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے' فرشتے تو محض ذریعہ اور وسیلہ ہیں' لہٰذا فرشتوں کی عداوت در حقیقت اللہ تعالیٰ کی عداوت کے مترادف ہے۔

میکائیل عبرانی الاصل معرَّب لفظ ہے (القرطبی' ۲ :۳۸)۔ بقول حضرت عبداللہ بن عباس اس کے معنی عبداللہ' یا عبیداللہ' یعنی بندۂ خدا (میکا بمعنی بندہ' ایک بمعنی خدا) کے ہیں (حوالہ مذکور)۔ صاحب لسان العرب (بذیل مادہ) نے اس کا ذکر مادہ م۔ ک۔ ی کے تحت کیا ہے' جس کے معنی "سیٹی بجانا" ہیں' القرطبی نے اس کے معرَّب ہونے پر صاد کیا ہے (حوالہ

مذکور).

مشہور روایات کے مطابق حضرت میکائیلؑ کو بارش اور مخلوق کی رزق رسانی پر مامور فرشتہ سمجھا جاتا ہے، یہودی روایات میں اسے اپنا محافظ، فارغ البالی اور نجات کا فرشتہ بیان کیا گیا ہے (دیکھیے کتاب دانیال، X، ۱۳، ۲۱، XI، ۲ وغیرہ، نیز مقالہ میکال، در آئرلائیڈن، بذیل مادہ)، مگر قرآن و حدیث میں اس مضمون کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔

چونکہ قرآن مجید کی مذکورہ آیت میں جبرئیلؑ کا ذکر میکائیل کے ذکر سے مقدم ہے، اس لیے اکثر مفسرین نے اس تقدم کو اول الذکر کی ذاتی فضیلت پر محمول کیا ہے، امام رازیؒ نے اس پر تین دلائل بھی دیے ہیں (مفاتیح الغیب، ۱: ۴۸۳ بعد)، الآلوسی نے اس مضمون پر دو مرفوع روایات کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت و نصرت اور کثرت آمد و رفت کو بھی حضرت جبرئیلؑ کی وجوہ فضیلت میں شمار کیا ہے (روح المعانی، ۱: ۳۲۴)۔

الکسائی (قصص الانبیاء، ص ۲۷) نے بیان کیا ہے کہ تخلیق آدمؑ کے بعد جب اللہ تعالی نے فرشتوں کو انہیں سجدہ کرنے کا حکم دیا تو فرشتوں میں سب سے پہلے جن دو فرشتوں نے اس کی تعمیل کی وہ جبرئیلؑ و میکائیلؑ تھے۔ شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا "شق صدر" کرنے میں بھی میکائیلؑ حضرت جبرئیلؑ کے ساتھ شریک و شامل تھے (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۱۵۷-۱۱۵۹؛ ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۲: ۳۶)۔ وہ میدان بدر میں بھی حضرت جبرائیلؑ کے شانہ بشانہ نظر آتے ہیں (ابن سعد، ۲/۱: ۹، ۱۸)۔ اسی بنا پر بعض شاعر صحابہ، مثلاً حضرت کعبؓ بن مالک نے اشعار میں بھی حضرت جبرائیلؑ کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے (القرطبی، ۲: ۳۸)۔ انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواب میں بھی دیکھا تھا (البخاری، ۵۹/۷)۔ جس طرح حضرت جبرائیلؑ احکام تشریعی کے لیے واسطہ خاص ہیں، اسی طرح حضرت میکائیلؑ احکام تکوینی کے لیے واسطہ خاص ہیں، دونوں اللہ تعالی کے مقرب فرشتے ہیں۔ ایک کا تعلق بارگاہ الوہیت سے ہے اور دوسرے کا تعلق بارگاہ ربوبیت سے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے عربی اور اردو تفاسیر بذیل آیہ مذکورہ۔

○

حضرت میمونہؓ: ام المومنین حضرت میمونہؓ بنت الحارث بن حزن بن بجیر الہلالیہ کا اصل نام برّہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلامی نام میمونہؓ رکھا تھا۔ ان کی والدہ کا نام ہند بنت عوف الحمیریہ تھا۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت خالدؓ بن ولید کی خالہ تھیں۔

حضرت میمونہؓ کے شوہر ابو رہم بن عبدالعزی کی وفات کے بعد جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذوالقعدہ ۷ھ میں عمرہ قضا کے لیے مکہ مکرمہ پہنچے تو آپؐ کے چچا حضرت عباسؓ کی کوشش سے حضرت میمونہؓ کو آپؐ کی زوجیت کا شرف حاصل ہوا۔ مناسک عمرہ ادا کر چکنے کے بعد مکہ مکرمہ سے باہر تھوڑے فاصلے پر سرف کے مقام پر انعقاد رسم عروسی کا اہتمام کیا گیا اور اتفاق کی بات ہے کہ یہی وہ مقام ہے جہاں امّ المومنین حضرت میمونہؓ کو ۵۱ھ میں وفات کے بعد دفن کیا گیا۔ نماز جنازہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پڑھائی۔ حضرت میمونہؓ آپؐ کے عقد نکاح میں آنے والی آخری خاتون تھیں۔ انھوں نے اسی برس عمر پائی اور ۷۶ حدیثیں روایت کی ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی ہر زوجہ کو پانچ سو درہم بطور مہر ادا کیے، سوائے ام المومنین حضرت صفیہؓ کے، جنہیں آپؐ نے آزادی کی نعمت سے نوازا اور اسی آزادی کو ان کا مہر قرار دیا۔ علاوہ ازیں ہر زوجہ مطہرہ کے لیے خادمہ اور خادم مقرر تھے (جوامع السیرۃ، ص ۳۸)۔ امیرالمومنین خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ نے حضرت میمونہؓ کے لیے دیگر ازواج مطہرات کی طرح دس ہزار درہم سالانہ وظیفہ مقرر کیا۔ حضرت میمونہؓ بڑی خدا ترس، متقی اور صلہ رحمی کرنے والی خاتون تھیں۔ جنھوں نے اپنے عہد کی سیاسیات سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے زندگی کا اکثر حصہ خدمت علم دین میں صرف کیا۔

ام المومنین حضرت میمونہؓ نے اپنی زندگی میں کئی غلام

آزاد کیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ایمان کی شہادت دیتے ہوئے فرمایا کہ ام الفضل، میمونہ اور اسماء بنت عمیس تینوں بہنیں مومن ہیں۔ سنہ وفات کے سلسلے میں ۶۱ھ، ۶۳ھ وغیرہ کا ذکر بھی آتا ہے، لیکن محقق علمائے کرام نے ۵۱ھ کو صحیح قرار دیا ہے.

مآخذ : (۱) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنہ؛ (۲) ابن سعد : الطبقات، ۸ : ۸۴ تا ۱۰۰؛ (۳) ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۴ : ۱۰۰؛ (۴) ابن الاثیر : اسد الغابہ، ۵ : ۵۵۰؛ (۵) ابن حبیب : المحبر، ص ۹۱؛ (۶) ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۳۶ تا ۳۹؛ (۷) وہی مصنف : جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۷۴؛ دیگر کتب سیرۃ.

○

☆☆☆
☆☆
☆

ن

نار : رکّ بہ جہنم

○

نافِع بن الْاَزْرَق : ابو راشد نافع بن الازرق بن قیس بن نہار، البکری، الوائلی (جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۱۱ھ)، خوارج کے فرقۃ الازارقہ کا بانی اور سربراہ، ایک انتہا پسند اور متشدد خارجی، وہ اپنی قوم کا سردار (امیر) اور فقیہ تھا۔ ابتداء" وہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تلامذہ میں شامل ہوا اور بہت سے مسائل بصورت سوالات اپنے استاد سے روایت کیے، جو کتب ادب و حدیث میں محفوظ ہیں۔ اس مختصر سی علمی اور فقہی زندگی کے بعد نافع بن الازرق نے سیاسی معاملات میں عملی حصہ لینا شروع کر دیا۔ وہ خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کرنے والوں میں شامل ہو گیا۔ پھر کچھ عرصے تک خلیفہ چہارم حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ساتھ دیا، لیکن جنگ صفین کے بعد "تحکیم" کے معاملے پر حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کر دی اور ان خوارج کے ساتھ شریک ہو گیا، جو مقام حروراء پر ہزاروں کی تعداد میں جمع ہو گئے تھے۔ نافع نے بھی قتل و غارت گری میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا اور مسلمان بچوں اور عورتوں کا خون بہانے میں بھی دریغ نہ کیا۔ حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں والی کوفہ عبیداللہ بن زیاد نے "حروریوں" کی شورش کو سختی سے کچلنا شروع کیا تو نافع بن الازرق اپنے ساتھیوں سمیت عبداللہ بن زبیرؓ کے پاس مکہ مکرمہ جا پہنچا۔ اس وقت عبداللہ بن زبیرؓ بنو امیہ کے خلاف برسرپیکار تھے، چنانچہ نافع اور اس کے ساتھیوں نے عبداللہ بن زبیرؓ کے لشکر میں شامل ہو کر شاہی افواج کے مقابلے پر داد شجاعت دی۔ جب ۶۴ھ/ ۶۸۳ء میں یزید بن معاویہؓ کی وفات ہوئی اور شاہی افواج واپس دمشق لوٹ گئیں تو اس موقع پر عبداللہ بن زبیرؓ کی بیعت خلافت شروع ہوئی۔ نافع اور اس کے ساتھیوں نے مکہ مکرمہ میں ان کی بیعت کرنے سے پہلے حضرت عثمانؓ کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرنا ضروری سمجھا۔ جب ابن زبیرؓ نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ برحق قرار دیا تو یہ لوگ بڑے مایوس ہوئے اور مکہ مکرمہ چھوڑ کر بصرے کی طرف کوچ کر گئے۔ وہاں پہنچ کر بزعم خود جہاد کے لیے نکل پڑے۔ عبداللہ بن اباض اور اس کے ہم خیال لوگوں نے نافع کا ساتھ نہ دیا، بلکہ اس کے عمل اور طریق سے بیزاری کا اظہار کیا [رکّ بہ الاباضیہ]:

مہلّب بن ابی صفرہ نے نافع اور اس کے ساتھیوں کو خوں ریز لڑائی کے بعد بصرے سے مار بھگایا۔ اس نے بھاگ کر اہواز میں پناہ لی۔ نافع جہاں کہیں بھی گیا اس نے قتل و غارت کا میدان گرم کیا۔ بقول ابن حزم دینی رشتوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس نے مسلمانوں کا بے دریغ خون بہایا اور عورتوں اور بچوں کا قتل عام کیا اور اس طرح دین اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۱)، بالآخر ۶۵ھ/۶۸۵ء میں نافع بن الازرق اہواز کے قریب جنگ دولاب میں اپنے دشمنوں کے ہاتھوں مارا گیا (نافع بن الازرق کے عقائد کے لیے رکّ بہ ازارقہ در آ آ بذیل مادہ).

مآخذ : (۱) الطبری: تاریخ، ۷: ۶۵؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ۴: ۶۵، ۶۶، ۱۷۶؛ (۳) الذہبی: لسان المیزان، ۶: ۱۴۴؛ (۴) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۱۱؛ (۵) ابوحنیفہ الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۲۷۸ تا ۲۸۴؛ (۶) المبرد: الکامل، ۲: ۱۷۸ تا ۱۸۸؛ (۷) المرصفی: رغبۃ الامل، ۷: ۱۰۳ تا ۱۵۶، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۶؛ (۸) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ۔

○

نافِلَہ : نافلہ مادہ (ن- ف- ل) نَفَلَ نَفلاً" بمعنی غنیمت، ہبہ، بخشش، سے اسم فاعل (= ج نوافل) ہے۔ ابو منصور کے مطابق نفل اور نافلہ اس مقدار (عمل، اجر) کو کہتے ہیں، جو مقررہ تعداد (فرض) سے زیادہ ہو، چونکہ نفلی عبادت کا اجر فرض نمازوں کے

علاوہ دیا جاتا ہے اور وہ اس مقدار عمل سے زیادہ ہیں جو شارع نے مقرر کی ہے، اسی لیے اس کو نافلہ کہا جاتا ہے (ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ).

امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک سنت، مندوب، مستحب اور تطوع کے الفاظ باہم مترادف ہیں، ان کی ادائیگی کی صورت میں ثواب تو ہے، مگر ترک کی صورت میں عذاب نہیں۔ اس کی مزید دو اقسام میں سے سنت عین سے مراد وہ اعمال ہیں جن کا فرداً فرداً ہر شخص سے مطالبہ ہو، جب کہ دوسری قسم سنت کفایہ ہے، جس کا مطالبہ بحیثیت اجتماعی ہوتا ہے (دیکھیے الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۰۴)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کسی نفل کو شروع کرنے سے اس کا وجوب لازم نہیں آتا (الشافعی: کتاب الام، مطبوعہ بولاق ۱۳۲۱ھ، ۲: ۲۴، ۲۵)۔ حنابلہ کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے۔ البتہ وہ سنتوں میں احناف (کے مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی طرز پر) راتبہ اور غیر راتبہ کی تفریق کے قائل ہیں۔ مالکیہؒ کے نزدیک سنت اور دیگر الفاظ باہم مختلف ہیں (دیکھیے الجزیری، ۱: ۱۰۵).

احناف کے نزدیک نوافل کی دو اقسام ہیں: (۱) مؤکدہ: جن کی ادائیگی پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خود بھی مواظبت فرمائی اور دوسروں کو بھی تاکید فرمائی ہو؛ (۲) غیر مؤکدہ: ان سے مراد ایسے امور ہیں جن کو آپؐ نے گاہے بگاہے ادا کیا ہو اور ان کی ادائیگی پر اجر و ثواب کا وعدہ بھی فرمایا ہو، مگر ان کی تاکید نہ کی ہو۔ ایسے افعال مندوب اور تطوع بھی کہلاتے ہیں (حوالۂ مذکور)، البتہ احناف کے نزدیک نوافل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتے ہیں۔ عمداً توڑ دینے کی صورت میں ان کی قضا (دوبارہ پڑھنا) ضروری ہے (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۱۲۸، مطبوعہ دہلی ۱۲۸۹ھ).

مؤکدہ و غیر مؤکدہ نوافل: دن اور رات میں نوافل کی بارہ رکعتیں، سنت مؤکدہ ہونے کی بنا پر بہت اہمیت رکھتی ہیں (الترمذی: سنن، ۲: ۲۷۲، عدد ۴۱۴، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۷ء)۔ ان میں دو رکعت نماز فجر کے فرضوں سے قبل، چار رکعت نماز ظہر کے فرضوں سے پہلے اور دو رکعت اس کے بعد، نماز مغرب اور نماز عشاء کے فرضوں کے بعد دو دو رکعت شامل ہیں (حوالۂ مذکور)۔ ان کے علاوہ کچھ نوافل غیر مؤکدہ بھی ہیں۔ تہجد کے نوافل ثواب اور اصلاح نفس کے اعتبار سے بڑی اہمیت کے حامل ہیں (دیکھیے الترمذی، ۲: ۳۰۷ تا ۳۱۲)، ان کی مواظبت سے قرب خداوندی کا شرف حاصل ہوتا ہے (شاہ ولی اللہؒ: حجۃ اللہ البالغہ، ص ۱۷، ۳۲ تا ۳۷۲)۔ وتروں کو بھی احناف کے سوا دیگر ائمہ نے نوافل قرار دیا ہے۔ رمضان المبارک میں صلوٰۃ اللیل، یعنی نماز تراویح بھی سنت مؤکدہ ہے۔

نوافل معینہ مثلاً صلوٰۃ الکسوف، صلاۃ الاستسقاء، صلوٰۃ التراویح وغیرہ میں تعیناً نیت ضروری ہوتی ہے۔ دیگر نوافل مثلاً رات کے نوافل میں محض نماز پڑھنے کی نیت کافی ہوتی ہے (مجمع، ۶۰۸، ک ۲).

نوافل میں مداومت ضروری ہے تاکہ انسان صحیح طرح اس کی برکات سے مستفید ہو سکے (مجمع، ۱: ۶۰۸)۔ نوافل اکیلے پڑھنا اولیٰ ہے مگر بعض نوافل مثلاً نماز تراویح جماعت سے پڑھنا افضل ہے۔ اگر متنفل چاہے تو بیٹھ کر نوافل پڑھ سکتا ہے، آتے جاتے سواری پر بیٹھ کر بھی نوافل پڑھنا جائز ہے، چاہے سواری کا رخ کسی بھی طرف ہو (ہدایہ، ۱: ۱۳۰؛ مجمع، ۱۱۰، ک ۲)۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق فجر کی سنتیں اس سے مستثنیٰ ہیں (ہدایہ)۔ احناف کے نزدیک دن کے نوافل چار چار رکعات پڑھنا بہتر ہیں اور رات کے دو دو (ہدایہ)، امام شافعیؒ کے نزدیک دن ہو یا رات دو دو رکعات پڑھنا افضل ہے۔ یہی مسلک حنابلہ کا ہے (مجمع، ۱۱۰)۔ نوافل کی ادائیگی گھر میں بہتر ہے (الترمذی، ۱: ۳۱۲، عدد ۴۵۰).

مآخذ: متن مقالہ میں مندرج ہیں۔

○

نبی: (ع) نبوت سے، مادہ نبأ، بعض نے ن، ب، ی بھی تجویز کیا ہے۔ نبوت کے لغوی معنی ہیں: ارتفاع، بلندی، رفعت، علو، اونچی شان اور بلند منصب، جبکہ اصطلاحاً نبوت (یا رسالت) ایک ایسا منصب ہے جو کسبی نہیں، یعنی اپنی کوشش یا ریاضت سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ وہبی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ تبلیغ دین اور اپنے احکام و اوامر بندوں تک پہنچانے کے لیے کسی برگزیدہ بندے کو منتخب فرما کر نبوت کے بلند منصب پر فائز کر دیتے ہیں۔ امام راغب کے مطابق نبوت اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان دنیوی اور اخروی فلاح کے لیے سفارت ہے (مفردات، بذیل نبوت)۔ منصب نبوت کے ساتھ عام طور پر تین چیزوں کو وابستہ کیا جاتا ہے: (۱) بعض غیبی امور پر من جانب اللہ اطلاع؛ (۲) خوارق کا ظہور، یعنی خلاف عادت

واقعات کا اظہار؛ (۳) فرشتوں کے ذریعے وحی الٰہی کی آمد یا فرشتوں کو مختلف صورتوں میں دیکھنا یا ان کی آمدورفت اور موجودگی کو محسوس کرنا۔

ضرورت نبوت: انسان اپنے نوعی خواص کی وجہ سے اشرف المخلوقات ہے۔ وہ اپنی قوت گویائی اور استعداد نطق کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کر کے اپنے خیالات اور افکار دوسروں کو پہنچا سکتا ہے۔ وہ اپنی ذہانت اور فہم کی بدولت اشیا کی حقیقت کو بھانپ لیتا ہے۔ انسان نے فلسفہ و حکمت اور دیگر بے شمار علوم و فنون میں بڑی ترقی کی۔ بڑے بڑے مصلحین، دانشوروں اور حکما نے بنی نوع انسان کے دامن کو علم و حکمت سے تو بھر دیا، لیکن یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس نے نجات اور راہ ہدایت کی طرف کوئی رہنمائی نہیں کی۔ عالم ملکوت (یا عالم غیب) سے متعلق ان کا دامن بالکل تہی ہے۔ دنیا بھر کے دانشوروں اور حکما و فضلاے الٰہیات اور مابعد الطبیعات کے سلسلے میں کوئی ایسی قابل ذکر خدمت انجام نہیں دی جسے انبیاے کرام کی تعلیمات کے مقابلے میں پیش کیا جا سکے۔ صاف ظاہر ہے کہ باطن کی نورانیت اور قلب و نظر کی تسکین کے لیے فلسفہ و حکمت کچھ کام نہ آ سکے۔ یہ اہم خدمت صرف نبوت و رسالت کے ذریعے انجام پائی۔ خالق کائنات نے اپنی اشرف المخلوقات کی دنیوی کامرانی اور اخروی نجات و فلاح کے لیے سلسلۂ نبوت جاری کیا۔ انبیا نے آکر وحی الٰہی کے ذریعے دینی خطوط پر انسانوں کی تعلیم و تربیت کا اہم کام سرانجام دیا اور ان کو تہذیب و تمدن اور فلاح و ہدایت کی راہ دکھائی، اخروی نجات کے اصول بتائے اور ان کی روحانی و قلبی تسکین کے لیے ملکوتی علوم و معارف سے روشناس کرایا۔

نبوت اور ولایت: ابن عربی نے ولایت اور نبوت پر بحث کرتے ہوئے ولایت کو نبوت سے افضل قرار دیا ہے (الولایۃ افضل من النبوۃ)، لیکن علماے اہل السنت نے اس نظریے کو سختی سے رد کر دیا ہے۔ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خیال کی پرزور مخالفت اور مذمت کی ہے۔ وہ ابن عربی کے اس نظریئے کی تردید میں لکھتے ہیں کہ نبوت ہر قسم کی ولایت سے افضل و اعلیٰ ہے، خواہ وہ ولایت نبوت ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت مجددؒ کے نزدیک نبوت اور ولایت میں کوئی قابل ذکر نسبت ہی نہیں، کیونکہ نبوت ایک سمندر ہے اور ولایت ایک قطرہ، نبوت غیر متناہی ہے اور ولایت متناہی۔ .: فرماتے ہیں کہ انبیاے کرامؑ تمام موجودات سے افضل ہیں۔ نبوت کل ہے اور ولایت محض ایک جز، خواہ نبی کی ولایت ہو یا ولی کی (مکتوبات مجدد الف ثانی، دفتر اول، ۴: ۶۰۵ و ۲: ۲۶۹ و مواضع کثیرہ)۔

اللہ تعالیٰ نے منصب نبوت کے لیے ہمیشہ مردوں ہی کو منتخب فرمایا۔ کوئی عورت کبھی اس منصب عالی پر فائز نہیں ہوئی: (۱۲[یوسف]: ۱۰۹؛ ۱۶[النحل]: ۴۳؛ ۲۱[الانبیا]: ۷)، رسولوں اور نبیوں نے بھی اپنی بشریت کا برملا اعلان فرمایا: (۱۴[ابراہیم]: ۱۰)، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اپنی امتیازی حیثیت کی صراحت فرما دی کہ میں تمہاری طرح بشر تو ہوں، لیکن صاحب وحی ہوں (۴۱[حٰم السجدۃ]: ۶)۔

آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد مصطفیٰ احمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک انبیاے کرام کا ایک سنہری سلسلہ ہے جو آپؐ ہی پر ختم ہو گیا۔ ہر نبی اور ہر رسول اپنی اپنی قوم اور امت کے لیے مبعوث ہوا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ساری دنیا کے لیے رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا گیا۔ آپ آخری نبی ہیں اور آپ کی شریعت آخری شریعت ہے۔ آپ کے بعد نہ کوئی نبی پیدا ہوگا اور نہ کوئی شریعت آئے گی۔

نبوت کوئی اکتسابی چیز نہیں کہ محنت و کوشش اور کسب و مشقت سے مل جائے۔ نبوت تو عطیۂ ربانی اور بخشش الٰہی ہے۔ اللہ تعالیٰ جسے اہل سمجھتا ہے نبوت سے سرفراز فرما دیتا ہے (۶[الانعام]: ۱۲۴)، انبیاے کرام کو نبوت کی بدولت تمام انسانوں پر برتری اور فضیلت حاصل ہو جاتی ہے۔ انبیا پیدائشی نبی ہوتے ہیں۔ ان کو پیدا ہی منصب نبوت کے لیے کیا جاتا ہے اور منصب نبوت کی استعداد فطری طور پر ودیعت کر دی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ انبیا کو ان تمام کمالات، قوتوں اور استعدادوں سے نواز دیتا ہے جو منصب نبوت کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔ نبی کی فطرت کامل صحیح اور اس کا قلب مکمل سلیم ہوتا ہے۔ نبی کسی خارجی تعلیم و تربیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ وہ اپنی طبعی صلاحیت اور فطری استعداد کی بدولت ہر پیش آمدہ مسئلے کو اللہ تعالیٰ کی رہنمائی سے کماحقہٗ سمجھ لیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قدم قدم پر اپنے ہونے والے نبی کی ہدایت اور رہنمائی فرماتا رہتا ہے۔

انبیاے کرام کی تعلیم کا مرکزی نقطہ دعوت توحید رہا ہے۔ وہ ہمیشہ اللہ اور صرف ایک اللہ کی عبادت کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے رہے ہیں۔

توحید اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کی دعوت کے علاوہ بھی منصب نبوت کے چند اور فرائض کی طرف قرآن مجید نے توجہ دلائی ہے۔ جس میں موجودہ زندگی اور آنے والی زندگی میں بندوں کی کامل رہنمائی، ان کی تعلیم و تربیت اور تزکیہ وغیرہ شامل ہیں (۲ [البقرہ]: ۱۲۹)۔

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نبی معصوم من الخطاء ہوتا ہے۔ انبیا کا خطا سے معصوم ہونا اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے ضروری علم و یقین کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے سبب نبی سمجھتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے جو کچھ پا رہا ہے اور جو سمجھ رہا ہے وہ حقیقت کے عین مطابق ہے اور اسے ایسا یقین ہوتا ہے گویا وہ حقائق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔

لوگوں کو انبیا کی عصمت کا یقین ان کی عقلی اور خطابی دلیلوں سے ہوتا ہے۔ نیز ان کا شاندار کردار اور ان کے اخلاق و اطوار اور پاکیزہ زندگی ان کی عصمت و پاک دامنی کی منہ بولتی تصویر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اس بات کی شہادت دی ہے کہ حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ اور ان کی آل اولاد اور دیگر انبیا بڑے برگزیدہ اور ہدایت یافتہ لوگ تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں کتاب، شریعت اور نبوت سے نوازا تھا (۶ [الانعام]: ۸۳ تا ۸۹)۔

نبوت اور تعمیر انسانیت: انبیائے کرامؑ نے اپنی رسالت و دعوت کے ذریعے تعمیر انسانیت کے سلسلے میں بھرپور کردار ادا کیا ہے۔ انھوں نے عدل و انصاف اور مساوات و اخوت پر مبنی معاشرہ تشکیل دیا۔ اس معاشرے میں معیار فضیلت ذاتی اوصاف اور انفرادی اعمال ہوتے ہیں اور شریعت کی اطاعت و اتباع سے شرافت اور بزرگی قائم ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی محبت سے سرشار انسان مکرم و معزز کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔

ختم نبوت: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے ہر قوم میں الگ الگ پیغمبرؑ آتے رہے اور ان کی تعلیم و تبلیغ اپنی قوم اور اپنے زمانے تک محدود رہی، لیکن آپؐ کی رسالت و نبوت ہر قوم اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ لٰہذا رسالت اور نبوت دونوں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہوگئیں۔ آپؐ کے بعد کسی رسول اور نبی کے آنے کا امکان ہی نہیں رہا۔ آپؐ کے بعد نبی یا رسول ہونے کا دعویٰ کرنے والا شخص جھوٹا اور دجال و کذاب ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نَبِیذ: (ع) مادہ ن ب ذ سے اسم صفت، اصطلاحاً اس کا اطلاق اس پانی پر ہوتا ہے جس میں کھجوریں یا انگور وغیرہ ڈال کر مٹھاس پیدا کر لی جاتی ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عہد نبوی میں متعدد اشیا (مثلاً کھجوروں، انگوروں، جو، گندم وغیرہ) کو مختلف برتنوں (مثلاً کھجور کے خالی تنے، کدو کے چھلکے اور روغنی گھڑے وغیرہ) میں بھگو کر ان کا پانی حاصل کیا جاتا تھا، جو گاڑھا ہو کر نشہ آور بن جاتا تھا۔ ابتدائے اسلام میں اس پر تعامل رہا، مگر بعد ازاں (۵ [المآئدہ]: ۹۰) کے ذریعے ہر نشہ آور مشروب کا استعمال حرام ٹھہرا دیا گیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ نشہ آور شی حرام ہے (دیکھیے النووی: شرح مسلم، ۱۳: ۱۷۰، مطبوعہ قاہرہ، نیز رک بہ خمر)، مگر اس حد تک میٹھے پانی (نبیذ) کی حلت کو برقرار رکھا گیا جس میں سکر (یعنی نشہ) نہ ہو، چنانچہ متعدد احادیث سے ایسے نبیذ کا استعمال ثابت ہے (دیکھیے مسلم: الصحیح، ۳: کتاب الاشربہ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ)، مگر شراب کی حرمت کو ذہنوں میں راسخ کرنے کے لیے ابتدا میں آپؐ ان برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت فرمائی تھی جن میں شراب بنائی گئی ہو (مسلم، ۶: ۹۷ بعد)، تاکہ امکاناً بھی شراب اور اس کے جھوٹے برتن کا استعمال متروک ہو جائے (مسلم، کتاب الاشربہ)، مگر جب یہ ممانعت اہل اسلام کے دلوں میں راسخ ہو گئی تو ان برتنوں کو استعمال کرنے کی اجازت دے دی۔

جس نبیذ کو پینے کی شرع میں اجازت دی گئی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ نہ تو گاڑھا ہو اور نہ معمولی سا بھی نشہ آور ہو۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے جو نبیذ بنایا جاتا تھا، اس کی بابت حضرت ابن عباسؓ (مسلم، ۶: ۱۰۱) فرماتے ہیں کہ عام طور سے اگر رات کے ابتدائی حصے میں کھجوریں پانی میں بھگوئی جاتیں تو آپ اگلی صبح کے بالکل آغاز میں اسے نوش فرما لیتے تھے، باقی ماندہ رات کو یا اگلے دن شام تک استعمال کر لیتے تھے، مقصد محض میٹھا پانی حاصل کرنا تھا۔

فقہا نے نبیذ کو مباح بتلایا ہے، بشرطیکہ (۱) تین دن کا پرانا نہ ہو، (۲) نشہ آور نہ ہو (دیکھیے الجزیری، ۲: ۱۴ تا ۱۵)، البتہ امام مالکؒ

کے نزدیک احادیث میں ممنوعہ برتنوں میں انتباذ (نبیذ بنانا) مکروہ ہے۔ اسی طرح دو اشیا کا نبیذ (خلیطین) مثلاً کھجور، انگور، انجیر، گندم اور جو وغیرہ میں سے کسی دو کو بھی ملا کر نبیذ بنانے کی اجازت نہیں، البتہ ہر ایک کا الگ الگ نبیذ بنا کر پینا جائز اور حلال ہے (الجزیری، ۲: ۱۶؛ معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ)۔

بیئر شراب (Beer) دیگر شرابوں کی طرح متفقہ طور پر حرام ہے۔ تمام ائمہ کرام اور فقہائے عظام اس کی قلیل و کثیر مقدار کی حرمت کے قائل ہیں اور اسی پر فتویٰ ہے کہ اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے (الجزیری، ۲: ۱۱ تا ۱۲)۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) النسائی: سنن، کتاب الاشربہ، باب ۴۸؛ (۲) ابو داؤد: الجامع السنن، کتاب المناسک، باب ۹۰؛ (۳) فتاویٰ عالمگیری، کلکتہ ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء، ۲: ۲۰۷؛ (۴) ابن حجر الہیتمی: تحفہ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۲ھ، ۴: ۱۱۸ ببعد؛ (۵) ابوالقاسم المحقق: کتاب شرائع الاسلام، کلکتہ، ۱۲۵۵، ص ۵۲۲؛ (۶) الازرق، طبع Wüstenfeld ص ۳۲۵ ببعد۔

○

اَلنَّجّار: الحسین بن محمد ابوعبداللہ المامون عباسی کے عہد کا ایک مرجی اور جبری عالم دین جو بشر المریسی کا شاگرد تھا، جس کے عقائد کی مخالفت ابو الہذیل العلاف اور النظام نے کی۔ اس کی سکونت غالباً بم کی تھی جہاں وہ پارچہ بافی کا کام کیا کرتا تھا۔ اس کی رائے میں صفات الوہیت جوہر کی مماثل اور اسکی کیفیات کا مظہر ہیں۔ رویت الٰہی صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ امر ربی کا ذریعہ میسر ہو جو انسان کی بصارت کو بصیرت قلبی میں منتقل کر کے اسے معرفت کی قوت بخشے۔ کلام الٰہی مخلوق ہے، اسے جب پڑھا جائے اور تلاوت کیا جائے تو حادث ہے اور جب حیطۂ تحریر میں آ جائے تو جسم ہے۔ خدا جو ازل سے ابد الاباد تک تمام مادی اشیا کا عالم ہے اور یہ سب کے سب اس کی مشیت کے تابع ہیں، وہ خیر ہو یا شر، ایمان ہو یا کفر خدا کی ایک پوشیدہ ماہیت ہے (نظریہ ماہیہ)۔ اس کی ذات میں لطف کا خزانہ پنہاں ہے جو جملہ کفار کو اس کی ذات کی طرف دوبارہ واپس لانے کے لیے کافی ہے۔ اجسام و حوادث جزو لا یتجزی (atom) عرض (حادثہ)، گویا جسم اعراض (جمع عرض، بمعنی حوادث) کے تراکم (Conglomerate) (ضرار) پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے کے اندر جذب ہوئے اور نفوذ کیے بغیر پہلو بہ پہلو اکٹھے یا تہ با تہ ہو گئے ہوں۔ (یہ نظریہ النظام کے نظریہ مداخلت کی ضد ہے)۔ یہ تراکم عوارض کی ایک آنی اور عارضی کیفیت ہے۔ مسئلے کی یہ تمہیں النجار کے ان رجحانات فکری کا نتیجہ ہیں جو وہ الوہیت کی مرکزی حیثیت کے متعلق رکھتا تھا۔ عالم میں جو بات وقوع پذیر ہوتی ہے وہ خدا کی لا محدود ولا منقطع فعالیت کے باعث ظہور میں آتی ہے جس کے سوا نہ تو کوئی اور حقیقت موجود ہے نہ کوئی قوت فعال۔ خدا انسان کے افعال کا خالق ہے۔ وہ ہر اچھے فعل میں انسان کا مددگار ہوتا ہے اور ہر برے فعل سے روگردانی کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی مدد اور اس کی روگردانی انسان کی صلاحیت کار کی تشکیل کرتی ہے جو اس کے فعل و عمل کے ساتھ رہتی ہے (الاستطاعہ مع الفعل، یہ نظریہ معتزلہ کے نظریات کی ضد ہے)۔ النجار عذاب قبر کا منکر تھا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ جبریہ عقاید کا حامل تھا۔ النجار اپنے مرشد بشر کی طرح جہمیہ [رک باں] مشرب کو ایک ترمیم یافتہ اور اصلاح یافتہ صورت میں پیش کرتا ہے۔ معتزلی عقائد دین کا اثر اس مشرب پر نمایاں ہے۔ اس کے برعکس خود معتزلہ خصوصاً معتزلۂ بغداد نے اس کے مخالف ہونے کے باوجود واقعی کئی اہم نکات اس کے مسلک سے اخذ کیے ہیں۔ النجار کے بہت سے اساسی اصول بعد کے زمانے میں الاشعری کے فلسفے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نجاریہ مشرب کے لوگ رے اور گرگان میں پھلے پھولے۔ اس کے تین فرقے تھے: (۱) برغوثیہ، جو محمد بن عیسیٰ برغوث کے پیرو تھے؛ (۲) زعفرانیہ، ایک شخص ابوعبداللہ بن الزعفرانی کے پیرو؛ (۳) مستدرکیہ ایک مصالح فرقہ جو کلام الٰہی کے متعلق عجیب و غریب عقائد کی تعلیم دیتے تھے۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع Flügel، ۱۷۹ (اس کی تصانیف کی فہرست سمیت)؛ (۲) المقدسی: B G A، ۳: ۳۷ تا ۳۸، ۱۲۶، ۳۶۵، ۳۹۴ تا ۳۹۵؛ (۳) السمعانی: الانساب، ورق ۵۵۴ الف؛ (۴) الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Nyberg بمدد اشاریہ؛ (۵) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع Ritter بمدد اشاریہ؛ (۶) البغدادی: کتاب الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۹۵ تا ۱۹۸، ۲۰۱؛ (۷) الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۶۱ تا ۶۳۔

○

نَجَس: پلید، طاہر کی ضد، نجس (جیم پر جزم اور تینوں

اعراب کے ساتھ) لوگوں (وغیرہ) کی گندگی (القذر من الناس) جمع انجاس؛ ایک دوسرے قول کے مطابق نجس اسم جنس ہے، جو مفرد، تثنیہ، جمع اور مذکر و مونث سب طرح استعمال ہوتا ہے (۹ [التوبہ]: ۲۸؛ ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ).

اسلام میں صفائی اور نظافت پر حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے، یہاں تک کہ اسے نصف ایمان قرار دیا گیا ہے۔ یہ اسی کا تقاضا ہے کہ پلید اور گندی چیزوں کے ہر قسم کے استعمال سے اہل اسلام کو سختی سے منع کیا گیا ہے۔ اسلام نے اشیاے نجسہ کے بیان میں انسانی فطرت کو ملحوظ رکھا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۳۲۸، مطبوعہ کراچی).

نجاست کی اولاً دو اقسام ہیں: (۱) نجاست حکمیہ: حنابلہ کے نزدیک اس سے مراد وہ گندگی (خواہ جسم والی ہو یا غیر جسم والی) ہے، جو کسی ایسی جگہ لگ جائے، جو اس سے پہلے پاک تھی؛ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے؛ شوافع کے نزدیک اس سے مراد گندگی ہے جو بے ذائقہ، بے رنگ اور بے جسم ہو، احناف کے نزدیک یہ نام ہے حدث اصغر (بے وضو ہونے) اور حدث اکبر (غسل کی حاجت ہونے) کا، جو ایک عارضی کیفیت ہے اور طہارت سے زائل ہو جاتی ہے؛ (۲) نجاست حقیقیہ: احناف، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اس سے مراد اصل پلیدی ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک نجاست حقیقیہ وہ گندگی ہے جو جسم، ذائقے اور رنگت والی ہو (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۱: ۱۳ تا ۱۴، لاہور ۱۹۷۱ء).

مؤخر الذکر نجاست کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) نجاست غلیظہ: اس سے مراد ایسی اشیا ہیں، جن میں نجاست کی شدت پائی جاتی ہے، ایسی نجاست مجبوری کی حالت میں بقدر ایک درہم (= ہتھیلی کا اندرونی گہرا حصہ) معاف ہے۔ اس سے زیادہ نہیں (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۵۸ بعد، دہلی ۱۲۸۹ء)۔ اس فہرست میں انسان سمیت خشکی کے تمام جانوروں کا خون (دم) اور مردہ جانور کے وہ حصے شامل ہیں، جو زندہ ہونے کی حالت میں حلال ہوتے ہیں (معمولی فقہی اختلافات کے لیے دیکھیے الجزیری، ۱: ۱۵)۔ حرام جانوروں سے خارج شدہ اشیا، مثلاً خون، رینٹ اور انڈہ وغیرہ بھی اسی حکم میں ہیں، کتا اور سور اور وہ جانور ان کے ملنے سے (مخلوط طور پر) پیدا ہو، نیز ان کا لعاب، پسینہ، رینٹ اور آنسو، بہنے والا خون (دم مسفوح)، قیح (پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو) اور صدیہ (کچ لہو)، آدمی کا فضلہ، پیشاب اور پاخانہ، اگرچہ خوراک کی حالت بھی نہ بدلی ہو اور خواہ فضلہ کسی شیر خوار بچے کا ہو، انسان اور دیگر جانوروں کا مادہ تولید (منی، مذی، ودی وغیرہ) بھی اسی نجاست غلیظہ کے حکم میں داخل ہیں (دیکھیے عبدالحی لکھنوی: السعایہ، ۱۴۴ بعد، لاہور ۱۹۷۶ء؛ ان امور کی وضاحت کے لیے دیکھیے الجزیری، ۱: ۱۹)۔ منہ بھر کر قے، نشہ آور (مسکر) سیال اشیا، یعنی شراب بشمول الکحل و بیئر وغیرہ اور دیگر منشیات بھی اعیان نجسہ میں سے ہیں، کیونکہ قرآن مجید میں شراب کو رجس (پلیدی) کہا گیا ہے (شامی، ۱: ۲۲۳؛ مراقی الفلاح، ۱: ۳۰؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ۱: ۴۳، مطبوعہ کراچی، ۱۹۶۵ء)۔ اگر دونوں نجاستیں (نجاست غلیظہ و خفیفہ) آپس میں مل جائیں تو ان کا مجموعہ نجاست غلیظہ میں شمار ہو گا۔

(۲) نجاست خفیفہ، جو احناف کے نزدیک حالت مجبوری میں بقدر ایک ربع کے معاف ہوتی ہے اور جس کی نجاست اول الذکر سے نسبتاً ہلکی اور خفیف سمجھی جاتی ہے، نجاست حقیقیہ کی دوسری قسم ہے۔ مندرجہ ذیل اشیا اس زمرے میں آتی ہیں: حلال جانوروں بشمول گھوڑوں کا فضلہ، حرام اور حلال اڑنے والے پرندوں کا فضلہ بشرطیکہ بدبو دار نہ ہو (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) فتاوی عالمگیری، ۱: ۵۵ تا ۶۷، کلکتہ ۱۸۲۸ء؛ (۲) المرغینانی: کفایہ، ۱: بمبئی ۱۸۶۲ء، ص ۱۵ بعد، ۴۱؛ (۳) خلیل بن اسحاق: مختصر، پیرس ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء، ص ۳ بعد؛ (۴) الغزالی: الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۶ بعد؛ (۵) النووی: منہاج الطالبین، ۱: ۳۶ بعد، بٹاویہ ۱۸۸۲ء؛ (۶) ابن الجزا الہیتمی: تحفہ، قاہرہ ۱۸۸۲ء، ۱: ۱۷ بعد؛ (۷) ابوالقاسم النجفی: شرائع الاسلام، کلکتہ ۱۲۵۵ھ، ۱: ۴۲ بعد؛ (۸) معجم الفقہ الحنبلی، کویت، بذیل مادہ؛ (۹) معجم الفقہ الظاہری، بذیل مادہ.

○

نَجَف: (النجف): عراق کے صوبہ کربلا کا آباد و شاداب شہر، جسے کمشنری کا درجہ حاصل ہے۔ یہ شہر روضہ حضرت علی ابن طالب کرم اللہ وجہہ کی وجہ سے مقدس اور قدیم حوزہ علمیہ ہونے کی بنا پر بہت احترام و عظمت کا مالک ہے۔

عراق کے مغربی صحرا کا وہ بالائی کنارہ، جو تدریجاً اونچا ہوتا اور وادی السلام سے ہو کر حویش پر بلندی ختم کر کے جنوب مغرب میں

نشیبی گہرائی اختیار کر لیتا ہے۔ اسی میں حویش سے پہلے نجف کی قدیم بستی واقع ہے۔

۲۱ رمضان ۴۰ھ/۶۶۱ء کو حضرت علیؓ ظہرالکوفہ، غریٰ میں سپرد لحد کیے گیے۔ ملک کی سیاسی صورت حال کی بنا پر حضرت علیؓ کی قبر مخفی رکھی گئی۔ بنوامیہ کا دور ختم ہوتے ہی مزار پر لوگوں کی آمدورفت بڑھی (الکافی، ۱: ۴۵۴، تہران ۱۳۷۴ھ)۔ عہد بنو عباس میں عباسی خلیفہ سفاح کے چچا داؤد بن علی عباسی (م ۱۳۳ھ/۷۵۰ء) نے قبر پر ایک قیمتی لکڑی کا صندوق رکھوایا۔ اس کے بعد سے قبور نجف و کربلا پر صندوق چلے آ رہے ہیں۔

تعمیر مزار: مشہور ہے کہ ہارون الرشید نے قبر کے گرد خوب صورت سفید چار دیواری اور سرخ پتھر کا گنبد بنوایا، جس پر سبز رنگ کا خول چڑھوایا تھا۔ یہ خول مدت تک خزانہ مزار میں محفوظ رہا (ابن طاؤس: فرحۃ الغری، نجف، ص ۵۱)۔

بنو عباس کے علاوہ بہت سے ارباب اقتدار نے وقتاً فوقتاً عمارت کی تعمیر، توسیع و تزئین و آرائش اور وقف و آباد کاری میں حسب حیثیت حصہ لیا۔ اسی طرح نجف کی آبادی تدریجاً بڑھنے لگی اور علما و طلبا کوفہ و بغداد سے یہاں جمع ہونے لگے۔

تیسری صدی ہجری کے وسط میں طبرستان کے علوی حکمرانوں میں زیدیوں کے داعی محمد بن زید (م ۲۷۰ھ/۸۸۴ء) نے ایران سے قیمتی پتھر بھیج کر حسینی و مشہد علوی کی تعمیر و تزئین کی۔ انھوں نے مزار پر شاندار گنبد کے علاوہ ایک بڑا احاطہ بھی بنوایا جس میں ستر محرابیں تھیں تاکہ زائرین حرم میں دھوپ اور بارش سے محفوظ رہیں۔ اس زمانے میں نجف کی آبادی میں سادات و اشراف کا خاص درجہ تھا۔ حسن بن یحیٰی اور محمد بن زید نے ان لوگوں کے لیے ہدایا بھیجے اور املاک وقف کیں۔

۲۶۰ھ/۸۷۴ء میں موصل کے ایک رہنما عبداللہ بن حمدان نے قوت و اقتدار حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کی تو نجف کی آبادی اور مزار علوی کی تزئین اور آرائش پر توجہ صرف کی۔ اس نے حجرے میں چاندی اور شیشے کے قیمتی آلات نیز فرش فروش ہدیہ کیا۔ ۲۸۶ھ میں محدث بزرگ محمد یحیٰی شیبانی حج سے واپسی میں کربلا و نجف کی زیارت کو آئے تو انھوں نے ان شہروں کو زائرین سے آباد دیکھا (محمد حسن: مدینۃ الحسین، کربلا، ص ۹۸)۔

چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بنو بویہ نے سیاسی قوت حاصل کی اور بغداد کی حکومت میں سیاہ و سفید کے مالک بن گئے۔ اس خاندان میں سے عضدالدولہ نے نجف و کربلا پر بہت زیادہ توجہ کی۔ حضرت علیؓ کے روضے کو از سر نو بنایا۔ اس کی عمارت، صحن، مسجد اور متعلقہ حصوں کی تعمیر از سر نو کرائی، دیواروں پر لکڑی کا کام کرایا، چھت میں اعلیٰ درجے کی قندیلیں لگوائیں، قبر پر نہایت نفیس لکڑی کا صندوق رکھوایا اور اس پر نازک چاندی کا کام کروایا۔

۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء میں ملک شاہ سلجوق نجف آیا اور ازراہ عقیدت مزار حضرت علیؓ کی خدمت کی۔ شہریوں کو مال و دولت سے نوازا۔ ملک شاہ کے بعد اس کا بیٹا سنجر بھی جب نجف آیا، تو اس نے بھی امرائے سابق کی طرح مزار علوی میں ہدیئے اور نذرانے پیش کیے۔

نجف کی تاریخ کا اہم دور صفوی بادشاہوں کا دور ہے۔ اس زمانے میں شاہ اسماعیل اول نے ۹۱۴ھ/۱۵۸۰ء میں نجف کو از سر نو تعمیر کروایا۔ صدیوں پرانے صندوق کو بدل کر نیا صندوق رکھا اور اس کے لیے بہت بڑا وقف قائم کیا۔ علما اور عوام کی امداد کی، نہر نجف کو جاری کیا۔ اس کے بعد اس کی تعمیر و مرمت اور آرائش و زیبائش کا کام اب تک جاری ہے (تفصیل کے لیے رک بہ آ آ آ بذیل مادہ)۔

برصغیر اور نجف: تعمیر و ترقی نجف کے ضمن میں برصغیر کے ارباب ہمت کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ عراق و ایران سے اس علاقے کے سیاسی و مذہبی روابط ہمیشہ استوار رہے ہیں۔ مسلمانوں کی ابتدائی آمد سے لے کر انگریزوں کے آخری دور تک یہاں کی حکومتیں مقامات مقدسہ سے اپنی عقیدت کا اظہار کرتی رہیں۔ ہر دور میں نجف کے علما، سادات اور مقامی شعرا درباروں میں آئے، علاوہ ازیں یہاں کے سلاطین نے جب بھی سفارت کار بغداد بھیجے تو عتبات عالیات کے لیے تحفے و ہدایا ارسال کیے۔

دکن کے سلطان نظام شاہ اور محمد شاہ کی والدہ نے زر کثیر سے مستحقین کربلا و نجف کی مدد کی اور حرم (کو بلاد نجف) کے لیے نذرانے بھیجے۔

نجف و کربلا کی تاریخ میں نوابان اودھ کی خدمات آج تک یادگار ہیں۔ نواب آصف الدولہ نے سات لاکھ روپے عراق بھیجے، جن سے نجف و کربلا میں بڑی بڑی تعمیرات مکمل ہوئیں۔ ایک نہر بنی جو

اب تک نہر آصفی کہلاتی ہے (نجم الغنی: تاریخ اودھ، ۲: ص ۲۲۵، لکھنؤ).

محمد علی شاہ (م ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء) نے ڈیڑھ لاکھ روپے بھیجے جن سے عام تجدید و تعمیر نجف و کربلا ہوئی۔ پندرہ ہزار روپے امجد علی شاہ نے بھیجے کہ نجف میں نہر کو درست کیا جائے چنانچہ ۱۲۶۳ھ میں یہ کام انجام کو پہنچا (سید احمد: ورثۃ الانبیا، لکھنؤ، ص ۱۱۸)۔ نواب ملکہ جہاں اہلیہ محمد علی شاہ اودھ (م ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء) زیارت کے لیے گئیں وہاں بہت بڑی سرا بنوائی، مکان خریدے اور وقف کیے۔ نجف میں انھوں نے اپنے شوہر کا تاج اور شمشیر نذر کی۔

نوابان مرشد آباد، حیدر آباد، رام پور، فیض آباد، محمود آباد، خیرپور اور لاہور کے اوقاف اور ان کی خدمات کی فہرست طویل ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ افتخار کیا کم ہے کہ آج نجف اشرف کا سب سے بڑا درس مسجد ہندی میں ہوتا ہے، جو سید محمد خان ہندی نے ۱۳۱۰ھ میں تعمیر کی۔ قزلباش نواب کا مدرسہ اپنی کاشی کاری اور خوبصورتی اور فیض رسانی کی وجہ سے لاہور کی خدمت کا نشان امتیاز ہے۔

مآخذ: متن مقالہ مذکور ہیں۔

○

نَذر: (ع) نذر (ج: نذور): مادہ ن ذ ر (= نذر) سے مصدر، بمعنی غیر واجب شے کو اپنے اوپر واجب کر لینا (دیکھیے لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ) امام شافعیؒ نے زخموں کی دیت کو بھی نذر (تاوان) سے تعبیر کیا ہے، مگر عام اہل لغت اسے ارش کہتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ).

اصطلاحاً نذر کی تعریف یوں کی گئی ہے: کسی شی کو، بذریعہ نذر، خود پر لازم کر لینا (الرازی: تفسیر کبیر)۔ یہ نذر بدنی عبادت کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے اور مالی عبادت کی شکل میں بھی۔ عوامی زبان میں نذر ماننے کو عام طور پر منت ماننا کہتے ہیں (عبدالماجد دریا بادی: تفسیر، ص ۱۱۴، حاشیہ ۱۰۵۰).

نذر کے سلسلے میں قرآن حکیم میں ایک حکم یوں ملتا ہے اور جو کچھ خرچ کرتے یا نذر مانتے ہو، تو یقیناً اللہ اس کو خوب جانتا ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۷۰)، فقہ کی کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ نذر ماننے سے مقررہ شے واجب ہو جاتی ہے (ہدایہ، ۲: ۲۵۵، کتاب الایمان)، یہ فقہی حکم بہت سی احادیث طیبہ سے ماخوذ ہے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے خدا کے لیے نذر مانی ہو اسے وہ نذر پوری کرنی چاہیے (احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۳۶۶؛ نیز ابو داؤد، ۳: ۶۰۶، حدیث ۳۳۱۲)، تاہم اچھی نذر (نذر التبرر) اور بری نذر (نذر اللجاج) میں بہرحال فرق ہے۔ اچھی نذر، جو کسی نیک عمل کی تکمیل پر مبنی ہو، واجب الادا ہے۔ جبکہ معصیت خداوندی پر مبنی نذر کی تعمیل ضروری نہیں (البخاری، الایمان ۲۸؛ احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۳۶، ۴۱)۔ اور اس کے لیے کفارہ حنث ادا کرنا ضروری ہوتا ہے (رک بہ کفارہ)، نذر معین اور نذر غیر معین میں بھی فرق کیا گیا ہے۔ اول الذکر کو اسی معین صورت میں اور مؤخر الذکر میں اگر اس کے اوصاف وغیرہ مقرر کیے گئے ہوں تو ان کے مطابق، ورنہ قسم کا کفارہ ادا کرنا ضروری ہے (دیکھیے ابو داؤد، ۳: ۴، حدیث ۳۳۲۲؛ معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ نذر)، نذر کی ایک اور تقسیم نذر معلق اور نذر غیر معلق ہونے کے لحاظ سے بھی کی جاتی ہے: معلق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی خاص واقعے یا نتیجے یا خوشخبری وغیرہ سے منسلک کر دی جائے کہ اگر فلاں کام یوں ہو گیا، یا میری فلاں خواہش اس طرح پوری ہو گئی تو میں فلاں چیز صدقہ کروں گا۔ اندریں صورت مذکورہ شرط کے پورا ہونے پر اس کی ادائی ضروری ہو گی (ہدایہ، کتاب الایمان والنذور)، اگر نذر میں مقرر کی ہوئی شے اپنی ملکیت نہ ہو، یا پھر اس کی تعمیل کی طاقت نہ ہو، تو دونوں صورتوں میں نذر کا کفارہ دے دینا کافی ہوتا ہے (مسلم: الصحیح، حدیث ۱۶۴۵).

نذر کی تعمیل کے سلسلے میں تاکیدی احکام کا ان احادیث کے مطالعے سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جن میں قرآن و سنت کے مطابق دور جاہلی کی نذروں کو پورا کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے (البخاری، ۴: ۲۷۵، ۸۳/۲۵؛ ابو داؤد، ۳: ۶۱۶، حدیث ۳۳۲۵)، ماں باپ کی مانی ہوئی نذروں کی ادائی کا حکم بھی اس زمرے میں شامل ہے (ابو داؤد، ۳: ۶۰۴، حدیث ۳۳۰۷، ۳۳۰۸، ۳۳۰۹ وغیرہ)، تاہم نامناسب نذر میں حسب ضرورت ترمیم و تبدیلی کا حق بہرحال رہتا ہے (مثلاً کل مال صدقہ کرنے کے حکم کی تبدیلی: النسائی، الایمان، حدیث ۳۸۵۶).

نذر کا قسم (حلف و یمین) سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے کی طرح، غیر اللہ کی نذر ماننا بھی سخت ممنوع ہے (دیکھیے، البخاری، ۴: ۲۶۴، ۲۶۶، ۸۳/۷) اور جس طرح قسم سے کوئی ناجائز

کام جائز نہیں ہو سکتا' اسی طرح نذر سے بھی حرام شے مباح نہیں ہو سکتی (البخاری' ۸۳' ۲۵' ۴: ۲۳۷)۔ اسی مشابہت کی بنا پر عام طور کتب احادیث اور کتب فقہ میں ان کا ایک ہی باب (مثلاً البخاری: کتاب الایمان والنذور) میں ذکر ملتا ہے۔

نذر کے پس منظر میں عبادت اور دعا کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے' کیونکہ احادیث میں یہ امر وارد ہوا ہے کہ مالی اور بدنی عبادات (صدقات) سے بلائیں اور مصیبتیں ٹل جاتی ہیں (رَدّ بہ صدقہ)' تاہم بعض احادیث میں اس کی ممانعت بھی ملتی ہے' کیونکہ نذر کے ذریعے کوئی نا ممکن کام ممکن نہیں ہو سکتا (ابو داؤد' ۳: ۵۹۲' حدیث ۳۲۸۷' ۳۲۸۸)۔ نذر کا ایک خوشگوار پہلو یہ ہے کہ اسے اللہ تعالٰی سے ایک عہد وپیمان کا نام دیا گیا ہے' لہٰذا اس کی تعمیل ہونی چاہیے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آخری زمانے کے لوگوں کی نسبت فرمایا کہ اس زمانے میں لوگ نذر مانیں گے مگر اسے پورا نہیں کریں گے (البخاری' ۴: ۲۷۴)۔ قرآن حکیم میں نذر پوری نہ کرنے کو کفار اور مشرکین کی جانب منسوب کیا گیا ہے (۹[التوبہ]: ۷۵ تا ۷۶؛ ۱۰[یونس]: ۲۲ تا ۲۳' دیگر جزئیات کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

اَلنِّسائی: شیخ الاسلام' حافظ الحدیث' صاحب السنن' قاضی ابو عبدالرحمٰن احمد بن علی بن شعیب بن علی بن سنان بن بحر بن دینار النسائی' اپنے زمانے میں علم حدیث کے مسلمہ امام تھے۔ بعض سوانح نگاروں نے احمد بن علی بن شعیب کے بجائے احمد بن شعیب لکھا ہے (دیکھیے تذکرۃ الحفاظ' الوافی بالوفیات' وغیرہ)۔ دادا کی شہرت کی وجہ سے بعض اوقات ولدیت دادا کی طرف منسوب کر دی جاتی تھی۔ امام موصوف ۲۱۵ھ/۸۳۰ء میں خراسان کے شہر نسا میں پیدا ہوئے اور اسی شہر کی نسبت سے النسائی کہلائے۔ پندرہ سال کی عمر تک تو اپنے ہی شہر میں لکھتے پڑھتے رہے۔ پھر ۲۳۰ھ میں تحصیل علم کے لیے رخت سفر باندھا اور خراسان' عراق' حجاز' شام' مصر اور الجزیرہ کے بہت سے جید علمائے حدیث کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ النسائی کے اساتذہ میں قتیبہ بن سعید' اسحاق بن راہویہ' ہشام بن عمار وغیرہ علما خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے بے شمار تلامذہ میں ابو بشر الدولابی' ابو علی حسین نیشاپوری' حمزہ بن محمد الکنانی' ابوبکر احمد بن السنی' محمد بن عبداللہ بن حیویہ اور ابو القاسم الطبرانی زیادہ مشہور ہیں۔

امام النسائی دنیاے اسلام کے علمی مراکز میں خوب گھومے پھرے اور بالآخر مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ طویل عرصے تک مصر میں قیام پذیر رہنے کے بعد ناسازگار حالات کی وجہ سے ذوالقعدہ ۳۰۲ھ/۹۱۴ء میں دمشق کا رخ کیا' لیکن دمشق کا قیام ان کے لیے بڑا صبر آزما اور اذیت ناک ثابت ہوا۔ واقعات کے مطابق امام النسائی نے دمشق پہنچنے پر دیکھا کہ عوام کی اکثریت بنو امیہ کی طرف دار اور حضرت علیؓ کے خلاف ہے تو انہوں نے عوام کی ذہنی اصلاح کے لیے حضرت علیؓ کے فضائل و محامد پر کتاب الخصائص فی فضل علیؓ بن ابی طالب تالیف کی۔ جب جامع دمشق میں لوگوں کو یہ کتاب سنائی تو وہ بڑے برافروختہ ہوئے۔ پھر لوگوں نے امام النسائی سے حضرت امیر معاویہؓ کے فضائل کے بارے میں سوالات کیے' لیکن اپنی پسند کے جوابات نہ سن کر مایوسی اور غصے کے عالم میں عوام امام موصوف پر پل پڑے اور انہیں سخت زد و کوب کیا۔ بعد ازاں ان کی خواہش کے مطابق انہیں فلسطین کے شہر رملہ میں پہنچا دیا گیا اور ایک روایت کے مطابق انہیں مکہ مکرمہ لے گئے' جہاں وہ صفر ۳۰۳ھ/۹۱۵ء میں فوت ہو گئے اور صفا و مروہ کے درمیان مدفون ہوئے۔

امام النسائی کی شہرت زیادہ تر ان کی کتاب السنن کی وجہ سے ہے' جو اس عہد کی اکثر کتب حدیث کی تلخیص بیان کی جاتی ہے۔ اولاً امام موصوف نے ایک ضخیم کتاب السنن الکبریٰ تالیف کی جس میں صحیح و ضعیف ہر قسم کی احادیث درج کی گئی تھیں۔ پھر اس کی ضخامت کو کم کرنے اور صرف صحیح احادیث پر اکتفا کرنے کی خاطر کتاب السنن الکبریٰ کا انتخاب و اختصار کتاب المجتبیٰ کی شکل میں خود پیش کیا۔ موجودہ اور مروجہ کتاب السنن یہی المجتبیٰ ہے۔ صحاح ستہ میں اس کا مقام پانچواں ہے اور کتب السنن میں تیسرا۔ امام نسائی نے اپنی اس کتاب السنن میں زندگی کے ہر پہلو سے متعلق چھوٹی چھوٹی جزئیات پر مشتمل احادیث بھی جمع کر دی ہیں' یہاں تک کہ رکوع و سجود کی اور دیگر ہر قسم کی دعائیں بکثرت روایت کی ہیں۔ امام النسائی نے حسب دستور کتاب السنن میں ہر نئے مبحث اور عنوان کو کتاب سے موسوم کیا ہے' تمام کتب سنن میں مباحث ور احادیث کے اعتبار سے سنن نسائی زیادہ مفصل اور جامع ہے۔ کتاب السنن کے قلمی نسخے

بکثرت مختلف کتاب خانوں میں موجود ہیں (دیکھیے براکلمان اور نواد سزگین)' سنن نسائی دہلی' بولاق' قاہرہ اور لکھنؤ میں کئی بار طبع ہو چکی ہے ؛ (۲) کتاب الخصائص فی فضل علی بن ابی طالب و اہل البیت (قاہرہ ۱۳۰۸ھ)- اس کتاب کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ (منہاج السنۃ' ۴: ۱۱۹' ۱۹۴) نے لکھا ہے کہ یہ کتاب ضعیف اور موضوع روایات پر مشتمل ہے- اردو ترجمہ از ابو الحسن محمد سیالکوٹی (لاہور ۱۸۹۴ء)' فارسی ترجمہ مع شرح از ابوالقاسم القمی (لاہور ۱۸۹۸ء)؛ (۳) کتاب الضعفاء و المتروکین (آگرہ ۱۳۲۳ھ' الہ آباد ۱۳۵۲ھ)؛ (۴) تسمیۃ فقہاء الامصار من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم من بعدہم من اہل المدینہ (مخطوطہ)؛ (۵) فضائل الصحابہؓ؛ (۶) تفسیر (مخطوطہ)؛ (۷) کتاب عمل الیوم واللیلۃ (مخطوطہ)؛ (۸) تسمیۃ من لم یروعنہ غیر رجل واحد (مخطوطہ)' اس کے علاوہ بھی بعض تالیفات کا ذکر مختلف کتابوں میں آیا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن خلکان' وفیات الاعیان' بیروت ۱۹۶۸ء' ۱: ۷۷ تا ۷۸ (عدد ۲۹)؛ (۲) ابن الجوزی: المنتظم فی تاریخ الملوک والامم' حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۷ھ' ۶: ۱۳۱؛ (۳) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ' ۱۱: ۱۲۳ تا ۱۲۴؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب' ۱: ۳۶ تا ۳۹؛ (۵) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ' ۳: ۸۸؛ (۶) ابن العماد: شذرات الذہب' ۲: ۲۳۹؛ (۷) صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی: الوافی بالوفیات' النشرات الاسلامیہ' Weisbaden ۱۹۷۲ء' ۶: ۴۱۶ (عدد ۱۹۳۴ء)؛ (۸) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیہ' ۲: ۸۳ تا ۸۴؛ (۹) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ' (بار دوم)' ۲: ۲۴۱؛ (۱۰) احمد ابن عبداللہ الخزرجی: خلاصۃ تذہیب الکمال' ۱: ۶؛ (۱۱) السیوطی: حسن المحاضرہ' ۱: ۱۹۷ تا ۱۹۸؛ (۱۲) الیافعی: مرأۃ الجنان' ۲: ۲۴۰ تا ۲۴۱۔

○

النَّسَفِیؒ : حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود' ایک مشہور حنفی فقیہ اور عالم دین' سغد کے علاقے میں بمقام نسف پیدا ہوے- وہ شمس الائمہ الکردی (م ۶۴۲ھ/۱۲۴۴-۱۲۴۵ء)' حمید الدین الضریر (م ۶۶۶ھ/۱۲۶۷-۱۲۶۸ء) اور بدر الدین خواہر زادہ (م ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء) کے شاگرد تھے- وہ مدرسہ القتلغیہ السلطانیہ کرمان میں درس دیا کرتے تھے- ۷۱۰ھ میں بغداد میں آئے اور ربیع الاول ۷۱۰ھ/ اگست ۱۳۱۰ء (بقول قرشی اور ابن تغری بردی ۷۰۱ھ) میں' جب وہ ایذج (خوزستان) کی طرف واپس آ رہے تھے' انتقال کیا اور وہیں ان کو دفن بھی کیا گیا- ان کے شاگردوں میں سے مظفر الدین ابن الساعاتی مصنف مجمع البحرین (م ۶۹۴ھ/۱۲۹۴-۱۲۹۵ء) اور حسام الدین السغناقی شارح ہدایہ (م ۷۱۴ھ/ ۱۳۱۴-۱۳۱۵ء) تھے۔

تصانیف: (۱) کتاب المنار فی اصول الفقہ ان کی بہترین تصنیف مانی جاتی ہے' جو اصول فقہ پر ایک مختصر مگر جامع کتاب ہے (دہلی ۱۸۷۰ء' قسطنطینیہ ۱۳۲۶ھ اور بعد میں بھی کئی مرتبہ شائع ہوئی)' بعد کے زمانے کی بھی اس کی متعدد شرحیں ہیں' لیکن انہوں نے خود بھی اس کی دو شرحیں لکھیں جن میں سے ایک کا نام کشف الاسرار (۲ جلدیں' بولاق ۱۳۱۶ھ) ہے؛ (۲) ان کی ابتدائی تجویز کے مطابق المرغینانی کی ہدایہ کی ایک شرح لکھی جانی تھی' لیکن بالآخر فقہ کی ایک مستقل تصنیف "کتاب الوافی" عالم وجود میں آ گئی اور اس پر ۶۸۴ھ میں انہوں نے ایک خاص شرح کتاب الکافی مرتب کی- ۶۸۹ھ میں بمقام کرمان اس کا درس بھی دیا)- اس سے قبل انہوں نے وافی کا ایک خلاصہ کنزالدقائق (قاہرہ ۱۳۱۱ھ' لکھنؤ ۱۲۹۴' ۱۳۱۲ھ وغیرہ) کے نام سے لکھا تھا جسے ابن الساعاتی نے ۶۸۳ھ میں کرمان میں درسا" سنا تھا- یہ خلاصہ انیسویں صدی عیسوی تک بھی دمشق اور جامع ازہر قاہرہ اور ہندوستانی مدارس میں پڑھایا جاتا رہا (V.Kremer: *Mittel-Syrien u Damaskus*' ویانا ۱۸۵۳ء' ص ۱۳۶' وہی مصنف *Agypten*' لائپزگ ۱۸۶۳ء' ۲: ۵۱)- کنز کی مشہور ترین مطبوعہ شرحیں یہ ہیں: (۱) تبیین الحقائق' مصنفہ الزیلعی (م ۷۴۳ھ/۱۳۴۲-۱۳۴۳ء)' چھ جلدوں میں' قاہرہ ۱۳۱۳ھ تا ۱۳۱۵ھ؛ (ب) رمز الحقائق' مصنفہ العینی (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) دو جلدوں میں' قاہرہ ۱۲۸۵ء و ۱۲۹۹ھ؛ (ج) ملا مسکین الہروی کی تبیین الحقائق (تصنیف ۸۱۱ھ/۱۴۰۸-۱۴۰۹ء)' قاہرہ ۱۲۹۴ھ و ۱۳۰۳ھ و ۱۳۱۲ھ؛ (د) توفیق الرحمٰن' مصنفہ الطائی (م ۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء) قاہرہ ۱۳۰۷ھ وغیرہ؛ (ہ) سب سے زیادہ مشہور اور اہم: البحرالرائق مصنفہ ابن نجیم (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۲-۱۵۶۳ء) ۸ جلدوں میں' قاہرہ ۱۳۰۴ھ' ۱۳۲۶ھ۔

علاوہ ازیں انہوں نے تشریحات کا ایک سلسلہ تصنیف کیا ہے مثلاً "کتاب النافع' مصنفہ ناصرالدین السمرقندی (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) پر دو شرحیں' جن کے نام علی الترتیب (۳) المستصفی اور (۴) المنافع

ہیں' (۵) نجم الدین ابو حفص النسفی (م ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء) کی تصنیف منظومہ پر شرح' یہ کتاب امام ابو حنیفہؒ' ان کے دو شاگردوں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ' امام الشافعیؒ' امام مالکؒ کے باہمی فقہی اختلافات کے متعلق ہے اور ان کا نام المستصفی یا المنتقی ہے' تصنیف شعبان ۶۷۰ھ' (دیکھیے Brockelmann : G.A.L' ۱: ۴۲۸)' نیز شرح منتخب فی اصول الدین' مصنفہ اخسیکتی م ۶۴۴ھ/۱۲۴۶-۱۲۴۷ء؛ ابن تغری بردی' حاجی خلیفہ و ابن قطلوبغا انھوں نے ہدایہ کی کوئی شرح نہیں لکھی (حاجی خلیفہ' دیکھیے ان کی کتاب وافی کی تصنیف کی کہانی الاتقانی کی زبانی' م ۷۵۸ھ/۱۳۵۷ء در حاجی خلیفہ' ۶: ۴۱۹) (۶) انھوں نے قرآن کریم کی بھی ایک تفسیر مدارک التنزیل و حقائق التاویل کے نام سے لکھی (جو دو جلدوں میں طبع ہوئی' بمبئی ۱۲۷۹ھ' قاہرہ ۱۳۰۶ھ و ۱۳۲۶ھ نیز بعد کی اشاعتیں).

(۷) عقائد پر ان کی تصنیف العمدۃ فی اصول الدین (بظاہر اسے المنار فی اصول الدین بھی کہتے ہیں (قرشی' ابن وقماق)- بہت ابتدائی زمانے میں Cureton کی طباعت (Pillar of the Creed لنڈن ۱۸۴۳ء) کے ذریعے یورپ میں شائع ہو چکی تھی- اس کتاب میں وہ نجم الدین النسفی (کی کتاب العقیدہ) کا بالالتزام تتبع کرتے ہیں' انھوں نے اس کی ایک خاص شرح الاعتماد فی الاعتقاد کے نام سے لکھی.

مآخذ : (۱) القرشی: الجواہر المضیئۃ' حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ' ۱: ۲۷۰؛ (۲) ابن وقماق: نظم الجمان فی طبقات اصحاب النعمان' مخطوطہ برلن' Pet' ۲: ۲۴' ورق ۱۴۷ب؛ (۳) ابن قطلوبغا: تاج التراجم' طبع Flugel' لائپزگ ۱۸۶۲ء' عدد ۸۶؛ (۴) ابن تغری بردی: المنہل الصافی' مخطوطہ پیرس' عدد ۲۰۷۱' ورق ۱۶ الف؛ (۵) اللکنوی: اعلام الاخیار' مخطوطہ برلن' Sprenger' عدد ۳۰۱' ورق ۲۸۲ الف تا ۲۸۳ ب (اقتباس' در لکھنوی: الفوائد البہیہ' قاہرہ ۱۳۲۴ھ' ص ۱۰۱)؛ (۶) حاجی خلیفہ: کشف الظنون' Flügel' بمدد اشاریہ.

○

نَصَارٰی : (ع' واحد نصرانی)' حضرت عیسیٰؑ کے بالخصوص مشرقی کلیسا کے پیروکار' مادہ ن ص ر (نصراً: مدد کرنا) سے اسم فعل' بمعنی مددگار وغیرہ- نصرانی کا مؤنث نصرانیہ ہے (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ).

لفظ نصاریٰ کی اصلیت میں متعدد اقوال ہیں: (۱) اس کا انتساب ارض فلسطین کی بستی ناصرہ (Nazareth) کی طرف ہے' جہاں حضرت عیسیٰؑ نے اپنے بچپن کے کچھ ایام بسر کیے تھے (متی' ۲/۲۳' ۴/۱۳)- اسی نسبت سے حضرت عیسیٰؑ کو مسیح ناصری اور ان کے متبعین کو نصاریٰ کہا جاتا ہے (دیکھیے لسان العرب' بذیل مادہ' Encyclopaedia of Religion and Ethics' بذیل مادہ Christian)؛ (۲) دوسرے قول کے مطابق یہ لفظ مادہ نُصرۃ (مدد کرنے) سے مشتق ہے- حضرت عیسیٰؑ کے ابتدائی پیروکاروں کو یہ نام ان کی "نصرت حق" کے صلے میں دیا گیا (الزبیدی: تاج العروس' بذیل مادہ)' مسیحی آثار کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ یہ نام خود حضرت عیسیٰؑ کے زمانے میں ان کے پیروکاروں کو دیا گیا تھا اور حضرت عیسیٰؑ کے رفع سماوی کے بعد امتیازی طور پر یہ نام "یہودی مسیحیوں" کے لیے ایک عرصے تک مخصوص رہا' جو لوگ حضرت عیسیٰؑ اور یہودی شریعت دونوں پر ایمان رکھتے تھے (Ency. of Religion and Ethics' ۵۷۳)- ایران میں ساسانی دور اول (لوح ۲۷۵-۳۰۰ھ) کے دریافت شدہ کتبات سے پتہ چلتا ہے کہ ایران میں وہ اسی نام ناصرہ (ناصلا) سے مشہور تھے (N. Frye: The Heritage of Persia ۱۹۶۲ء' ص ۲۶۱' ح ۳۱)- اس بنا پر قرآن مجید میں حضرت عیسیٰؑ کے تمام پیروکاروں کا اسی نام سے ذکر کیا گیا ہے.

قرآن مجید میں اس نام کا پس منظر یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو یہودیوں کی طرف سے مسلسل تکذیب کے بعد جب ایذارسانی کا خطرہ محسوس ہوا تو انھوں نے اعلان کر دیا: (۳ [آل عمران]: ۵۲؛ ۶۱ [الصف]: ۱۴)' اس پر حواریوں نے ان کی نبوت کو تسلیم کر لیا (۳ [آل عمران]: ۵۲) اس طرح اولین نصاریٰ وجود میں آئے- یہ اولین نصاریٰ زیادہ تر نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے' مگر خدا اور اس کے پیغمبر کے ساتھ ان کی وفاداری غیر متزلزل تھی- یہ لوگ حضرت عیسیٰؑ کو اللہ کا بندہ اور پیغمبر سمجھتے تھے اور ان کی الوہیت وغیرہ کے قائل نہ تھے.

عیسائی' مسیحی (Christian) اور نصرانی کے الفاظ گو بظاہر مترادف معلوم ہوتے ہیں' لیکن چونکہ قرآن مجید میں ہر جگہ "نصاریٰ" کا لفظ ہی استعمال ہوا ہے' اس بنا پر بعض محققین کے خیال میں قرآن مجید کے بیان کردہ نصاریٰ ان مسیحیوں سے قطعی طور پر مختلف ہیں جو حضرت عیسیٰؑ کی الوہیت و خدائی کے قائل ہیں' جبکہ

اصل نصاریٰ توحید باری اور نبوت عیسیٰؑ پر ایمان رکھتے تھے (ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل ...، ۲: ۲۸ تا ۳۹؛ عبدالماجد دریابادی: قصص و مسائل، لکھنؤ بار ثانی، ص ۱۵؛ محمد جمیل: انبیائے قرآن، ۳: ۴۹)، مگر جمہور علما کے نزدیک ان الفاظ کے مفہوم میں خاص فرق نہیں ہے۔

ابتدا میں حضرت عیسیٰؑ کے ماننے والوں کو مقلد، شاگرد اور حواری (Disciple) کہا جاتا تھا (لوقا، ۲۹/۱۹، ۲۶/۱۴ وغیرہ)، مگر جب ان کی تعداد زیادہ ہو گئی تو وہ اپنے آپ کو برادران (Brothren) کہنے لگے (اعمال، ۱/۱۴، ۱/۴)۔ بعد میں یہ نام دینی بھائی Brother پروٹسٹنٹ فرقے نے دوبارہ زندہ کیا Eusel: *Life of Constantine*، ۳: ۲۴، *Ency. of Religion and Ethics*، ۳: ۵۷۳)۔

حضرت عیسیٰؑ خود بھی ایک یہودی نبی تھے اور ان کی دعوت و رسالت بھی یہودیوں تک محدود تھی۔ ان ابتدائی یہودی عیسائیوں کو حضرت عیسیٰؑ کے نام "مسیح ناصری" کی نسبت سے "نصاریٰ" کہا جاتا تھا۔ حضرت عیسیٰؑ کے ماننے والوں کا یہ نام کئی صدیوں تک مستعمل رہا، پھر جب پولس نے مذہب عیسوی میں تبدیلی کی اور غیر قوموں کے لوگوں کو شریعت موسوی کی پابندی اٹھا کر مذہب عیسوی میں داخل کرنا شروع کیا تو ان نو عیسائیوں کو امتیاز کے لیے مسیحی (Christian) کہا جانے لگا (اعمال، ۲۶/۱۱)۔ یہ نام وسیع معنوں میں پہلی بار دوسری صدی عیسوی میں مروج ہوا (*Ency. Britannica*، ۴: ۴۵۹ تا ۴۶۳)۔ بنا بریں نام کی یہ تبدیلی "فکر و خیال" کی تبدیلی کا مظہر بھی ہے، کیونکہ پال کے زیر اثر عیسائی مذہب نے جو رنگ اختیار کیا تھا وہ حضرت عیسیٰؑ کے اپنے خیالات و افکار سے مختلف ہے، اسی بنا پر نام کی یہ تبدیلی ضروری خیال کی گئی غالباً" اسی مناسبت سے قرآن مجید میں ان کا ذکر اسی سابقہ نام "نصاریٰ" سے کیا گیا ہے۔

اٹھارہویں، انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں نے یورپ کی استعماری طاقتوں کے ساتھ مل کر دنیا میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت میں بڑا سرگرم حصہ لیا ہے۔ اسی بنا پر *Encyclopaedia Britannica* کا مقالہ نگار ان صدیوں کو عیسائیت کی اشاعت کی صدیاں قرار دیتا ہے۔ فی الوقت عیسائیوں نے اپنے وسائل سے فائدہ اٹھا کر ترقی پذیر تیسری دنیا کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا ہوا ہے اور ان میں مشنری سکولوں اور مشنری اداروں کا جال پھیلا رکھا ہے جن کو ان کے مرکزوں سے مالی امداد سمیت ہر قسم کے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اس طرح علمی اور تکنیکی تربیت کے بہانے ان ممالک میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت کی جا رہی ہے۔ خود پاکستان میں بھی سینکڑوں مشنری ادارے تبلیغی سرگرمیوں میں قابل اعتراض حد تک معروف کار ہیں (نصرانیت کی تاریخ کے لیے رک بہ آآآ، بذیل مادہ)۔

عقائد و نظریات: قرآن کریم کے مطابق حضرت عیسیٰؑ دیگر انبیا کی طرح ایک نبی اور رسول تھے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: مسیح ابن مریم تو فقط (خدا کے) ایک رسول ہی تھے (۵ [المآئدۃ]: ۷۵)، وہ خود بھی اپنے آپ کو خدا کا بندہ اور رسول بتلایا کرتے تھے (۱۹ [مریم]: ۳۰)۔ وہ "قائلین الوہیت" سے قیامت کے دن اپنی بیزاری اور براءت کا اظہار کریں گے (۵ [المآئدۃ]: ۱۱۶ تا ۱۱۷)۔ خود اناجیل سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے۔ ایک مقام پر ہے کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ نوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں اور نہ بھیجا ہوا اپنے بھیجنے والے سے (یوحنا، ۱۶/۱۳، نیز ۴۴/۱۲)۔ اسی طرح وہ خود کو ابن آدم (آدم کا بیٹا) قرار دیتے تھے (متی، ۵/۱ تا ۱۴ وغیرہ)۔ انھوں نے کبھی نہ تو خدائی کا دعویٰ کیا اور نہ لوگوں کو اپنی عبادت و پرستش کی ہدایت کی (۵ [المآئدۃ]: ۱۱۶)۔ وہ ہمیشہ یہی کہتے رہے کہ صرف اور صرف خدا کی عبادت کرو۔ بایں ہمہ حضرت عیسیٰؑ کے رفع سماوی کے بعد جب پولس کے زیر اثر نصرانیت کے عقائد کی تدوین نو ہوئی تو اس میں بہت سی ایسی باتوں کو شامل کیا گیا، جن کا تصور بھی حضرت عیسیٰؑ یا ان کے شاگردوں کے دل و دماغ میں نہ آیا تھا۔

ان کے عقائد کی تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) عقیدہ تثلیث: عیسائیت کا سب سے متنازع فیہ اور پیچیدہ ترین اور اہم ترین عقیدہ عقیدہ تثلیث (Trinitarian Doctrine) ہے۔ تثلیث کا لفظ ثالوث (Trinity) سے ماخوذ ہے، اس کا ذکر اناجیل اور اس سے متعلقہ صحائف میں نہیں ملتا۔ پہلی بار یہ بہ لفظ "رسولوں کے عہد" میں پولس کے زیر اثر استعمال ہوا۔ خود حضرت عیسیٰؑ یا ان کے کسی شاگرد سے اس بارے میں کوئی مستند حوالہ نہیں ملتا (دیکھیے البستانی: دائرۃ المعارف (عربی)، ۶: ۳۰۶، مطبوعہ بیروت؛ نیز مقدمہ بائبل سے قرآن تک، ۱: ۱۱۶ تا ۱۱۲)۔

اس عقیدے کے مطابق خدا تین اقانیم (Person) سے مرکب ہے' لیکن آگے اس عقیدے کی تشریح میں بیحد اختلاف اور تضاد بیانی پائی جاتی ہے بقول بعض باپ' بیٹا اور روح القدس خدا کے تین اقنوم ہیں (*Encyclopaedia Britannica*' ۲۲: ۴۷۹' بذیل مادہ Trinity)' جبکہ ایک گروہ تیسرے اقنوم کا مصداق روح القدس کے بجائے "کنواری مریم" کو قرار دیتا ہے' یہ عرب کے ایک قدیم فرقے انبرمدتمیں کا عقیدہ تھا (دیکھیے تورید جاوید' ص ۳۵۶)- قرآن کریم میں بھی اس فرقے کا ذکر کیا گیا ہے (۵[المآئدۃ]: ۷۳ تا ۷۵).

عقیدہ تثلیث نصرانیت کے بنیادی اور اہم ترین عقائد میں سے ہے اور تمام مسیحی نظریات و عقائد اسی عقیدے کی صدائے بازگشت ہیں' اس عقیدے کے مزید چار پہلو لائق توجہ ہیں: (۱) عقیدہ حلول و تجسم (Incarnation): اس عقیدے کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کی صفت کلام (روح عیسیٰ) مجسم ہو کر حضرت عیسیٰؑ (جسد عیسیٰ) کے روپ میں آ گئی- بنا بریں حضرت عیسیٰؑ (معاذ اللہ) بیک وقت خدا بھی تھے اور انسان بھی (*Encyclepadia' of Religion and Ethics* ۳: ۵۸۶)' لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی شخص خدا بھی ہو اور بندہ بھی' خالق بھی ہو اور مخلوق بھی' اعلیٰ بھی ہو اور ادنیٰ بھی- غرضیکہ یہ عقیدہ بجائے خود ایک چیستان اور معمہ ہے' جس کا مختلف لوگوں نے مختلف حل پیش کیا ہے (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*' ۲۲: ۴۷۹)؛

(۲) عقیدہ مصلوبیت: (Crucifixion) حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں عیسائیوں کا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ انھیں یہودیوں نے پیلاطس کے حکم سے سولی (صلیب) پر چڑھا دیا اور اس سے ان کی وفات ہو گئی' پھر حضرت عیسیٰؑ تین دن تک مردہ رہے اور بعد ازاں وہ زندہ ہو کر چند عورتوں کو دکھائی دیئے اور پھر شاگردوں کے سامنے ظاہر ہوئے اور پھر آسمان پر چڑھ گئے (اناجیل)- اس عقیدے میں بھی حسب معمول اختلاف ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے انسانی اقنوم کو سولی دی گئی تھی' یا خدائی اقنوم کو- فرقہ پیٹری پیشین کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰؑ کے خدائی اقنوم کو پھانسی پر لٹکایا گیا اور حضرت عیسیٰؑ کی خدائی حیثیت تین دن تک موت کا شکار رہی' جبکہ دیگر عیسائی فرقوں کا کہنا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے ناسوتی روپ کو سولی دی گئی تھی- الغرض یہ مسئلہ بھی ہمیشہ بحث و تمحیص اور مناظروں کا موضوع رہا.

قرآن مجید حضرت عیسیٰؑ کو نہیں' بلکہ ان کے کسی شبیہ (ہم شکل) کو دی گئی تھی (۵[المآئدۃ]: ۱۵۷-۱۵۸).

عقیدۂ مصلوبیت کے ہی زیر اثر عیسائیوں کا قومی نشان صلیب قرار دیا گیا ہے- صلیب مقدس' جس کے متعلق عیسائیوں کا زعم ہے کہ اس پر حضرت عیسیٰؑ مصلوب ہوئے' قسطنطین کی والدہ سینٹ ہلینا کو ۳۲۶ء میں کہیں سے اتفاقاً" مل گئی تھی- اسی دریافت کی خوشی میں ۳ مئی کو عیسائی "دریافت صلیب" کے نام سے ایک جشن مناتے ہیں (*Encyclopaedia Britannica*' مقالہ Cross' ۶: ۷۵۳)- صلیب کے سات چونکہ عیسائیوں کے عقیدہ کفارہ کا تعلق ہے' اسی بناء پر اسے قومی اور ملی سطح پر ملی نشان کی اہمیت دی جاتی ہے؛ (۳) عقیدۂ حیات ثانیہ (Resurrection): حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں نصاریٰ کا تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ تین دن مردہ رہنے کے بعد دوبارہ جی اٹھے (تفصیلات کے لیے *Encyclopaedia of Religion and Ethics*' بذیل مادہ)؛ (۴) عقیدہ کفارہ (The Atonement): حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں عیسائیوں کا چوتھا عقیدہ یہ ہے (جو ان کی مختلف کتب میں منقول ہے) کہ حضرت عیسیٰؑ کی ذات لوگوں کے لیے "کفارہ" کا موجب بنی ہے- اس عقیدے کے پیچھے دو مفروضے کار فرما ہیں: اول یہ کہ حضرت آدمؑ کے کفارہ کی وجہ سے انسان خدا تعالیٰ کی رحمت سے دور ہو گیا تھا' دوسرا یہ کہ خدا کی صفت کلام (حضرت عیسیٰؑ) اس لیے انسانی جسم میں آئی تھی کہ اس کی قربانی کے ذریعے انسان کو دوبارہ خدا کا قرب حاصل ہو جائے (*Ency Britannica*' ۲: ۶۵۱ بذیل مادہ Atonement' نیز Augustine: *The Enchiridion* ۱/۲۷/۶۷۳' ۳۰/ ۶۷۵)؛ حالانکہ یہ دونوں مفروضے بداہۃً غلط ہیں.

الہامی کتب: عیسائی اپنے صحف مقدمہ کو "عہد نامہ جدید" کا نام دیتے ہیں- فی الوقت عہد نامہ جدید میں کل ۲۷ چھوٹے بڑے صحیفے شامل ہیں- اس فہرست میں چار اناجیل' رسولوں کے اعمال' تیرہ پولس کے' تین یوحنا کے' دو پطرس کے اور ایک ایک یعقوب اور یہوداہ کا خط اور یوحنا عارف کا مکاشفہ شامل ہے تفصیل کے لیے [رک بہ انجیل' بذیل مادہ] قرآن مجید میں عیسائیوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ لوگ اپنی آسمانی کتاب (انجیل) میں ترمیم و اضافہ (تحریف) کرتے رہتے ہیں- جدید تحقیقات سے بھی قرآن مجید کے اس دعوے کی

صداقت ثابت ہوتی ہے [رک بہ انجیل، تورات]؛ نیز رحمت اللہ کیرانوی: اظہار الحق، باب اول، فصل سوم)۔

شریعت: قرآن کریم میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کسی نئی شریعت کے بانی ہرگز نہ تھے، بلکہ وہ سابقہ شریعت توراۃ ہی کے پابند تھے، (۶۱ [الصف]: ۶؛ نیز ۳ [آل عمران]: ۴۸)، اس طرح انجیل میں ہے: یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں، بلکہ پورا کرنے آیا ہوں، (متی، ۵/۱۷)، مگر بعد میں تحریف کے نتیجے میں یہ پابندی بھی اٹھا دی گئی اور نصرانیت کو الگ دین بنا دیا گیا۔

عبادات اور رسمیں: قرآن مجید میں مشرکین عرب کی عبادتوں پر بڑا جامع تبصرہ کیا گیا ہے (۹ [الانفال]: ۳۵)؛ عیسائیوں کی عبادات پر قرآن مجید کا یہی تبصرہ راست آتا ہے۔

نصرانیوں کی عبادات کے اصول اربعہ ہیں: (۱) عبادات حضرت عیسیٰؑ کی قربانی کا شکرانہ ہیں؛ (ب) صحیح عبادت روح القدس ہی کے عمل سے ہو سکتی ہے؛ (ج) عبادت ایک اجتماعی عمل ہے، جو صرف کلیسا انجام دے سکتا ہے، انفرادی طور پر وہی شخص عبادت ادا کر سکتا ہے جو باقاعدہ کلیسا کا رکن ہو؛ (۴) عبادت کلیسا کا بنیادی کام ہے اور وہ (کلیسا) اسی حیثیت سے مسیح کے بدن کے طور پر دنیا کے سامنے پیش ہوتا ہے (تقی عثمانی: عیسائیت کیا ہے؟ در مقدمہ، ص ۸۲ تا ۸۴؛ Raymond: *Principles of Christian Worship*، آکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۳)۔ بہرحال عیسائیوں کی مروجہ عبادات و رسوم حسب ذیل ہیں: (۱) بپتسمہ یا اصطباغ (Baptism): عیسائی مذہب کی اولین رسم بپتسمہ یا اصطباغ کی ہے۔ یہ ایک قسم کا غسل ہوتا ہے، جو "نصرانیت" میں داخل ہونے والے شخص کو دیا جاتا ہے (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ Baptism، ۳: ۸۲؛ *The Christion Religion*، ۳: ۱۰۰، ۱۵۲)؛ (۲) حمد خوانی: عیسائیوں کی دوسری رسم حمد خوانی ہے، جو اجتماعی شکل میں کلیسا میں ادا ہوتی ہے۔ عام طور پر صبح کے وقت لوگ گرجا گھر میں جمع ہو کر بائبل، خصوصاً "زبور" پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ مدھم موسیقی بجتی رہتی ہے۔ *Encylopaedia Britannica* (۵: ۵۲۱) کے مقالہ نگار کے مطابق پہلی مرتبہ حمد خوانی میں موسیقی کا عمل دخل چوتھی صدی عیسوی میں شروع ہوا، اس بنا پر کچھ لوگوں کی طرف سے اس کی بھرپور مخالفت ہوئی۔ حمد خوانی کے بعد کھڑے ہو کر گھٹنے جھکا کر دعا کی جاتی ہے F.C. Burkitt: *The Christion Religion*، کیمبرج، ۳: ۱۵۲، ۱۵۳)؛ (۳) عشائے ربانی (Eucharist): یہ عیسائی مذہب کی خصوصی رسم ہے، جو حضرت عیسیٰؑ کی مبینہ قربانی کی یادگار کے طور پر منائی جاتی ہے۔

فرقے (Sects): قرآن مجید میں عیسائیوں کی گروہ بندیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: یعنی ان میں سے کتنے فرقے بٹ گئے نیز ۴۳ [الزخرف]: ۶۵؛ ۵ [المآئدۃ]: ۱۴) کلیسا کی دو ہزار سالہ تاریخ قرآن مجید کے اس دعوی کی تصدیق کرتی ہے۔ نصاریٰ ابتدا سے ہی فرقہ بندی میں پڑ گئے۔ یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے اور شاید قیامت تک جاری رہے گا۔ نصاریٰ کے چند بڑے بڑے فرقے حسب ذیل ہیں: (الف) قدیم رومن کیتھولک فرقہ (The Holy Roman Catholic Church = راسخ العقیدہ) اس فرقے کا سربراہ پوپ کہلاتا ہے۔ بیشتر یورپین ممالک اسی چرچ (فرقے) سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ مشرقی ممالک کے بعض گرجے بھی اسی تنظیم سے وابستہ ہیں۔ دنیائے عیسائیت کا یہ قدیم ترین فرقہ ہے۔ اسی فرقے کے بعض عقائد و تصورات کا سطور بالا میں تذکرہ ہوا اور اسی کی بدعنوانیوں کے خلاف اصلاحی تحریک برپا ہوئی (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*، *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، بذیل مادہ)۔

رومن کیتھولک چرچ کی نمایاں ترین خصوصیت اس کی پاپائیت ہے رومن کیتھولک چرچ میں پوپ کو بے شمار اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ مارٹن لوتھر کی تحریک بنیادی طور پر پاپائیت کے خلاف تھی، مگر بایں ہمہ رومن کیتھولک والوں کے کان پر اس سے جوں تک نہ رینگی، چنانچہ ۱۸۷۰ء کی ویٹیکن کونسل نے پوپ کے معصوم عن الخطا ہونے کے عقیدے کو برقرار رکھنے کا فیصلہ کیا *Ency. of Relig. and Ethics*، ۳: ۵۹۱)۔

مشرقی کلیسا (The Holy Orthodox Church = مقدس پابند راسخ الاعتقاد فرقہ): نصرانیت کی تاریخ کے چوتھے دور، یعنی وسطی دور (دیکھیے بالا) میں کلیسا میں یہ افتراق پیدا ہوا (۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء) اور تاحال باقی ہے۔ اس فرقے کا مرکز صدیوں تک قسطنطنیہ میں رہا۔ فتح قسطنطنیہ (۱۴۵۳ء) سے اس فرقے کو شدید دھچکا پہنچا اور اس کی

عملداری میں کمی واقع ہوئی۔ بیشتر مشرقی ممالک، مثلاً روس اور رومانیہ وغیرہ کے گرجا گھر اسی چرچ سے وابستہ ہیں۔ یورپ میں بھی اکا دکا گرجے اس مسلک کے دکھائی دیتے ہیں۔ کیتھولک اور آرتھوڈکس فرقوں کا متعدد باتوں میں اختلاف ہے، مثلاً (۱) مشرقی کلیسا کے خیال میں روح القدس کا اقنوم باپ کے اقنوم سے نکلا ہے اور بیٹے کا اقنوم اس کے لیے محض ایک واسطے کی حیثیت رکھتا ہے، نیز ان کے خیال میں بیٹے کا رتبہ باپ سے کم ہے، جبکہ مغربی کلیسا کے خیال میں وہ دونوں برابر ہیں؛ (۲) مشرقی کلیسا کے سربراہ کو بطریریک (Patriarch) اور مغربی کلیسا کے پیشوا کو پوپ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی دونوں میں اختلافات موجود ہیں (دیکھیے *Ency of Relig. and Ethics*، بذیل مادہ، نیز *The Greek and Eastern Churches*، ص ۲۳۱ و بعد).

(۳) پروٹسٹنٹ: (Protestant): یہ فرقہ جرمنی کے مارٹن لوتھر کی تحریک (۱۵۱۷ء) کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ اس تحریک نے پوپ اور کیتھولک چرچ کی بدعنوانیوں کی اصلاح سے لے کر ولایت، عقائد و عبادات اور الہامی کتابوں تک میں متبادل تصورات پیش کیے، اس طرح دونوں (قدیم و جدید) فرقوں میں وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں۔ فی الوقت اس فرقے کے نصرانی دنیا کے مختلف خطوں میں عموماً اور یورپ میں خصوصاً پائے جاتے ہیں۔ ان کے اور کیتھولک چرچ کے مابین صدیوں سے مناظروں اور مباحثوں کا سلسلہ جاری ہے (دیکھیے *Ency. of Religion and Ethics*)۔ یہ تینوں نصرانیت کے تین بڑے اور کثیر الاشاعت فرقے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی متعدد فرقے تاریخ کے مختلف ادوار میں پیدا ہوئے (رک بہ آآآ، بذیل مادہ).

مسلمانوں کی رعایا کی حیثیت سے مسلمانوں کا عیسائیوں سے سلوک: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے، یوں تو تمام بنی نوع انسانی کے حقوق بیان فرماتے ہیں، مگر دیگر مذاہب میں سے اہل کتاب (رک باں، نیز رک بہ اہل الذمہ) جن میں یہود و نصاریٰ دونوں شامل ہیں (الجصاص رازی: احکام القرآن، ۲: ۲۲ بعد) کو سب سے زیادہ ترجیح دی، ان کے ذبیحے کو حلال ٹھیرایا، ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا (۵[المائدۃ]:۵)، انھیں دیگر مذاہب کی نسبت سے اسلام کے زیادہ قریب بتلایا، (۵[المائدۃ]:۸۲).

بعد کے ادوار (بالخصوص خلافت راشدہ کے دوران) میں بھی نصاریٰ سے سابقہ طریقے کے مطابق نرمی اور محبت کا برتاؤ جاری رکھا گیا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک بوڑھے ذمی کو گداگری کرتے دیکھا تو ان کا دل پسیج گیا اور بیت المال سے اس کا وظیفہ مقرر کر دیا (ابو عبید: کتاب الاموال، ۱: ۱۶۸)۔ اس فیصلے کو نظیر بناتے ہوئے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنی رعایا میں تمام معذور ذمیوں کا بیت المال سے وظیفہ مقرر کر دیا (حوالۂ مذکور)، تاہم ان کی اسلام اور مسلم دشمنی کی وجہ سے ان سے دوستی رکھنے (۵[المائدۃ]:۵۱)، مسلمانوں کو چھوڑ کر ان سے معاملہ کرنے (۳[آل عمران]:۲۸) کی مخالفت فرمائی گئی ہے۔

مسلمانوں نے تو حاکموں کی حیثیت سے ہمیشہ "ذمی نصرانیوں" سے اچھا سلوک کیا، مگر دوسری طرف عیسائی حاکموں اور عیسائی ذمیوں نے مسلمانوں کو ستانے اور بلاوجہ محاذ آرائی کرنے سے کبھی اجتناب نہیں کیا، خواہ اسپین کی عیسائی رعایا ہو، یا ترکوں کے زیر تسلط ملکوں کے عیسائی باشندے، ان سب نے مسلمانوں کے خلاف جس طرح محاذ آرائی کر کے ان عظیم حکومتوں کو ختم کرنے کے لیے گٹھ جوڑ کیا، اس سے مسلمانوں کی فراخ دلی اور عیسائیوں کی تنگ دلی کا منظر اچھی طرح سامنے آ جاتا ہے نیز [رک بہ عیسیٰ، اہل کتاب، اہل الذمہ وغیرہ]

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نصیری (علوی): شیعوں کا ایک غالی فرقہ، جس کے پیرو شمالی لبنان، بحیرۂ روم کے ساحل اور شام سے لے کر ترکیہ کی سرحدات تک پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد سات لاکھ کے لگ بھگ ہے، جن میں سے نصف کے قریب شام میں جبال لاذقیہ، طرابلس اور حماۃ وغیرہ میں آباد ہیں۔ ان کی خاصی تعداد دمشق میں بھی موجود ہے۔

کہا جاتا ہے کہ نصیری یا علوی فرقے کا بانی محمد بن نصیر البصری النمیری تھا، جو گیارہویں امام حسن العسکریؒ کا ایک مداح اور رفیق کار تھا۔ نصیریوں کے معتقدات بت پرستوں، عیسائیوں اور اسماعیلی شیعوں کے عقائد کا معجون مرکب ہیں۔ یہ لوگ اپنے عقائد کو پوشیدہ رکھتے ہیں اور انھیں جان سے زیادہ عزیز جانتے ہیں (P.K. Hitti: *History of the Arabs*، ص ۴۴۸ تا ۴۴۹، لندن ۱۹۵۸ء).

نصیری قرامطہ اور مجوسیوں کی شاخ ہیں، تناسخ ارواح اور قدم

عالم کے قائل ہیں اور نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ اور جنت و دوزخ کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک نماز پنجگانہ اہل بیت کے ذکر اور رمضان کے تیس روزے تیس ولیوں کے نام ہیں۔ وہ حضرت علیؓ کو امام ارض و سما سمجھتے ہیں (ابن قیم: اغاثۃ اللّھفان، ۲: ۲۴۴، حاشیہ قاہرہ ۱۹۶۱ء)۔

نصیری حضرت علیؓ کی ربوبیت کے قائل ہیں، جو بادلوں میں سکونت پذیر ہیں۔ بادل کو دیکھ کر وہ حضرت علیؓ پر سلام بھیجتے ہیں۔ ان کے نزدیک بجلی کی گرج حضرت علیؓ کی آواز اور اس کی چمک حضرت علیؓ کی مسکراہٹ ہے، اس لیے وہ بادلوں کی بڑی تعظیم کرتے ہیں۔ خلفاے ثلاثہ پر وہ سب و شتم کرتے ہیں، خصوصاً حضرت عمر فاروقؓ کو ناشائستہ الفاظ سے یاد کرتے ہیں اور ان کے یوم وفات پر خوشیاں مناتے ہیں۔ ان کی بعض شاخوں کا خیال ہے کہ امام حسینؓ شہید نہیں ہوے، بلکہ کہیں غائب ہوے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ دین اسلام کی تکمیل حضرت علیؓ کی ولایت سے مشروط ہے، اہل بیت ہی محرم اسرار شریعت ہیں، جن کے فہم سے دوسرے قاصر ہیں، غدیر خم کی بیعت اہل بیت کے حقوق کا اعلان ہے اور قرآن مجید کی محکم اور متشابہ آیات میں تمیز و تفریق کے اہل صرف ائمہ اہل بیت ہیں۔ نصیری شراب کو نور سمجھ کر حلال جانتے ہیں، اس لیے انگور کی بیل کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ستاروں میں بھی روحانی دنیا آباد ہے، جس کے اثرات نظام کائنات پر مرتب ہوتے رہتے ہیں (محمد کرد علی: خطط الشام، ۶: ۲۶۵ تا ۲۶۸، دمشق ۱۹۲۸ء؛ Ency. of Religion and Ethics، ۹: ۴۱۷ تا ۴۱۹، ایڈنبرا ۱۹۱۷ء)۔

نصیریوں کے نام عیسائیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ عیدالفطر، عیدالاضحٰی، عید غدیر خم اور عاشورہ محرم بڑی دھوم دھام سے مناتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ کرسمس اور ایسٹر کے مسیحی اور نو روز اور مہرجان کے ایرانی تیوہار بھی بڑے جوش و خروش سے مناتے ہیں۔ وہ ہمیشہ غیر ملکی طاقتوں کے ہوا خواہ اور آلۂ کار رہے ہیں۔ صلیبی جنگوں اور تاتاری حملوں کے دوران میں ان کی تمام تر ہمدردیاں عیسائیوں اور مغولوں سے تھیں، اس لیے بیبرس نے ان کے خلاف تعزیری مہمیں بھیج کر ان کی گوشمالی کی۔ ان کے ملحدانہ افکار و عقائد اور روز افزوں چیرہ دستیوں کو دیکھتے ہوے امام ابن تیمیہؒ [رک باں] نے ایک استفتا کے جواب میں انھیں مرتدین اور خوارج کے زمرے میں شمار کرتے ہوے ان کے قتال کو جائز قرار دیا ہے (ابن تیمیہ: الفتاوی الکبری، ۱: ۳۵۸، ۳۵۹، قاہرہ ۱۹۶۶ء)۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے نصیریوں کی اصلاح کے لیے بڑی کوشش کی، ان کے لیے علیحدہ مساجد بنوائیں، جو جلد ہی ویران ہو کر جانوروں کا اصطبل بن گئیں۔

فرانسیسی انتداب (۱۹۲۰ء تا ۱۹۴۵ء) نے نصیریوں کا نام بدل کر علویون رکھ دیا، ان کو علیحدہ قومیت قرار دیا اور ان کو بہت سی مراعات سے نوازا اور فوج میں ان کو سے زیادہ تعداد میں بھرتی کیا۔ آزادی کے بعد بھی علوی سرکاری مناصب پر فائز ہوتے رہے اور آہستہ آہستہ تمام ملازمتوں پر قابض ہوتے گئے۔ آج کل شام میں جو سوشلسٹ بعث پارٹی برسراقتدار ہے اس کے بیشتر ارکان علوی ہیں۔ حکومت کی بعض زیادتیوں سے تنگ آ کر ہزاروں ڈاکٹر، انجینئر، دانشور اور ہنر مند افراد ملک چھوڑ کر سعودی عرب، مصر اور مراکش جا کر آباد ہو گئے ہیں اور ملک میں قابل، با صلاحیت اور تجربہ کار ملازموں کی کمی ہو گئی ہے (Encyclopaedia Britannica، طبع پانزدہم، بذیل مادہ Syria)۔

○

مآخذ : متن مقالہ مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے، مقالہ نصیری، در [آ آ]۔

○

اَلنَّضِیر (بنو) : مدینہ کے ان دو بڑے یہودی قبیلوں میں سے ایک قبیلہ جو اسرائیلی جنگوں کے بعد رومیوں کے دباؤ کی تاب نہ لا کر فلسطین سے یثرب اٹھ آئے تھے، مگر ان کے نقل وطن کی تاریخ متعین نہیں ہو سکتی۔ الیعقوبی (۲: ۴۹) کا کہنا ہے کہ یہ لوگ عربی قبیلہ بنو جذام کی ایک شاخ تھے، جو یہودی مذہب اختیار کر کے پہلے پہل جبل النضیر پر آباد ہوے اور اس مقام پر بسنے کے باعث بنو النضیر کے نام سے موسوم ہوے۔ اس کے برعکس السیرۃ الحلبیہ (مطبوعہ قاہرہ ۳: ۲) میں لکھا ہے کہ یہ ایک خالص یہودی قبیلہ تھا، جس کا تعلق یہود خیبر سے تھا۔ بنو النضیر کی اصل کے متعلق یہ نظریہ زیادہ قرین صحت نظر آتا ہے، لیکن ساتھ ہی ان میں عرب خون کی آمیزش کا امکان بھی ہے۔ مدینہ منورہ کے دوسرے یہودیوں کی طرح بنو نضیر بھی عربوں کے سے نام رکھتے تھے، مگر ان سے الگ تھلگ رہتے تھے اور ایک خاص زبان بولتے تھے۔ یہ لوگ کھیتی

باڑی، ساہو کارہ، اسلحہ سازی اور جواہرات کے بیوپار کے ذریعے کافی امیر ہو چکے تھے۔

بنو النضیر قبیلہ اوس کے موالی تھے اور قبیلہ خزرج کے ساتھ لڑائیوں میں اول الذکر کا ساتھ دیتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جو معاہدہ ہوا اور جو میثاق مدینہ کے نام سے موسوم ہے، اس میں اوس کے ساتھ یہ لوگ بھی شریک ہوئے۔ ان ایام میں ان کا سب سے بڑا سردار حیی بن اخطب تھا، جس کی بیٹی صفیہ ۷ھ میں حضورؐ کے نکاح میں آئیں۔ بنو نضیر حضرت موسیٰؑ کے بھائی حضرت ہارونؑ بن عمران کی اولاد میں سے تھے اور کعب بن اشرف یہودی کی ماں بنو نضیر میں سے تھی۔ بنو النضیر کے قلعے مدینے سے کوئی آدھ روز کی مسافت پر واقع تھے۔ ان کی اراضی وادی بطحان اور بویرہ میں اور ان کی رہائش شہر کے جنوب میں تھی۔

ربیع الاول ۴ھ میں ایسا اتفاق ہوا کہ کسی دیت کے سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنفس نفیس بنو نضیر کے علاقے میں تشریف لے گئے۔ آپؐ کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور چند صحابہ کرامؓ بھی تھے۔ گفت و شنید کے بعد آپؐ دیوار کے تلے بیٹھ گئے۔ بنو نضیر نے یہ دیکھ کر سازش کی کہ اوپر سے بڑا سا پتھر گرا کر آپؐ کو شہید کر دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو بنو نضیر کی اس سازش سے مطلع فرما دیا۔ آپؐ نے یہ بات اپنے صحابہؓ سے پوشیدہ رکھی اور اٹھ کر مدینہ منورہ واپس تشریف لے آئے۔ مدینے پہنچ کر صحابہ کرامؓ کو یہودیوں کی سازش اور غداری سے آگاہ کیا اور حکم دیا کہ بنو نضیر کی سرکوبی کے لیے لشکر کشی کی جائے، چنانچہ آپؐ نے بنفس نفیس لشکر لے کر بنو نضیر کا جا محاصرہ کیا، جنھوں نے بالآخر محاصرے سے تنگ آ کر ہتھیار ڈال دیئے۔ آپؐ نے فرمایا کہ وہ دس روز کے اندر اندر مدینہ چھوڑ جائیں ورنہ انھیں سزائے موت کے لیے تیار رہنا پڑے گا۔ آپؐ نے ساتھ ہی انھیں اپنی غیر منقولہ جائداد ہمراہ لے جانے کی اجازت بھی دے دی۔ بنو النضیر مدینے سے چلے جانے پر راضی ہو گئے۔ منقولہ جائداد میں سے اسلحے کے سوا صرف ایسی چیزیں ساتھ لے جانے کی اجازت دی گئی۔ جنھیں وہ اونٹوں پر بار کر سکتے تھے۔ آخر کار یہ لوگ چھ سو اونٹوں کا قافلہ بنا کر یہاں سے چل پڑے۔ کچھ لوگ ملک شام کی طرف نکل گئے اور کچھ خیبر میں جا بسے۔ قرآن مجید کی انسٹھویں سورۃ الحشر انھیں کے اخراج پر نازل ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بنو نضیر کی متروکہ اراضی مہاجرین میں تقسیم کر دی تاکہ انصار ان کی کفالت سے سبکدوش ہو سکیں۔

اس جلاوطن یہودی قبیلے کے، جو افراد خیبر میں آباد ہوئے انھوں نے قریش کے ساتھ مل کر ذوالقعدہ ۵ھ میں مدینے کا محاصرہ کرنے کی کوشش کی۔ بنو النضیر کا خزانہ ۷ھ میں فتح خیبر کے موقع پر مسلمانوں کے ہاتھ آیا۔

مآخذ : (۱) Caetani : *Annal del' Islam* بذیل ۱ھ، فصل ۳۸، ۵۸،۴۳ و بذیل ۴ھ، فصل ۱۰ تا ۱۴؛ (۲) ابن ہشام: *السیرۃ* ص ۳: ۹۹، (۳) Noldeke: *Geschichte des Qorans*، ص ۱۵۳؛ (۴) یاقوت: *معجم*، طبع وستنفلٹ، ۱: ۶۶۲، ۶۶۳، ۷۵۶، دیگر کتب سیرت وغیرہ۔

○

النظام : ابراہیم بن سیار بن ہانی بن اسحٰق، بصرے کا ایک معتزلی عالم۔ اس نے بصرے میں تربیت پائی، لیکن زندگی کا آخری حصہ بغداد میں بسر ہوا اور وہیں ۲۲۰ھ/۸۳۵ء اور ۲۳۰ھ/۸۴۵ء کے درمیان وفات پائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بے حد اثر و رسوخ کا حامل تھا۔ ایک صاحب کمال شاعر، ایک ممتاز عالم لسانیات، لیکن سب سے بڑھ کر ایک نکتہ رس مناظر اور علم الخلاف و الجدل کے ماہر کی حیثیت سے اس کا شمار ثقافت عہد عباسیہ کی دلچسپ ترین شخصیتوں میں ہوتا ہے۔ اسلامی تصورات کے ارتقاء میں اس نے بڑا اہم کردار ادا کیا۔ الٰہیات نظری کا مطالعہ اس نے ابو الہذیل العلاف کی "مجلس" میں کیا، لیکن جلد ہی اس نے الگ ہو کر ایک مستقل مسلک کی بنیاد رکھ دی۔ بصرے میں اس نے ثانویت کے خلاف اس جدوجہد کو سرگرمی سے جاری رکھا جو اس کے استاد نے شروع کر رکھی تھی، لیکن اس نے اپنی صلاحیتوں سے زیادہ تر دہریت کے ابطال میں کام لیا، جس سے وہ بخوبی واقف تھا۔ النظام پہلا شخص تھا جس نے اس جدوجہد کی ابتدا کی جو مسلمانوں نے صدیوں تک ایشیائی نوفلاطونی فلاسفہ کے خلاف جاری رکھی اور جس کے سلسلے میں الغزالی کی *تہافہ* کو سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ بغداد میں اس کے مرجیہ اور جبریہ خیال کے فلسفیوں اور علمائے حدیث و فقہ سے بڑے مناظرے ہوتے رہے۔ اس نے ان کی نظریات، کو جن کا سنی الٰہیات میں

خاصا ردعمل نظر آتا ہے، سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کا دبستان بغداد بھی اس کے تصورات کی مخالفت کے باوجود ان سے خاصا متاثر ہوا۔ النظام کی حیثیت دراصل ایک عالم الٰہیات کی ہے۔ اس کے افکار پر دو رجحانات غالب ہیں: توحید باری تعالیٰ کے مسئلے میں اس کا پرجوش انہماک اور مطالعہ قرآن سے اس کا دلی شغف؛ جس کی بنا پر اس نے الٰہیات اور علم الاخلاف کے دیگر تمام ماخذ کو نظر انداز کر دیا۔ مذہب سے اس کی دلچسپی کی نوعیت بنیادی طور پر عقلی تھی جس میں بظاہر جذبات کی کارفرمائی بہت کم تھی۔ النظام کے مخالفین اسے دھری قرار دیتے تھے، لیکن یہ گویا اس کے نظام الٰہیات کے بنیادی تصور کو سرے سے غلط سمجھنے کا نتیجہ تھا، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کے دینی عقائد کے اولین اصول وضع ہوے تو دھریوں سے مناظرے کی بدولت اور بعد ازاں ان اصول و عقائد نے کچھ ایسی صورت اختیار کی کہ النظام کے ہاتھ میں آکر اسلام کی ہیئت کچھ عجیب و غریب سی ہو کر رہ گئی۔ اس نے اس ضمن میں اس قدر غلو سے کام لیا کہ اسے تقریباً سب مسلمانوں حتیٰ کہ معتزلہ کا بھی ہدف ملامت بننا پڑا۔ بہرحال سب سے پہلے النظام ہی نے سنی الٰہیات کے بنیادی مسائل کی تصریح کی۔ اس کی نگارشات ضائع ہو چکی ہیں، لیکن ان کے خاصے اجزا محفوظ ہیں، جو زیادہ تر اس کے شاگرد الجاحظ کی تصانیف میں ملتے ہیں۔ الحاد و بدعت پر قلم اٹھانے والوں نے جو تعلیمات النظام سے منسوب کی ہیں، ان میں سے اکثر اس کے تلامذہ ہی کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں، اگرچہ الخیاط کی رائے میں ان کی اصل صورت ہمیشہ برقرار نہیں رہ سکی۔ البغدادی نے کتاب الفرق میں اس کی الٰہیات کی جو صراحت کی ہے وہ غالباً الراوندی سے ماخوذ ہے۔ یہ غلط بیانی اور کسی کے نظریات کو عملاً توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی ایک خاص مثال ہے۔ اس کی الٰہیات کے نمایاں پہلوؤں اور اس کے مذہب کے بارے میں رک بہ معتزلہ اس کے الٰہیات کے مسائل کے متعلق رک بہ آآ، بذیل مادہ .

ماخذ: (۱) الجاحظ: کتاب الحیوان، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۱: ۱۶۷ تا ۱۶۹ (در بارہ تفسیر قرآن)، ۵: ۱ تا ۳۱ (در بارہ ظہور و کمون)؛ (۲) الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Nyberg، قاہرہ ۱۹۲۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن قتیبہ: تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۰ تا ۵۳؛ (۴) الاشعری: مقالات، طبع Ritter، بمدد اشاریہ؛ (۵) السید المرتضیٰ: کتاب الامالی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۴؛ (۶) البغدادی: کتاب الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۳ تا ۱۳۶؛ (۷) کتاب الفہرست، در W.Z.K.M.، ۴: ۲۲۰ تا ۲۲۱؛ (۸) ابن حزم: کتاب الفصل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۹) الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۳۷ تا ۴۱.

○

اَلنِّفَّری: محمد بن عبدالجبار، ایک صوفی، جنہیں صوفیہ کے تذکرہ نگار بالعموم نظر انداز کر گئے ہیں۔ وہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے بزرگ تھے اور بقول حاجی خلیفہ ان کی وفات ۳۵۴/۹۶۵ء میں ہوئی۔ ان کی نسبت شہر نفر کی طرف ہے، جو عراق میں واقع ہے۔ ان کی تصانیف کے ایک مخطوطے میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنے افکار کو اس زمانے میں قلمبند کیا جب وہ نفر اور نیل کے علاقے میں مقیم تھے۔ النفری کے ادبی آثار میں سے دو کتابیں مواقف اور مخاطبات اور چند اجزاے متفرقہ محفوظ ہیں۔ یہ قرین قیاس نہیں کہ النفری نے اپنی نگارشات کو خود مرتب اور مدون کیا۔ ان کے بڑے شارح عفیف الدین التلمسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء) کے قول کے مطابق ان کے بیٹے یا پوتے نے ان کی منتشر تصانیف کو جمع کر کے انہیں اپنی ترتیب کے مطابق شائع کیا۔ مواقف کے ۷۷ ابواب ہیں، جو طوالت کے اعتبار سے کم و بیش ہیں۔ مواقف زیادہ تر مختصر ملفوظات اجمالیہ کا مجموعہ ہے، جو تعلیمات تصوف کے خاص خاص موضوعات سے متعلق ہے اور انہیں القائی یا الہامی حیثیت دی جاتی ہے۔ مخاطبات بھی نفس مضمون کے اعتبار سے اسی کے مشابہ ہے اور اس کے ۵۶ ابواب ہیں۔ تصوف میں النفری کا اہم ترین اضافہ اس کا مسئلہ وقفہ ہے۔ یہ لفظ جس کے طریق استعمال ہی سے اس کے خاص اصطلاحی معنی کا اندازہ ہو جاتا ہے، مفہوماً صوفی کی اس حالت (وقفہ) پر دلالت کرتا ہے جس میں صوفی بلاواسطہ خدائی آواز سنتا ہے اور شاید یہ بھی کہ وہ خود بخود لکھنے لگتا ہے (آج کل کی اصطلاح میں اسے Automatism کہتے ہیں)۔ موقف صوفی کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں وقفہ کو معرفت سے اور معرفت کو علم سے برتر سمجھا جاتا ہے۔ واقف کسی اور شے کی نسبت خدا سے قریب تر ہوتا ہے اور ہر ایک حد و قید سے آزاد اور دائرہ بشریت سے قریب قریب ماورا

ہو کر تجرد حاصل کر لیتا ہے۔ النفری قطعی طور پر اس بات کا قائل ہے کہ اس دنیا میں خدا کا دیدار ممکن ہے کیوں کہ وہ لکھتا ہے کہ اس دنیا کا رویا عقبیٰ کے رویا کی تیاری ہے۔ متعدد مقامات پر النفری نے مہدی کے مسئلہ پر کھل کر بحث کی ہے' بلکہ خود مہدی ہونے کا مدعی ہے بشرطیکہ اس دعویٰ کے بارے میں اس سے منسوب عبارات صحیح ہوں۔ زبیدی نے بظاہر النفری کے اسی قسم کے دعووں کے پیش نظر اس کو صاحب الدعاوی والنلال کہا ہے' تاہم التلمسانی ان عبارتوں کی تاویل باطنی اور متصوفانہ طریق سے کرتا ہے۔ بہر کیف مصنف کے عام رویئے اور طرز عمل کو دیکھ کر یقین نہیں آتا کہ اس نے اپنے متعلق ایسے بلند آہنگ دعاوی کیے ہوں گے۔ النفری اپنی نگارشات میں ایک بے باک اور جدت طراز مفکر نظر آتا ہے۔ اپنے مشہور و معروف پیش رو الحلاج سے بلاشبہ بے حد متاثر ہونے کے باوجود وہ اپنے آپ کو کسی کا احسان مند تسلیم نہیں کرتا۔ اسے اپنے موقف کی صداقت اور حقیقت پر پورا پورا اور واثق یقین تھا۔

مآخذ : D.S. Margoliouth : *Early Development of Muhammedanism*' ص ۱۸۶ تا ۱۹۸؛ (۲) R.A. Nicholson : *The Mystics of Islam*' بمواضع کثیرہ۔

○

اَلنَّفْسُ وَ الرُّوح

: (۱) نفس: (ع)' جمع: نفوس' انفاس؛ عربی زبان میں یہ لفظ کثیر المعانی ہے اور اس کے یہ معانی اکثر و بیشتر مجازی ہیں اور جیسا کہ معلوم ہے عربی میں مجازات کا میدان بڑا وسیع ہے۔ عرب اہل لغت نے نفس کے سولہ معانی بیان کیے ہیں: جان' روح' خون' جسد (بدن)' نظربد' شخص (ذات)' تمام کا تمام (پورا)' حقیقت امر' عظمت و کبر' ارادہ' عزت' ہمت' حمیت' عقوبت (سزا)' غیب' کنہ و جوہر۔ جاد بنفسہ کے معنی جان دینا اور خرجت نفسہ کے معنی جان نکلنا اور موت واقع ہونا ہے۔ نفس بمعنی خون (دم) بھی مجازی معنوں میں مستعمل ہے' اس لیے کہ خون نکل جانے سے موت واقع ہو جاتی ہے۔

نفس کی دو قسمیں ہیں: نفس الرُّوح جو زندگی کا سبب اور باعث ہے اور نفسُ العقل جس سے برے بھلے میں تمیز کی جاتی ہے' اس لیے نفس الروح کو نفس الحیات اور نفس العقل کو نفس التمیز بھی کہتے ہیں۔ حالت نیند میں نفسُ العقل انسان سے جدا ہو جاتا ہے' البتہ نفسُ الرُّوح اس کے ساتھ رہتا ہے۔ روح نکل جائے تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ نفس مطمئنہ اور نفس امارہ بھی نفس کی دو مشہور اقسام ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس' بذیل مادہ نفس)۔ نفس کی دو اقسام یوں بھی بیان کی گئی ہیں: (۱) نفس الارضیہ' جس میں نفس نباتیہ' نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ شامل ہیں؛ (۲) نفس سماویہ' جو نفس فلکیہ کا دوسرا نام ہے۔ صوفیہ کے نزدیک نفس کی پانچ اقسام ہیں: نفس حیوانیہ' نفس امارہ' نفس ملہمہ' نفس لوامہ' اور نفس مطمئنہ۔ صوفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ روح کے مختلف نام ہیں۔ صوفیہ اور حکما کے ہاں ان ناموں کی مختلف توضیحات و تشریحات ملتی ہیں۔ حکما نفس بشریہ کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' بذیل مادہ نفس)۔ اب اس اجمال کی تفصیل ملاحظہ ہو: (۱) قرآن مجید میں نفس اور اس کی جمع نفوس اور انفس کا مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے جو حسب ذیل ہے: (۱) بیشتر مقامات پر ان کا مطلب ہے ذات انسانی یا شخص انسانی: (۳ [آل عمران] :۶۱)؛ (۱۲ [یوسف] :۵۴)' (۵۱ [الذّٰریٰت] :۲۰' ۲۱)۔

سورۃ الانعام' آیت ۱۳۰ میں انفسنا اور انفسہم سے مراد بھی اپنی ذات ہے۔ سورۃ الانعام میں بصورت جمع جان اور روح کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے (نیز ۵۰ [قٓ] :۱۶)۔

قرآن مجید میں نفس کے تین اوصاف بیان ہوے ہیں: (۱) نفس اَمّارہ: شر کی جانب مائل کرنے والا نفس یہ نفس مجرم' سرکش اور خودسر لوگوں کا ہوتا ہے۔ (۱۲ [یوسف] :۵۳) اس طرح حضرت یوسفؑ نے اس حقیقت کا اظہار کیا کہ نفس بشری تو برائی کی جانب رجحان رکھتا ہے۔ بدی تو سب انسانوں کے نفس میں موجود ہے' لیکن وہ مالک حقیقی اپنے رسولوں کو ایک نفس پیمبری بھی عطا کر دیتا ہے جس کا رابطہ ہر دم اللہ تعالیٰ سے رہتا ہے اور وہ اپنے نیک بندوں کو اخلاقی لغزشوں اور گناہوں کی آلودگی سے بچائے رکھتا ہے۔

(۲) نفس لوّامہ: ملامت کرنے والا نفس ہے: (۷۵ [القیامۃ] :۲) چنانچہ جب مسلمان کوئی نیکی کرے تو یہ نفس خوب سے خوب تر کی تلاش میں اس نیکی میں ہر قسم کی کمی کو پورا کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے اور اگر کوئی گناہ یا برائی سرزد ہو جائے تو یہ نفس ملامت کرتا ہے اور اس گنہگار کو ندامت اور توبہ کی توفیق مل جاتی ہے۔

(۳) نفس مُطمئنہ: اطمینان والا نفس: (۸۹[الفجر]:۲۷)' یہ وہ نفس ہے جسے اسلام کی حقانیت اور صداقت پر یقین محکم ہے اور جسے نہ تو شیطانی وسوسے متزلزل کر سکتے ہیں اور نہ نفسانی خواہشات فریب دے سکتی ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک یہ وہ مقدس نفس ہے جو رضائے الٰہی اور احکام شرعیہ میں بالکل مطمئن ہے اور مخالفت اور کراہت کے وہم سے بالکل پاک اور مبّرا۔ یہ تین اصطلاحیں ہیں جو زیادہ تر بعد کی اسلامی اخلاقیات اور نفسیات کی بنیاد بنیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہ لفظ ملا نکہ کے لیے استعمال نہیں ہوا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نقشبند : محمد بن محمد بہاء الدین البخاری (۷۱۷ھ/۱۳۱۷ء تا ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) سلسلۂ نقشبندیہ کے بانی۔ ان کے لقب نقشبند (لفظی معنی: مصور) کی تشریح "علم الٰہی کی لاثانی تصویر کھینچنے والا" سے کی گئی ہے (The Darvishes : J. P. Brown' بار دوم' ص ۱۴۲) یا زیادہ صوفیانہ طرز میں' اپنے دل میں کمل حقیقی کا نقش رکھنے والا" (مفتاح المعیۃ' جس کا حوالہ Ahlwardt نے فہرست مخطوطات برلن' عدد ۲۱۱۸ میں دیا ہے)۔ رشحات کے ایک مرثیے میں انھیں الشاہ کا جو لقب دیا گیا ہے' اس سے مراد "روحانی رہبر" ہے۔ نسبت الاویسی سے یہ مراد ہے کہ ان کی نسبت روحانی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تھی۔ ان کے ایک مرید صلاح بن المبارک نے اپنی تصنیف مقامات "سیدنا الشاہ نقشبند" میں ان کے فتاویٰ جمع کیے ہیں۔ انھیں سے مصنف رشحات عین الحیوۃ (۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء) نے مواد حاصل کیا اور جس میں بے شمار اقتباسات بظاہر خود خواجہ نقشبندؒ کی زبانی' لیکن فارسی سے عربی میں ترجمہ کر کے عبدالمجید بن محمد الخانی نے اپنی کتاب الحدائق الوردیہ فی حقائق اجلاء النقشبندیہ (قاہرہ ۱۳۰۶ھ) میں دیئے ہیں۔ حضرت نقشبندؒ کی ولادت بخارا سے ایک فرسخ کے فاصلے پر ایک گاؤں کشک ہندوان میں ہوئی' جسے بعد میں کشک عرفان کہا جانے لگا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں انھیں محمد بابا السماسی سے تصوف کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ چنانچہ (یہ گاؤں رمیتن سے ایک میل اور بخارا سے تین میل کے فاصلے پر واقع ہے)۔ ان کے طریقے میں ذکر بالجہر ہوتا تھا' لیکن خواجہ نقشبندؒ نے علاء الدولہ عبدالخالق الغجدوانی (م ۵۷۵ھ) کے طریقے کو ترجیح دی' جو ذکر خفی کرتے تھے۔ اس سے ان کے اور السماسی کے دیگر مریدوں کے درمیان کشیدگی پیدا ہو گئی' لیکن بالآخر السماسی نے تسلیم کر لیا کہ نقشبند حق پر ہیں' چنانچہ بستر مرگ پر انہیں اپنا خلیفہ مقرر کیا۔ السماسی کی وفات کے بعد وہ سمرقند چلے گئے اور پھر بخارا جہاں انہوں نے شادی کی اور وہاں سے اپنے آبائی گاؤں میں واپس چلے آئے۔ بعد ازاں وہ سفر گئے' جہاں انہوں نے السماسی کے ایک خلیفہ امیر کلال کی زیر ہدایت اپنی تعلیم کو جاری رکھا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصے تک بخارا کے قریب دو گاؤں میں رہے' جن کے نام زور تون اور ا نبکہ بتائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد سات سال تک' امیر کلال کے ایک خلیفہ عارف الدیک کرانی سے تعلیم حاصل کی۔ پھر انہوں نے سلطان خلیل کے پاس بارہ سال ملازمت کی' جن کے منصب شاہی تک پہنچنے کا ذکر ابن بطوطہ (۳: ۴۹) نے کیا ہے اور جس کا دارالحکومت سمرقند تھا۔ اس بادشاہ کے زوال (۷۴۷ھ/۱۳۴۷ء) کے بعد وہ زورتون واپس آئے' جہاں سات سال خدمت خلق اور جانوروں کی دیکھ بھال اور آئندہ سات سال راستوں کی مرمت کرنے میں صرف کیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے زندگی کے آخری سال اپنے وطن میں گزارے۔ رشحات کے بیان کے مطابق انہیں وہیں دفن کیا گیا۔ جس گاؤں میں ان کا مزار ہے اس کا نام Vamberey نے بووین Baveddin دیا ہے (*Travels in Central Asia* 1864) جو بخارا سے دو فرسنگ کے فاصلے پر ہے اور جہاں اس کے قول کے مطابق لوگ زیارت کے لیے چین کے دور دراز اقطاع تک سے آتے ہیں' بخلاف بخارا کے لوگوں کا معمول تھا کہ وہ یہاں ہر ہفتے آیا کرتے ہیں۔ اس گاؤں اور بخارا کے درمیان آمدورفت کا ذریعہ تین سو گدھے تھے' جو یہاں کرایہ پر ملتے تھے"

تذکرہ نگاروں نے ان کا تعلق مختلف مقامات اور اشخاص کے ساتھ بتایا ہے۔ ہرات میں امیر حسین (بن غیاث الدین الغوری' دیکھیے ابن بطوطہ' حوالہ مذکور) نے ان کے اعزاز میں ایک ضیافت کی مگر انہوں نے کھانے سے انکار کر دیا اور اس کھانے کو خیرات کے طور پر دینا پڑا۔ سرخس میں بھی وہ اس امیر کے ساتھ تھے۔ انھوں نے دو یا تین حج کیے اور بغداد' نیشاپور اور تای آباد بھی گئے۔ علاء الدین عطار البخاری (م ۸۰۲ھ) کی درخواست پر محمد بن محمد الطاہلی البخاری نے ان کے ملفوظات کو جمع کیا (موزہ بریطانیہ' عدد ۲۶۳۹۴

.Add)_ حدائق میں ان کی فارسی تصانیف کا ذکر کیا گیا ہے۔
مآخذ : مذکورہ بالا ماخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) نفحات الانس، عدد ۴۲۲؛ (۲) شقائق النعمانیہ، ترجمہ Rescher، ص ۱۸۵.

○

نِکاح : (ع) : مادہ ن۔ک۔ح (نکح ینکح) سے مصدر، بمعنی عقد ازدواج، شادی بیاہ، معاملہ تزویج، یعنی "ایک ایسا شرعی معاہدہ جس کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان جنسی تعلق جائز اور اولاد کا نسب صحیح ہو جاتا ہے اور زوجین کے درمیان باہمی حقوق و فرائض پیدا ہو جاتے ہیں (تنزیل الرحمٰن: مجموعہ قوانین اسلام، ۱: ۵۶، دفعہ ۴ وغیرہ).

اسلام سے پہلے عرب میں نکاح کے تقریباً آٹھ طریقے رائج تھے۔ اسلام نے اس میں سے ایک کے سوا تمام طریقوں کو ختم کر دیا۔ نکاح کا یہی طریقہ شرفائے عرب، بالخصوص قریش و خاندان بنو ہاشم میں مروج تھا اور یہ "ملت ابراہیمی" کی باقیات میں سے تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام اجداد و جدات کے نکاح اس طریقے سے مطابق انجام پائے تھے، البتہ دور جاہلی میں بہت سی غیر ضروری رسموں کا اضافہ کر لیا گیا تھا، جن سے بالخصوص عرب معاشرے میں عورت کی سماجی اور معاشرتی حیثیت متاثر ہو رہی تھی۔ اسلام نے ان تمام بیہودہ رسموں کو ختم کر دیا (تفصیل کے لیے دیکھیے الآلوسی: بلوغ الارب، ۲: ۲۶۰ تا ۱۵؛ محمد جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام).

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نکاح کی اہمیت واضح کرتے ہوے اسے اپنی سنت قرار دیا اور اس کے تارک کو وعید سنائی کہ وہ ہم میں سے نہیں (البیہقی: السنن الکبریٰ، ۷: ۷۷، وغیرہ)۔ ایک اور موقع پر آپؐ نے فرمایا: اسلام میں مجرد رہنے (ضرورۃ) کی کوئی گنجائش نہیں (احمد بن حنبل: مسند، ج ۴، ح ۲۸۴۵)۔ ایک اور روایت میں نکاح کو تکمیل ایمان کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے (مستدرک حاکم، ۲: ۱۶۲)۔ انہی روایات کی بنا پر فقہا نے لکھا ہے کہ جذبات میں ہیجانی کیفیت (توقان) اور نکاح کی قدرت ہونے پر نکاح فرض، بدکاری میں مبتلا ہونے کے اندیشے پر واجب اور حالت اعتدال میں نکاح سنت مؤکدہ (مگر نفل نماز سے افضل) ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۸۰؛ علم الفقہ، ص ۲۸۰ وغیرہ).

(۲) نکاح کا مسنون طریقہ: نکاح کا پیغام بھیجنے سے پہلے فریقین یا ان کے اعزہ کو ایک دوسرے کے حالات، عادات اور حسب و نسب وغیرہ کی خوب تحقیق کر لینا چاہیے۔ احادیث میں عورت کے دینی رجحان کو بالخصوص زیادہ ملحوظ رکھنے کی ہدایت ملتی ہے۔ اس موقع پر مرد و عورت کا ایک دوسرے کو دیکھنا بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔ مزید اطمینان کرنے کے لیے استخارہ کرنا بھی مسنون ہے (علم الفقہ، ص ۶۸۱ تا ۶۸۲)۔ جب کوئی مرد کسی عورت کو پیغام نکاح بھیجے یا برعکس صورت ہو تو اس پیغام کا جواب ملنے تک کسی تیسرے شخص کا اس گھر میں پیغام بھیجنا منع (مکروہ) ہے۔ پیغام قبول ہونے کی صورت میں دونوں کی رضا مندی سے نکاح کے لیے دن کے تعین کی جانی چاہیے۔ مستحب یہ ہے کہ نکاح جمعہ کے دن مسجد میں (سادگی کے ساتھ) کیا جائے.

مجلس نکاح میں اگر غیر لوگ ہوں تو دلہن کو شریک مجلس نہ کیا جائے، بلکہ اس کا ولی یا عاقلہ بالغہ ہونے کی صورت میں اس کا بااختیار وکیل اس کی نیابت کے فرائض انجام دے۔ اس موقع پر بالغ دلہن کی رضا مندی بھی ضروری ہے (دیکھیے ذیل)۔ دلہن کا ولی یا اس کا وکیل یا اس کی اجازت سے کوئی تیسرا شخص نکاح کا خطبہ مسنونہ پڑھے، جس کا سننا ہر سامع پر واجب ہے۔ بعد ازاں وہ دو نامزد کردہ گواہوں کی موجودگی میں دلہا سے ایجاب و قبول کرائے۔ یہ ایجاب و قبول بصیغہ ماضی ہونا چاہیے یا ایک ماضی اور دوسرا مستقبل یا ایک امر اور دوسر مستقبل۔ ایجاب و قبول کے موقع پر دلہا کے سامنے دلہن کا اور اس کے والد کا نام اس طرح لیا جائے کہ تمام حاضر لوگ سمجھ جائیں کہ کس خاتون سے دلہا کا نکاح ہو رہا ہے۔ اس موقع پر مہر کا تعین بھی ضروری ہے، جو ہر شخص کی اپنی اپنی استطاعت کے مطابق ہونا چاہیے (نیز رکّ بہ مہر)۔ بعد ازاں دعا کی جائے اور کوئی میٹھی چیز (مثلاً چھوہارے وغیرہ) حاضرین میں تقسیم کی جائے، اور پھر عاقدین کے اعزہ کو مبارکباد دی جائے۔ شب زفاف گزارنے کے بعد مستحب ہے کہ دلہا اپنے دوست احباب اور اعزہ و اقارب کو دعوت (ولیمہ) کھلائے۔ اس کا کھانا اور کھلانا دونوں باعث ثواب ہیں (عبدالشکور: علم الفقہ، ص ۶۸۰ تا ۶۸۶).

دلہن کی رضا مندی ہاں کرنے، خاموش رہنے یا مسکرانے سے اور ناراضگی انکار کرنے یا رونے سے ظاہر ہوتی ہے (ہدایہ، ج ۲)۔

ولی حسب ذیل افراد میں سے بہ ترتیب ذیل ہو سکتا ہے: (۱) آبائی رشتہ میں قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۲) باپ کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۳) دادا کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۴) ماں اور اس کے رشتہ دار مرد اور عورتیں، تقسیم وراثت کے اصول پر؛ (۵) ان کی عدم موجودگی میں قاضی یا اس کا مقرر کردہ نمائندہ، یا ان کا خود منتخب کردہ کوئی نمائندہ۔

(ب) کفو: کفائت سے مراد نسب، اسلام، حریت، دیانت، مال اور معیشت میں یکسانیت ہے۔ عام حالات میں اگر نکاح دلہن اور اس کے اولیا کی باہمی رضامندی سے انجام پایا تو کفو کا اصول غیر موثر ہوتا ہے، تاہم اگر نکاح غیر کفو میں کیا جائے اور اس پر لڑکی یا اس کا ولی رضا مند نہ ہوں، تو اس نکاح کو عدالت میں چیلنج کیا جا سکتا ہے (دیکھیے فتاوی عالمگیری، ۱: ۲۹۰ تا ۲۹۴).

(۳) محرمات نکاح: چند موانع کی بنا پر بعض عورتوں سے نکاح حرام اور قطعی ناجائز ہے، ایسی عورتوں کو فقہ میں "محرمات" کہا جاتا ہے۔ ان موانع میں پہلی قسم موانع نسبیہ کی ہے، جس کے مطابق ماؤں، بہنوں، بیٹیوں، پھپیوں، خالاؤں، بھتیجیوں اور بھانجیوں وغیرہ سے، خواہ وہ کتنی ہی پشت پہلے کی یا بعد کی ہوں، نکاح حرام اور ناجائز ہے، موانع کی دوسری قسم موانع رضاعیہ ہے، جس کے تحت رضاعی ماں، بہن، بیٹی (ربیبہ) وغیرہ سے نکاح ناجائز ہے، تیسری قسم موانع ازدواجی کی ہے، جس سے بیوی (مدخولہ) کی بیٹی یا باپ کی منکوحہ وغیرہ سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے، موانع کی ایک اور قسم موانع سببیہ (کسی سبب سے حرمت) کی ہے، جس سے دوران عدت میں یا کسی کی منکوحہ یا پانچویں شادی، ایک ساتھ دو بہنوں یا کوئی ایسی دو رشتے دار خواتین کو کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تو ان کا باہم نکاح ناجائز ہو، نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے (ان کے بارے میں عدالتی نظائر کے لیے دیکھیے مجموعۂ قوانین اسلام، ص ۱۵۵ تا ۱۸۰).

(۴) نکاح کے ارکان: عام طور پر تمام مکاتب فکر کے نزدیک نکاح کے دو ارکان ہیں: ایک ایجاب، دوسرا قبول، تاہم ان دو کا باہم مربوط ہونا، کہ ایک ہی مجلس میں یا ایک ہی موقع پر دونوں انجام پائیں بھی، بھی ضروری ہے۔ اس کے علاوہ بعض اشیا صحت نکاح کے لیے ضروری ہیں، جنہیں نکاح کی شرائط کہا جاتا ہے۔ شرائط نکاح میں دو گواہوں (دونوں مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں) کی موجودگی (امام مالکؒ کے نزدیک اس کے بجائے اعلان عام، اگرچہ بذریعہ دف ہو)، عورت کا نا محرم ہونا، نابالغ اور دیوانہ ہونے کی صورت میں اس کے ولی کی اجازت، کفو سے باہر نکاح کرنے کی صورت میں کنواری لڑکی کے ولی کی اجازت، اگر نکاح ولی کر رہا تو اس کا عاقل بالغ ہونا، مہر کی تعیین اور نکاح کو کسی مدت کے ساتھ محدود نہ کرنا وغیرہ۔ نکاح کے گواہوں کا امام شافعیؒ کے نزدیک عادل و صالح ہونا بھی شرط ہے، مگر احناف کے ہاں یہ پابندی غیر حاضری ہے.

تعدد ازدواج: اسلام میں مرد کو چار شادیوں کی اجازت ہے، مگر یہ اجازت "عدل" کے ساتھ مشروط ہے۔ بعض علما (مثلاً مفتی محمد عبدہ، اور مفتی رشید رضا وغیرہ) کے نزدیک حکومت ان شرائط کے مطابق قانون بنانے اور اسے وضع کرنے کی مجاز ہے، چنانچہ متعدد اسلامی ممالک میں تعدد ازدواج سے روکنے کے قوانین موجود ہیں، جبکہ علما کی اکثریت ان قوانین کے خلاف ہے.

ایک صحیح نکاح کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان دائمی رشتہ زوجیت قائم ہو جاتا ہے اور مرد عورت کو اپنے گھر میں رہنے کا پابند کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس سے جسمانی مقاربت کا اور شریعت کے احکام کے تحت اس سے دیگر قسم کے فوائد ے حصول کا حق رکھتا ہے۔ دوسری طرف بیوی اپنے خاوند سے اپنے لباس، کھانے پینے اور قیام و رہائش (بقدر استطاعت) کے حقوق کا استحقاق رکھتی ہے نیز وہ اپنے مہر کی فوری یا مؤخر وصولی کی بھی حقدار ہو جاتی ہے، نیز نکاح سے حرمت مصاہرت، تولید نسل، ثبوت نسب اولاد اور اولاد کا حق وراثت فیما بین الزوجین بھی ثابت ہو جاتا ہے.

حسن معاشرت: مرد و عورت نکاح کے ذریعے دائمی رفاقت کا عہد کر کے زندگی کا ایک نیا سفر شروع کرتے ہیں۔ اسی لیے اس سفر میں انہیں ایک دوسرے کی مدد، تعاون اور سہارے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن و حدیث میں انہیں ایک دوسرے کے ساتھ حسن سلوک اور خوش اسلوبی سے گزر بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے، سورۃ النساء میں ارشاد ہے: "اور تم ان (بیویوں) کے ساتھ اچھی طرح سے رہو سہو، اگر وہ تمھیں ناپسند ہوں تو عجب نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ تعالی اس میں کوئی بڑی بھلائی پیدا کر دے" (۴ [النساء]: ۱۹)، نیز فرمایا، "مرد عورتوں پر حاکم ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالی نے

ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس لیے بھی کہ مرد اپنا مال خرچ کرتے ہیں تو جو نیک بیبیاں ہیں وہ اطاعت کرنے والی ہیں اور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت و توفیق سے (مال و آبرو) کی حفاظت کرتی ہیں" (۴[النساء]:۳۴)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی متعدد موقعوں پر عورتوں سے حسن سلوک کی تاکید فرمائی۔ آپؐ کا ارشاد ہے: "تم میں سے بہتر وہ ہے جس کا سلوک اپنی بیویوں کے ساتھ اچھا ہے اور میں اپنی بیویوں کے ساتھ حسن سلوک میں تم سب سے بہتر ہوں" (مسلم: الصحیح، کتاب النکاح)۔ دونوں کے مابین تقسیم کار اس طرح کی گئی ہے کہ مرد کو باہر (کما کر لانے وغیرہ) کا اور عورت کو گھر (امور خانہ داری) کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے (۴[النساء]:۳۴)۔ اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ اور ان کے خاوند حضرت علیؓ کے مابین آپؐ نے اسی طرح تقسیم کار فرمائی تھی جو دنیا بھر کے مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے مشعل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نکیر: رک بہ منکر و نکیر۔

○

نَمْرُود: (نمرود: بائبل میں نمرود Nimrod)، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں بابل کی آشوری سلطنت کا جابر و ظالم اور مشرک بادشاہ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیغمبرانہ دعوت کا شدید ترین مخالف۔

قرآن و حدیث میں کسی جگہ اس کا ذکر نام کی صراحت کے ساتھ نہیں آیا، البتہ قرآن مجید میں چند ایک مقامات پر اس کا ذکر نام لیے بغیر کیا گیا ہے۔ ان میں سے سب سے اہم مقام سورۃ البقرۃ میں ہے، جہاں ارشاد ہے: "بھلا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جو اس غرور کے سبب سے کہ خدا نے اس کو سلطنت بخشی تھی، ابراہیمؑ سے اس کے پروردگار کے بارے میں جھگڑنے لگا۔ جب ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو زندہ کرتا اور مارتا ہے، وہ بولا کہ زندگی اور موت تو میں ہی دیتا ہوں۔ ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو اسے مغرب سے نکال دکھا، یہ سن کر کافر لاجواب ہو گیا (۲[البقرۃ]:۲۵۸) تمام مفسرین کے خیال میں اس مقام پر نمرود کی طرف بھی اشارہ ہے (نیز دیکھیے ۲۹[العنکبوت]:۲۴)۔

نمرود کوش کا بیٹا یا پوتا تھا۔ محدث ابن کثیر نے اس کو دو نسب نامے نقل کیے ہیں۔ پہلے نسب نامے کی رو سے وہ کنعان بن کوش بن سام بن نوح کا اور دوسرے کی رو سے وہ قالح بن عابر بن صالح بن ارفخشد بن نوح کی اولاد میں سے تھا (البدایہ و النہایہ، ۱۷: ۸، ۱۴۸؛ نیز دیکھیے المحبر، بمدد اشاریہ)، مگر یہ دونوں نسب نامے اسرائیلی روایات پر مبنی ہیں جن کا اپنا پایہ محل نزاع ہے؛ چنانچہ ان نسب ناموں پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ جدید محققین کے ہاں نمرود کے کوش کی اولاد میں سے ہونے کی حد تک اتفاق پایا جاتا ہے، اس سے آگے نہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ۱۶: ۴۶۱)۔

الطبری نے مجاہد تابعیؒ کے حوالے سے اسے دنیا کے چار بڑے حکمرانوں (نمرود، ذوالقرنین، سلیمانؑ اور بخت نصر) میں سے شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا زمانہ حکومت چار سو سال تک رہا (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۲۱۷، ۲۳۰ بعد)۔ "چار سو سال" سے اس کے پورے خاندان کی حکومت کا زمانہ مراد ہو سکتا ہے۔ بقول المسعودی اس نے ساٹھ برس حکومت کی (المسعودی: مروج، ۲: ۹۲)۔ حسب روایات یہود اس نے اپنے قبیلے والوں کی مختصر فوج سے آل یافث کو شکست دی اور تخت حکومت پر قابض ہو گیا۔ اس نے آزر کو اپنا وزیر (یا کوئی عہدے دار) بنا لیا۔ اس کے بعد وہ اپنی عظمت کے نشے میں خدا سے بیگانہ ہو گیا اور سخت قسم کا مشرک بن گیا (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹: ۳۰۹)۔

حضرت ابراہیمؑ کے زمانے میں کلدانیوں کا سرکاری اور قومی مذہب شمس (نجوم) پرستی تھا۔ ان کے عقیدے میں سورج ہی سب سے بڑا دیوتا یا خدا تھا۔ نمرود خود کو اس سورج دیوتا کا مظہر یا اوتار قرار دیتا تھا اور اہل توحید کو اپنا اور اپنے مذہب کا باغی و منکر خیال کرتا تھا (تفسیر ماجدی، ص ۱۰۸، ۱۰۹، بحوالہ Ginghug: *Legends of the Jews*، ۱۷۸ وغیرہ)۔ دور حاضر کے بعض محققین کے خیال میں نمرود کا نام بھی ان کے دیوتائے اعظم نن اب Nin-Ib کے نام پر تھا اور اس کا اصل تلفظ نمرتو Numurth یا نن مرتو Nin-Murtu تھا، جو بعد میں استعمال ہوتے ہوتے نمرود بن گیا (*Ency-clopaedia Brit.*، ۱۶: ۴۶۱)، چنانچہ وہ دیوتائے اعظم کا مظہر یا اوتار ہونے کی حیثیت سے خود کو خدائی اختیارات کا حامل خیال کرتا تھا اور اسی لیے اس نے حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ مناظرے میں یہ کہا کہ میں

ہی زندگی اور موت دیتا ہوں، مگر جب ابراہیمؑ نے جواب میں سورج کو مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع کر کے کائنات کے خدائی نظام میں تبدیلی کا مطالبہ کیا تو نمرود لا جواب ہو گیا [رک بہ ابراہیمؑ]۔

بائبل میں نمرود کا ذکر محض تین مقامات پر آیا ہے۔ دو مقامات پر اسے کوش کا بیٹا اور سورما شکاری کہا گیا ہے (پیدائش، ۱۰: ۸ تا ۱۰ و تواریخ، ۱: ۱۰ تا ۱۱) جب کہ تیسری جگہ آسور کو "سرزمین نمرود" بتلایا گیا ہے (میکاہ ۵: ۵ تا ۶)، بائبل میں کسی جگہ بھی حضرت ابراہیمؑ اور نمرود کے باہمی مباحثے یا مناظرے کا ذکر نہیں ملتا، اسی بنا پر مستشرقین وغیرہ نے قرآن مجید میں مذکورہ بالا مناظرے کو ہدف تنقید بنایا ہے، لیکن اول تو موجودہ بائبل کا پایہ استناد ہی مشتبہ ہے [رک بہ (۱) تورات، (۲) انجیل، دوسرے کسی واقعے کا عدم ذکر اس کے عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں جوں جوں انسانی تحقیق و تفتیش کے قدم آگے بڑھ رہے ہیں، محققین کو قرآنی صداقت کا ثبوت ملتا جاتا ہے، چنانچہ *Encyclopaedia Britannica* (چودھواں ایڈیشن، ۱۳: ۱۶۵) میں اعتراف ہے کہ نصف صدی پہلے ان قصوں کو بے اصل اور نا معتبر سمجھا گیا تھا، وہ خیال اب مزید تحقیق سے غلط ثابت ہو گیا ہے، یہاں تک کہ نمرود کے ساتھ مناظرہ ابراہیمی کا قصہ بھی (تفسیر ماجدی، ص ۱۰۸)۔

نمرود کی ابتدائی زندگی اور خاتمے کے بارے میں یہود و نصاریٰ میں بہت سی بے سروپا کہانیاں مشہور تھیں، جو ابتدائی صدیوں میں مختلف لوگوں، بالخصوص کعب احبارؒ وغیرہ کی وساطت سے مسلم ادب خاص طور پر تاریخ اور تفسیر پر اثر انداز ہوئیں، حالانکہ ان قصوں کی کوئی سند موجود نہیں ہے (دیکھیے مثلاً الطبری، بمدد اشاریہ؛ الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۴۶ تا ۴۷؛ الکسائی: عرائس، ۱: ۱۳۵ تا ۱۳۹)۔

نمرود کے بارے میں اتنا تو یقینی ہے کہ یہ انتہائی طاقتور اور بہت بڑا حکمران تھا، جس کی حکومت کی حدود بہت وسیع تھیں (پیدائش، باب ۱۰، میں مختلف علاقوں کے نام گنوائے گئے ہیں)، تاہم یہ مسئلہ ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ اس سے کونسی حکمران شخصیت مراد ہے۔ بعض مسلمان مورخین نے پیشدادی سلسلے کے مشہور ایرانی حکمران ضحاک کو اس کا مصداق قرار دیا ہے (الطبری، ۱: ۲۵۳ مگر خود الطبری نے اس کی تردید کی ہے، ۱: ۳۲۳ تا ۳۲۴)، جب کہ ایک اور مشہور قول کیانی بادشاہ کیکاؤس کے بارے میں بھی ملتا ہے (الخوارزمی: مفاتیح العلوم)، مگر یہ سب بے سند دعاوی ہیں۔ خود عیسائی اور یہودی محققین بھی اس ضمن میں کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکے، بقول بعض یہ بابلی حکمران مردوک Marduk تھا، جب کہ بعض دوسرے ماہرین ازدو بار Izdobar کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹: ۳۰۹، عمود ۲)۔ اس کے علاوہ دو خیال اور بھی نقل کیے گئے ہیں، مگر کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن نہیں۔ اس کی تعیین کے لیے شاید تاریخ کو کچھ اور انتظار کرنا پڑے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نُوحؑ: (بائبل: Noah)، ایک جلیل القدر اور صاحب شریعت نبی۔ حضرت آدمؑ کے بعد پہلے صاحب شریعت رسول (البخاری، ۶۰/۳، ۲: ۳۳۴)، حضرت نوحؑ کی ولادت کا تخمینی زمانہ ۳۸۰۰ تا ۲۸۵۰ ق۔م قیاس کیا گیا ہے (تفسیر ماجدی، ص ۳۴۸)۔ قرآن مجید (دیکھیے ۱۱ [ہود]: ۴۴، جہاں کوہ جودی کا ذکر آتا ہے) اور توریت دونوں کے اشارات سے پتا چلتا ہے کہ نوحؑ اور قوم نوح کا مسکن سرزمین عراق تھی۔ بابل [رک باں] کی کھدائی سے جو کتبے برآمد ہوئے ہیں ان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے (تفہیم القرآن، ۲: ۴۰ببعد)۔

حضرت نوحؑ نے ایک ہزار سال کی عمر پائی۔ اس میں سے انھوں نے ساڑھے نو سو سال تبلیغ و دعوت میں صرف کیے (۲۹ [العنکبوت]: ۱۴)۔ دنیا میں اتنی طویل زندگی کی کوئی اور مثال نہیں ملتی۔ بقول ابن کثیرؒ انھیں منصب نبوت پچاس سال کی عمر میں ملا (البدایہ، ۱: ۱۰۱)۔

حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ کے درمیان بعض مرفوع احادیث کے مطابق دس قرون کا ذکر آتا ہے۔ اندریں صورت قرون سے صدی نہیں، بلکہ "وقت اور زمانے کا ایک دور" مراد لیا جانا چاہیے، جو ایک صدی سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے (البدایہ، ۱: ۱۰۱)۔ اس عرصے میں دنیا کے اس خطے (عراق) میں طرح طرح کی برائیاں اور مذہبی و معاشرتی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں۔ قرآن مجید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوم نوح اس وقت شدید ترین کفر و شرک میں مبتلا تھی (۷۱ [نوح]:

۲۱ تا ۲۴)- مرور ایام سے انھوں نے مختلف اصنام کی پرستش شروع کر دی تھی اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو یکسر فراموش کر دیا تھا (۷ [الاعراف]:۵۹ و بعد)- ان کے ہاں اس وقت زیادہ تر پانچ دیوتاؤں ود سواع، یغوث، یعوق اور نسر کی پرستش ہوتی تھی (۷۱ [نوح]:۲۳).

حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کو وعظ و نصیحت کے ذریعے راہ راست پر لانے کی بڑی کوشش کی، مگر بے سود- قرآن کریم سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس مقصد کے لیے رات دن ایک کر دیا تھا- (۷۱ [نوح]:۵ تا ۹)- حضرت نوحؑ کی اس وعظ و نصیحت سے قوم ان کے سخت خلاف ہو گئی اور انہیں مجنوں و دیوانہ قرار دینے لگی (۵۴ [القمر]:۹)- جلد ہی انھیں صریح گمراہ (۷ [الاعراف]: ۶۰) بھی کہا جانے لگا اور پھر قوم انھیں سنگسار کرنے کی دھمکیاں بھی دینے لگی (۲۶ [الشعراء]:۱۱۶).

بالآخر حضرت نوحؑ اپنی قوم کی اصلاح سے بالکل مایوس ہو گئے اور انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ اب اس قوم کی ہلاکت و بربادی کے سوا دنیا کی بقا و سلامتی کی کوئی سبیل نہیں، چنانچہ انھوں نے ہر طرف سے مایوس ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی (۷۱ [نوح]:۲۶ تا ۲۷)- اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کی دعا اور آہ و زاری قبول فرما لی (۳۷ [الصافات]:۷۵)- حضرت نوحؑ کو حکم ملا کہ "تمھاری قوم میں سے جو لوگ ایمان لا چکے (سو لا چکے)، ان کے سوا کوئی ایمان نہ لائے گا- جو یہ کام کر رہے ہیں ان کی وجہ سے غم نہ کھاؤ اور ایک کشتی ہمارے حکم سے ہمارے روبرو بناؤ (۱۱ [ہود]:۳۶ تا ۳۷).

جب یہ کشتی تیار ہو چکی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کو آنے والے طوفان اور اس سے بچنے کی تدابیر سے آگاہ کیا- اس موقع پر حکم آیا کہ "تم کشتی میں ہر قسم کے (کار آمد و مفید) جانوروں میں سے جوڑا جوڑا (نر و مادہ) اور اپنے گھر والوں اور اہل ایمان کو سوار کر لو" (۱۱ ہود: ۴۰، نیز دیکھیے روح المعانی، ۱۲: ۵۲ تا ۵۴)- توریت میں سات سات جوڑوں کا ذکر ہے، مگر اہل ایمان کا کوئی ذکر نہیں- اب تنور (زمین کی سطح واضح یا معروف معنوں میں کسی خاص تنور، دیکھیے البدایہ، ۱: ۱۱۱) سے پانی جوش مارنے لگا اور آسمان سے بھی موسلا دھار بارش شروع ہو گئی- توریت میں ہے کہ چالیس دنوں تک (شب و روز) بارش ہوتی رہی اور پانی پہاڑوں سے پندرہ ہاتھ اوپر چڑھا (پیدائش، ۷: ۶ بعد)- جلد ہی کشتی پانی میں اوپر اٹھ گئی اور چلنے لگی- اس موقع پر حضرت نوحؑ نے مذکورہ افراد کو (جانوروں کو نچلی، انسانوں کو وسطی اور پرندوں کو بالائی منزل میں) سوار کیا اور کہا: بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖهَا وَ مُرْسٰهَا (۱۱ [ہود]:۴۱)، یعنی اللہ کے نام سے ہی اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا ہے.

ابن کثیر (البدایہ، ۱: ۱۱۱) کے مطابق یہ طوفان ۱۵۰ دن تک رہا، مگر توریت میں ۱۵۰ دنوں تک پانی کے چڑھنے اور ۱۵۰ دنوں میں اترنے کا ذکر ہے، جب کہ یہودی روایات میں ۳۶۵ دنوں میں کشتی کے پہاڑ پر اترنے کا ذکر ملتا ہے (The Jewish Ency-clopaedia، ۹: ۳۲۰)- اتنی بھاری مقدار میں پانی کے خشک ہونے میں بھی وقت لگتا ہے- جودی پہاڑ کردستان کے علاقے جزیرہ ابن عمر کے شمال مشرق کی جانب واقع ہے- بائبل میں جو ارارات کا ذکر آتا ہے، وہ اسی سلسلہ کوہ کا معروف نام ہے اور جبل جودی اسی سلسلے کا ایک پہاڑ ہے اور اسی پہاڑ نے ارارات اور گرجستان کے سلسلہ ہائے کوہ کو باہم ملا دیا ہے- قدیم تاریخوں میں کشتی ٹھہرنے کی یہی جگہ بتائی گئی ہے- بابل کی کھدائی سے جو آثار قدیمہ دریافت ہوئے ہیں ان سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے- طوفان نوحؑ کا زمانہ ۳۲۳۲ ق م اندازہ کیا گیا ہے (عبدالماجد دریا بادی: مسائل و قصص، ص ۱۰۷).

قوم نوحؑ پر آنے والا یہ طوفان عالمگیر تھا یا مقامی؟ یہ مسئلہ ہمیشہ سے مابہ النزاع رہا- توریت اور یہودی روایات اس کے عالمگیر ہونے کے حق میں ہیں، مگر قرآن مجید میں اس کے عالمگیر ہونے کا ذکر نہیں ملتا بعض مفسرین نے طوفان نوح کا کل رقبہ چالیس ہزار کیلو میٹر (۴۰۰ x ۱۰۰) بتایا ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ طوفان دو عظیم دریاؤں، دجلہ و فرات، کے درمیان علاقے میں آیا تھا، لیکن چونکہ اس زمانے میں انسانی آبادی فقط اسی علاقے تک محدود تھی، اس لیے تباہی و بربادی کے لحاظ سے (۷۱ [نوح]:۲۶ قسم کی آیات بھی منطبق ہو جاتی ہیں (دیکھیے روح المعانی، تفسیر مظہری، نیز سیوہاروی، ۱: ۶۷ و بعد) جبکہ بعض مفسرین نے اس طوفان کو عالمگیر قرار دیا ہے- بہرحال اس واقعے کی صدائے بازگشت ہر ملک اور ہر قوم میں سنائی دیتی ہے.

اسرائیلی روایات کے تحت عام طور پر یہ مشہور ہے کہ طوفان کے بعد انسانی نسل فقط حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں (حام، سام، یافث) سے چلی اور اسی بنا پر ان کو آدم ثانی بھی کہا جاتا ہے- قرآن

مجید سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ خاندان نوحؑ پر اللہ تعالیٰ کی خاص نظر التفات تھی اور حضرت ابرہیمؑ سمیت دنیا کے مشہور و معروف انبیاء کا آبائی تعلق انہیں کے خاندان سے تھا (۲۷ [الصّفّت]: ۷۷، ۸۳)، لیکن ان کے آدم ثانی ہونے کا کسی جگہ ذکر نہیں ملتا بلکہ اس کے بجائے قرآن حکیم میں آیا ہے: اے ان لوگوں کی اولاد جنہیں ہم نے نوح کے ساتھ اٹھایا (سوار کیا). (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳، نیز دیکھیے ۱۹ [مریم]: ۵۸)، جس سے پتا چلتا ہے کہ نسل انسانی کی بقا اور پرورش میں حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں (سام، حام، یافث) کے ساتھ ان کے ان رفقائے کار نے بھی اہم کردار ادا کیا تھا جنہیں اللہ تعالیٰ نے کشتی میں سوار ہونے کی وجہ سے بچا لیا تھا.

قرآن مجید (اور توریت) سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نوحؑ کو اللہ تعالیٰ نے مستقل شریعت بھی عطا فرمائی تھی اور یہ کہ ان کی شریعت شریعت اسلامیہ کے نسبتاً قریب تر تھی (۴۲ [الشوریٰ]: ۱۳)۔ ابن کثیر نے بعض مرفوع روایات کے حوالے سے حضرت نوحؑ کے روزوں، ان کے حج اور ان کی وصایا کا بھی ذکر کیا ہے (البدایہ، ۱: ۱۱۸ تا ۱۱۹)۔ الازرقی (اخبار مکہ) وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضرت نوحؑ نے طوفان کے بعد بیت اللہ شریف کی تعمیر بھی مکمل کی تھی.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نُور : (ع)، روشنی، ضوء (نیز ضوء) اور ضیاء کا مترادف۔ بعض مصنفین کے نزدیک نور کے مقابلے میں ضوء (ضیاء) زیادہ گہرے مفہوم کا حامل ہے (دیکھیے Lane: Arabic English Dictionary، بذیل مادہ ضوء)۔ اس خیال کی بنیاد خود قرآن مجید کی اس آیت پر ہے جس میں سورج کو ضیاء اور چاند کو نور کہا گیا ہے (۱۰ [یونس]: ۵)، ضو فگن اجرام (آفتاب) سے نکلے اور نور ان اجرام کی منعکس شدہ روشنی ہے جو بذات خود ضوفگن نہیں (چاند)۔ قرآن مجید میں یہ فرق ہر جگہ ملحوظ رکھا گیا ہے، چنانچہ آفتاب کے لیے یا پھر ضیاء ہے (۲۵ [الفرقان]: ۶۱، ۷۸ [النبا]: ۱۳) یا پھر ضیاء ہے (۱۰ [یونس]: ۵)۔ برخلاف اس کے ماہتاب کو ہر جگہ نور یا منیر فرمایا گیا ہے (۷۱ [نوح]: ۱۶، ۱۰ [یونس]: ۵، ۲۵ [الفرقان]: ۶۱) قرون وسطیٰ کے بہترین زمانے میں طبیعی علوم اور علم الکائنات پر عرب مصنفین (ابن الہیثم، القزوینی وغیرہ) کی جو کتابیں ملتی ہیں ان میں وہ بڑی کثرت سے ضوء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، لہذا یہ دعویٰ درست معلوم ہوتا ہے کہ نور عام اور وسیع تر لفظ ہے اور ضوء کا لفظ علم ریاضی اور علم طبیعی کی ایک اصطلاح ہے۔

ابن الہیثم نے بصریات پر اپنی کتاب المناظر میں اس موضوع پر بحث کرنے کے علاوہ خاص اس کے متعلق ایک رسالہ قول الحسن بن الحسین بن الہیثم فی الضوء کے نام سے لکھا تھا، جسے J.Baarmann نے مع جرمن ترجمہ Z.D.M.G.، ۳۶ (۱۸۸۲ء): ۱۹۵ تا ۲۳۷، میں شائع کیا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

نُوربخشیہ : محمد بن محمد عبداللہ المعروف بہ نور بخش (۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء تا ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء) کے نام سے منسوب ایک مذہبی فرقہ یا جماعت.

(۱) بانی کے حالات زندگی: نور بخش کی سرگزشت حیات مفصل طور پر نور اللہ الشستری رکنّ پائن کی تصنیف مجالس المومنین (مخطوطہ بادلین، عدد ۳۶۶ .Ous، نیز دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی موزہ بریطانیہ) میں ملتے ہیں اور بڑی حد تک محمد بن محمد السمرقندی کے تذکرہ پر مبنی ہیں.

۲- اس کی تعلیمات: وہ اپنی منظومات (غزلیات، مثنویات اور رباعیات) میں اپنی ذات کی اہمیت کے ساتھ ساتھ صوفیہ کے عقیدہ وحدت الوجود پر بہت زور دیتا ہے، مثلاً "ہم نے لوح وجود سے ہر نقش ماسوا کو مٹا دیا اور دیکھ لیا کہ عالم ہمہ صفات ہے اور عین ذات"۔ اس کی منثور تصنیفات میں ایک رسالہ عقیدہ ہے، جو غالباً فارسی میں ہے۔ اس کے علاوہ فقہ پر ایک عربی رسالہ الفقہ الاحوط ہے۔ ان میں سے کوئی کتاب اب تک یورپ میں نہیں پہنچی.

۳- فرقے کی تاریخ مابعد: مجالس المومنین میں نور بخش کے دو خلیفے مذکور ہیں: اول: شمس الدین محمد بن یحیٰی اللہجانی الگیلانی، معروف بہ اسیری، جو ایک دیوان کا مصنف تھا (مخطوطہ در موزہ بریطانیہ) اور جس نے شیراز میں ایک خانقاہ تعمیر کی؛ دوم: نور بخش کا بیٹا شاہ قاسم فیض بخش، جس کا ذکر پہلے پہل عراق میں اس وقت سنا گیا جب آق قویونلو سلطان یعقوب (۸۸۴ھ/۱۴۷۹ء تا ۸۹۴ھ/۱۴۸۹ء) کی اجازت سے اسے خراسان جانے دیا گیا تاکہ اپنی "برکت"

سے وہاں کی عالی حسین میراز کی ایک بیماری کا علاج کر سکے۔ اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر اسے شاہ اسمٰعیل صفوی (۹۰۷ھ/۱۵۰۱ تا ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء) کا تقرب حاصل ہوا۔ ظفر نامہ کے حوالے سے فرشتہ بیان کرتا ہے کہ شاہ قاسم کا ایک مرید شمس الدین ۹۰۲ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء میں عراق سے کشمیر گیا، جہاں فتح خان نے بڑی عزت و تکریم سے اس کی پذیرائی کی اور اسے وہ اراضی واپس کر دی جو قبل ازاں بحق سرکاری ضبط ہو گئی تھی۔ قلیل عرصے کے اندر بہت سے کشمیری، خصوصاً جن کا تعلق چک قبیلے سے تھا، نور بخشی فرقے میں شامل ہو گئے۔ فرشتہ، ترجمہ Briggs، کلکتہ ۱۹۱۰ء)۔ بقول میرزا حیدر بن میرزا حسین (مصنف تاریخ رشیدی، مترجمہ E.D. ROSS، لنڈن ۱۸۹۵ء، ص ۴۳۵)، کشمیری پیشتر ازیں حنفی العقیدہ سنی تھے۔ جب میرزا حیدر بن میرزا حسین نے اس ملک پر تصرف حاصل کیا تو اس نے الفقہ الاحوط کے بارے میں علمائے ہند کی رائے دریافت کی، جنھوں نے اسے ملحدانہ تصنیف قرار دیا۔ اس پر اس نے فرقہ مذکور پر تشدد کر کے اسے نیست و نابود کرنا چاہا (نواح ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء)۔ اس فرقے کے متعلق اس کے الجھے ہوے مخاصمانہ بیانات سے بعض یورپی مصنفین مغالطے کا شکار ہو گئے ہیں۔ بہرکیف تشدد کے باوجود یہ فرقہ باقی رہا۔ J.Biddulph نے *Tribes of the Hindoo Koosh* (کلکتہ ۱۸۸۰ء) میں لکھا ہے کہ اس کے پیروؤں کی تعداد بیس ہزار ہے اور ان کی اکثریت بلتستان میں شگر اور خپلور میں آباد ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس فرقے کے کچھ لوگ کشتواڑ میں بھی آباد ہیں، جہاں انھیں گلاب سنگھ نے بلتستان فتح کرنے کے بعد جلاوطن کر دیا تھا۔ اسی کتاب میں ان کے معمولات کی بعض تفصیلات ملتی ہیں، لیکن ان میں افسانوی رنگ آمیزی ہے اور الفقہ الاحوط دیکھے بغیر یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ درحقیقت یہ سلسلہ کیا ہے، شیعہ ہے یا سنی یا ان دونوں کے بین بین؟ (خود اس فرقہ کے علماء دو حصوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک حصہ خود کو اثنا عشریوں کے قریب اور ان کا فرقہ خیال کرتا ہے۔ لیکن دوسرا فرقہ خود کو صوفی (ج = صوفیا) کہتا ہے۔ اور اس بات کا مدعی ہے کہ ان کی جماعت کا اہل تشیع سے کوئی [illegible] نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ ایک مستقل سلسلہ کے لوگ ہیں۔ یہ لوگ کچھ عبادتیں اہلسنت کی طرح ادا کرتے ہیں اور کچھ اہل تشیع کی طرح۔ پاکستان کے شمالی علاقہ جات میں واقع ریاست بلتستان میں ان کی اکثریت ہے)۔

مآخذ : متن میں مندرج ہیں: نیز دیکھیے مولوی محمد شفیع لاہوری: فرقہ نور بخشی، در اورینٹل کالج میگزین لاہور، فروری و مئی ۱۹۲۵ء و اگست ۱۹۲۹ء۔

○

اَلنَّوَوِیؒ : (یا اَلنَّوَاوِی)، محی الدین ابو زکریا یحیٰی بن شرف بن مری (النووی کے اپنے ہجاء کے مطابق سیوطی، ورق ۵۳ ب) بن حسن بن حسین بن محمد بن جمعہ بن حزام حزامی الدمشقی، ایک شافعی فقیہ اور جلیل القدر مصنف۔ وہ ماہ محرم ۶۳۱ھ/اکتوبر ۱۲۳۳ء میں بمقام نوا پیدا ہوے، جو دمشق کے جنوب میں علاقہ جولان میں واقع ہے۔ بچپن ہی سے ان میں قابلیت کے آثار نمایاں دیکھ کر ان کے والد ۶۴۹ھ میں ان کو مدرسۃ الرواحیہ دمشق میں لے آئے، جہاں پہلے تو وہ علم دین کی تحصیل کی طرف متوجہ ہو گئے۔ ۶۵۱ھ میں وہ اپنے والد کے ہمراہ مشرف بہ حج ہوے۔ ۶۵۵ھ میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا آغاز کیا اور دمشق کے مدرسہ حدیث الاشرفیہ میں ان کو ابو شامہ کی جگہ، جن کا انھیں دنوں انتقال ہو گیا تھا، متعین کر دیا گیا۔ اگرچہ زمانۂ طالب علمی میں ان کی صحت بے حد خراب ہو چکی تھی، پھر بھی وہ انتہائی عسرت سے بسر اوقات کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ انھوں نے تنخواہ قبول کرنے سے بھی انکار کر دیا۔ ایک عالم اور شریف انسان کی حیثیت سے ان کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ وہ بلا خوف و خطر سلطان بیبرس کے پاس جا پہنچے اور اس سے درخواست کی کہ وہ اہل شام پر عائد کردہ خراج معاف کر دے اور مدرسین کے ساتھ یہ رعایت کرے کہ ان کی آمدنی میں جنگ کی وجہ سے کمی نہ آنے پائے، لیکن ان کی یہ کوشش بیکار ثابت ہوئی اور بیبرس نے النووی کو دمشق سے نکال دیا، کیونکہ صرف انھیں نے اس قسم کے استحصال کے جواز کے فتوے پر دستخط کرنے سے انکار کیا تھا۔ انھوں نے عمر بھر شادی نہیں کی اور چہار شنبہ ۲۴ رجب ۶۷۶ھ/۲۲ دسمبر ۱۲۷۷ء کو نوا میں اپنے والد کے گھر میں وفات پائی۔ ان کے مقبرے کا وہاں اب تک بہت احترام کیا جاتا ہے۔

النوویؒ کی اعلیٰ شہرت آج تک قائم ہے۔ ان کو علم حدیث میں درک کامل حاصل تھا اور ان کے اصول نقد علمائے متاخرین کی بہ نسبت زیادہ سخت تھے۔ انھوں نے مسلم کی مشہور ترین شرح لکھی (پانچ جلدوں میں طبع ہوئی، قاہرہ ۱۲۸۳ھ)۔ اس شرح کے مقدمہ

میں انھوں نے ہم تک صحیح مسلم کے پہنچنے کی اسناد بہ تفصیل لکھی ہیں اور فن حدیث کا بھی جائزہ پیش کیا ہے۔ شرح میں انھوں نے نہ صرف احادیث کی اسناد پر بحث کی ہے اور احادیث کی نحوی تراکیب کو واضح کیا ہے بلکہ ان کی زیادہ تر دینی اور فقہی نقطۂ نظر سے بھی شرح کی ہے اور حسب ضرورت نہ صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب کے حوالے دیئے ہیں، بلکہ فقہاے متقدمین، مثلاً الاوزاعی اور عطاء وغیرہ کے اقوال بھی نقل کیے ہیں۔ انھوں نے صحیح مسلم میں تراجم اور ابواب معین کر کے ایک نیا اضافہ کیا۔ ان کی دیگر تصانیف میں سے قابل ذکر ان کی کثیر الشروح کتاب الاربعین ہے (مطبوعہ بولاق ۱۲۹۴ھ اور بعد ازاں کئی بار)۔ اس کے علاوہ ابن الصلاح کی تصنیف علوم الحدیث کا التقریب والتیسیر کے نام سے خلاصہ لکھا، جس کے کچھ اجزا کا ترجمہ Marcis نے J.A.، سلسلہ ۹: ۱۶ تا ۱۸، میں کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۳۰۷ء میں السیوطی کی شرح تدریب الراوی کے ساتھ قاہرہ میں طبع ہوئی۔

فقیہ ہونے کے لحاظ سے النووی کی شہرت غالباً اس سے بھی زیادہ ہے۔ شافعی حلقوں میں ان کی تصنیف منہاج الطالبین (تکمیل ۶۶۹ھ، مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۷ھ اور اس کے بعد کئی بار) بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ان کو الرافعی کے پہلو بہ پہلو سب سے اونچے طبقے کا امام مانا جاتا ہے اور دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے منہاج الطالبین کی دو شرحوں، ابن حجر کی تحفہ اور الرملی کی النہایہ کو شافعی مذہب کی کتب فقہ میں چوٹی کی کتابیں مانا جاتا ہے۔ یہاں النووی کی ایک اور کتاب کا ذکر بھی مناسب ہے، یعنی الغزالی کی وجیز پر روضہ فی مختصر شرح الرافعی، جو ۶۶۹ھ، میں مکمل ہوئی اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں النووی نے الشیرازی کی المہذب اور التنبیہ (G.A.L.، ۱: ۳۸۷) اور الغزالی کی الوسیط پر بھی شرحیں لکھی ہیں، جو بظاہر محفوظ نہیں رہ سکیں۔ ان کے شاگرد ابن العطار نے ان کے فتاوے کا مجموعہ بھی جمع کیا تھا (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)۔

انھوں نے القشیری کے رسالہ کا درس لیا تھا اور بعد میں دوسروں کو بھی پڑھایا تھا، چنانچہ ان کے صوفیانہ رجحانات کی بدولت ہمیں یہ کتابیں حاصل ہوئی ہیں: (۱) اوراد و ادعیہ سے متعلق کتاب الاذکار (تکمیل ۶۶۷ھ، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۱ھ اور بعد ازاں کئی بار)؛ (۲) ریاض الصالحین (تکمیل ۶۷۰ھ، مطبوعہ مکہ ۱۳۰۲ و ۱۳۲۱ھ) اور (۳) بستان العارفین فی الزہد و التصوف (غیر مکمل)۔ وستنفلٹ (ص ۴۵ بعد) نے ان کی پانچ سو تصانیف کی فہرست دی ہے، جو تقریباً مکمل ہے۔ جو تصانیف ابھی تک قلمی نسخوں کی صورت میں محفوظ ہیں، ان کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان: G A L، ۱: ۳۹۴ بعد و بمدد اشاریہ، مطبوعہ تصانیف کی تفصیل سرکیس: معجم، عمود ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۹ء میں ملے گی۔

مآخذ: (۱) ابن العطار (م ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء): تحفۃ الطالبین فی ترجمۃ شیخنا الامام النووی (کئی مراثی کے ساتھ)، قلمی نسخہ Tubingen عدد ۱۸؛ (۲) السخاوی (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء): ترجمۃ قطب اولیاء ..... النووی، مخطوطہ برلن، ۲: ۱۷۴۲، ورق ۱۴۰ تا ۲۰۷ (Ahlwardt، عدد ۱۰۱۴۵)؛ (۳) السیوطی: المنہاج فی ترجمۃ النووی، مخطوطہ برلن، Wetzstein، ۲: ۱۸۰۷، ورق ۵۳ الف تا ۶۸-ب (Ahlwardt، عدد ۱۰۱۴۶)؛ (۴) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۱۶۵ تا ۱۶۸؛ (۵) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدر آباد، بدون تاریخ، ۴: ۲۵۹ تا ۲۶۴؛ (۶) الیافعی: مرآۃ الجنان، حیدر آباد ۱۳۳۹ھ، ۴: ۱۸۲ تا ۱۸۶.

○

نِیَّۃ: (ع) نیت قصد، مادہ ن و ی، نوی، ینوی، بمعنی ارادہ کرنا، نیت کرنا، اعمال شرعی کا، خواہ وہ واجب ہوں یا غیر واجب، تقاضا یہ ہے کہ ان کی بجا آوری سے پہلے اس امر کا ارادہ کر لیا جائے کہ وہ شخص کس عمل کو سرانجام دینے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس ارادے کو جو، بآواز بلند یا دل ہی دل میں کیا جاتا ہے، نیت کہتے ہیں۔ نیت نہیں تو اس عمل کو باطل [رک بآں] سمجھا جائے گا۔

مختلف عبادات، مثلاً وضو، غسل، نماز، زکوۃ، روزہ، اعتکاف، حج، قربانی وغیرہ کو سرانجام دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ان کی نیت کر لی جائے (احیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ء، ۴: ۳۱۶)۔ اس کے باوجود اگر ہم ہر عبادت کے لیے نیت کے بارے میں فقہا کی آرا کا جائزہ لیں تو معلوم ہو گا کہ ان کے ہاں صرف نیت صلوۃ ہی کے متعلق اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔

مزید برآں ضروری ہے کہ عمل سے فوراً پہلے حیت موجود ہو تاکہ ایسا نہ ہو کہ یہ اپنی خصوصیت کھو کر محض ایک ارادہ (عزم) بن کر رہ جائے۔ پھر جب تک عمل پورا نہیں ہو جاتا، نیت کا قائم رکھنا

ضروری ہے ابو اسحٰق الشیرازی: تنبیہ، طبع Juynboll، ص ۳)- نیت کا مقام قلب ہے، جو عقل اور توجہ کا مرکز ہے- یہی وجہ ہے کہ کوئی مجنون صحیح نیت پر قادر نہیں، اسی لیے نیت بجائے خود ایک شرعی عمل بن گیا ہے، جسے عموماً واجب ٹھہرایا جاتا ہے، لیکن بعض حالتوں، مثلاً غسل میت میں یہ مستحب ہے- یہ سوال بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ نیت سے مقصود کیا ہے؟ الباجوری (۱ : ۵۷) کی رائے میں نیت کے لیے چار شرائط کا پورا کرنا لازم ہے: (۱) جو شخص نیت کرے وہ مسلمان ہو؛ (۲) اسے ذہنی سکون میسر ہو؛ (۳) جو عمل وہ ادا کرنا چاہتا ہے اس سے پوری پوری واقفیت رکھتا ہو اور (۴) اس عمل کا کوئی مقصد بھی ہو.

دینی معاملات و عبادات میں نیت کو بے حد اہمیت حاصل ہے- امام بخاریؒ اپنی الصحیح کا آغاز ایک حدیث سے کرتے ہیں، جو ظاہر ہے یہاں بطور مقولہ استعمال کی گئی ہے- یہ حدیث یوں ہے: "اعمال کا دارومدار نیت پر ہے"- کتب حدیث میں یہ حدیث اکثر منقول ہے- اور اس سے ایسا دینی اور اخلاقی معیار سامنے آتا ہے جو قانونی معیار سے بلند تر ہے- عبادت کی قدر و قیمت نیت پر منحصر ہے- اگر نیت درست نہیں تو چاہے احکام شریعت کی پوری پوری متابعت کے ساتھ اسے سرانجام دیں، یہ عبادت بالکل بے مصرف ہو گی، حدیث میں آیا ہے کہ عہد نبویؐ میں فتح مکہ کے بعد ہجرت تو ختم ہو گئی، مگر جہاد اور نیت باقی ہے (امام بخاریؒ، مناقب الانصار، باب ۴۵ و جہاد، باب ۱، حدیث ۲۷) لہٰذا ان معنوں میں نیت بجائے خود ایک ایسا عمل بن جاتی ہے جیسے کہ قانون کی نظر میں ارادہ، خواہ اسے عملی جامہ نہ بھی پہنایا جائے- یوں اعمال کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے- برعکس اس کے کسی برے عمل کی نیت کرنے کے بعد اس سے احتراز کو بھی نیکی کے طور پر شمار کیا جاتا ہے (البخاری، رقاق، باب ۳۱).

مآخذ : (۱) الباجوری : حاشیہ، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱: ۵۷؛ (۲) الشعرانی : المیزان الکبریٰ، قاہرہ ۱۲۸۷ھ، ۱: ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۱ و ۲ : ۲، ۲۰، ۳۰، ۴۲؛ (۳) الغزالیؒ : کتاب الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۱۱، ۴۰، ۸۷، ۱۰۰ ببعد، ۱۰۶، ۱۱۵؛ (۴) وہی مصنف: احیاء، ج ۴، کتاب ۷.

○

و

واصل بن عطاء : ابو حذیفۃ الغزال، معتزلہ [رک بآں] کا امام۔ وہ ۸۰ھ/۶۹۹-۷۰۰ء میں مدینہ طیبہ میں پیدا ہوا۔ وہ بنو ضبہ یا بنو مخزوم کے موالی میں سے تھا۔ پھر وہ ترک وطن کر کے بصرہ چلا گیا اور وہاں حضرت حسن بصریؒ کے حلقے میں داخل ہو گیا۔ یہاں اس نے جہم بن صفوان [رک بآں] اور بشار بن برد جیسے بصری مشاہیر سے دوستانہ مراسم پیدا کر لیے، لیکن مذکورہ بالا تینوں شخصیتوں میں سے کسی کے ساتھ بھی اس کے مراسم ہموار نہ رہے۔ اس کی بیوی عمرو بن عبید ابو عثمان کی بہن تھی، جو قدیم ترین معتزلہ میں سے اس کے بعد سب سے زیادہ مشہور ہوا۔ واصل حرف راء کو حلق سے نکالتا تھا، جو ایک ناگوار آواز بن جاتی تھی، لیکن چونکہ اسے زبان پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی اس لیے وہ اپنے خطبات اور گفتگو میں راء کا حرف ہی نہیں آنے دیتا تھا۔ اس کے کلام کے ایسے نمونے محفوظ ہیں جن میں راء کے استعمال سے پرہیز کیا گیا ہے۔ مزید برآں وہ اپنی زرافہ سی گردن کی وجہ سے بھی سب میں نمایاں نظر آتا تھا اور اس کا یہ عیب اس کے سابق دوست بشّار نے اپنے ہجویہ اشعار میں خوب اچھالا ہے۔

واصل کا حضرت حسن بصریؒ سے نظریاتی اختلاف ہی فرقہ معتزلہ کی وجہ بنیاد بنا، تاہم اس فرقے کی وجہ تسمیہ کو اس واقعہ پر مبنی نہیں قرار دیا جا سکتا (رک بہ معتزلہ)۔

واصل سے چار خاص عقیدے منسوب کیے جاتے ہیں: (۱) اللہ کی صفات ازلیہ (قدیمیہ) کا انکار (رک بہ صفہ)؛ (۲) انسان کے ارادے کو آزاد و با اختیار ماننا، جس میں وہ قدریہ کا ہم نوا تھا؛ (۳) گناہ کبیرہ کے مرتکب مسلمان کو مسلم اور کافر کے بین بین ماننا؛ (۴) اس بات کا اقرار کہ جو فریق قتل عثمانؓ، جنگ جمل اور جنگ صفین میں شریک تھے ان میں سے ایک ضرور باطل پر تھا، لہٰذا جیسا کہ لعان [رک بآں] کی صورت میں ہوتا ہے، فریقین میں سے ایک کو ضرور جھوٹی قسم کا مرتکب ماننا پڑے گا۔

کتاب الانتصار (ص ۱۷۰، سطر ۶) کے مصنف نے اس آخری نظریے کو واصل کے دینی عقائد کے پورے نظام کا نقطہ آغاز قرار دیا ہے۔ وہ اسے اس صورت میں پیش کرتا ہے: کسی صحابی [رک بہ اصحاب] کے قتل کا ارادہ کسی مسلم کو فاسق نہیں بنا دیتا (ص ۱۷۰)، تاہم اسے اعتراف ہے کہ مسئلے کو اس صورت میں پیش کرنے کی بنا پر اسے ہدف ملامت بنایا گیا کیونکہ واصل صحابہ کرامؓ میں سے کسی کے قتل کے ارادے کو کفر خیال کرتا ہے [رک بہ کافر]۔

کہا جاتا ہے کہ واصل نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے داعی بھیج کر اپنے خیالات کی تبلیغ کی۔ الشہرستانی نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں الواصلیہ نام کا ایک فرقہ مغرب میں موجود تھا، تاہم الاشعری کے مقالات میں واصلیہ کا کوئی ذکر نہیں۔ اس کتاب میں واصل کا نام صرف ایک دفعہ آیا ہے (طبع Ritter، ۱: ۲۲۲)۔ کہا جاتا ہے (دیکھیے مثلاً ابن خلکان) کہ اس نے اپنے وقت کے مذہبی اور سیاسی مسائل پر بہت سی کتابیں یا رسائل تصنیف کیے۔ اس نے ۱۳۱ھ/۷۴۸-۷۴۹ء میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) ابو الحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Neyberg، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعہ پیرس، ۷: ۲۳۴؛ (۳) الجاحظ: کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۸ ببعد؛ (۴) ابن قتیبہ: ادب الکاتب، طبع Grunert، ص ۱۵ ببعد؛ (۵) ابو الفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، ۳: ۲۴، ۱۱؛ (۶) عبدالقاہر البغدادی: کتاب الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۷) الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۳۱ تا ۳۴؛ (۸) المبرد: الکامل، طبع Wright.

○

اَلْوَاقِدِی : ابو عبداللہ محمد بن عمر، ایک عرب مورخ اور

سیرت نگار' ولادت ۱۳۰ھ/۷۴۷ء بمقام مدینہ منورہ؛ الواقدی کی نسبت اس کے دادا الواقد الاسلمی کے نام سے ہے' جو مدینہ کے بنو اسلم کے ایک گندم فروش عبداللہ بن بریدہ کا غلام تھا (عمر رضا کحالہ' ۱۱: ۹۶)۔ ۱۷۰ھ/۷۸۶ء میں جب خلیفہ ہارون الرشید حج کے لیے آیا تو اس کا تعارف مدینہ منورہ کے ایک مستند عالم کی حیثیت سے کرایا گیا' چنانچہ جب خلیفہ اور اس کے وزیر یحییٰ برمکی نے مقامات مقدسہ کی زیارت کی تو الواقدی نے ان کے معلم (رہنما) کے فرائض انجام دیئے (الطبری' ۳: ۶۰۵) اس موقع پر دربار خلافت سے جو مراسم پیدا ہو گئے تھے ان سے اس نے ۱۸۰ھ میں فائدہ اٹھایا (دیکھیے ابن سعد' ۷/۲: ۷۷)۔ جب اسے کچھ مالی مشکلات پیش آئیں تو وہ بغداد اور وہاں سے رقہ روانہ ہو گیا' جہاں ان دنوں ہارون الرشید مقیم تھا (الطبری' ۳: ۶۴۵)۔ یحییٰ نے اس کی بڑی مدارات کی اور اسے خلیفہ کی خدمت میں پیش کیا۔ خلیفہ نے مدینہ منورہ کا سفر یاد کر کے اسے تحائف سے مالا مال کر دیا۔ اس نے دربار خلافت تک پہنچنے اور وہاں اپنی مدارات کے مفصل حالات قلمبند کیے ہیں۔ یہ سب کچھ ابن سعد (۷: ۳۴۳) میں موجود ہے۔ قدیم تر مآخذ میں یہ ذکر نہیں ملتا کہ اسے خلیفہ ہارون الرشید کی طرف سے بغداد کے مشرقی حصے کی قضاۃ کا منصب بھی عطا ہوا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ مامون الرشید نے بغداد میں داخل ہونے کے بعد ۲۰۴ھ میں اسے رصافہ میں قاضی عسکر مقرر کر دیا تھا (الطبری' ۳: ۱۰۳۷)۔ خلیفہ مامون الرشید کے ساتھ الواقدی کے تعلقات نہایت گہرے تھے۔ اس نے خلیفہ کو اپنا وصی مقرر کیا تھا اور جب الواقدی ۲۰۷ھ کے اختتام پر وفات پا گیا (ابن سعد' ۵: ۳۲۱ و ۷/۲: ۷۷؛ ابن قتیبہ: معارف' ص ۲۵۸' تو مامون الرشید نے بذات خود ان فرائض کو سرانجام دیا (ابن سعد' ۵: ۳۲۱)۔ الواقدی نے برامکہ کے زوال کے بعد بھی یحییٰ برمکی کے ساتھ اپنی احسان مندی کے اظہار میں کبھی اخفا سے کام نہیں لیا۔ وزیر موصوف نے متعدد مرتبہ الواقدی کو ان مالی مشکلات سے نجات دلائی تھی' جن میں وہ بار بار مبتلا ہو جانے کا عادی تھا۔ خود الواقدی نے اس کی مثال بیان کی ہے (ابن سعد ۵: ۳۱۹ بعد)' جس نے وزیر موصوف کے جود و کرم کی شہرت کو چار چاند لگا دیے۔

الفہرست (ص ۹۸ بعد) میں الواقدی کی تصانیف کی ایک فہرست دی گئی ہے۔ یاقوت نے جو فہرست دی ہے (ادبا' ۷: ۵۸) وہ بھی قریب قریب یہی ہے۔ ان تصانیف کا بہت بڑا حصہ تاریخی نوعیت کا ہے اور بعض قرآن مجید' حدیث شریف اور فقہ سے متعلق ہیں۔ (دیکھیے آآآ' بذیل مادہ)۔

الواقدی کا تاریخی ذوق مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کی ابتدائی تاریخ اور مسلمانوں کے ابتدائی عہد کو حاوی ہے۔ اسکی تمام تصانیف میں صرف کتاب المغازی بطور ایک مستقل کتاب کے بچ سکی ہے۔ طبقات' جو ۱۸۶ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے' طبقات ابن سعد رکھنے یہ ابن سعد کی اساس و بنیاد ہے۔ ابن سعد نے سیرت (دیکھیے *Bibl. ARab Hisp.*' ۹: ۲۳۱)' مبعث اور ازواج سے معتدبہ فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنی کتاب کے ان تمام حصوں میں' جن کے موضوعات الواقدی سے ملتے جلتے ہیں' نیز مغازی میں ابن سعد کی اصل اور بڑی سند الواقدی ہی ہے۔ الطبری تاریخ الکبیر کا بکثرت حوالہ دیتا ہے' جس میں لازماً ۱۷۹ھ تک کے واقعات قلمبند کیے گئے ہوں گے۔ الواقدی نے اپنی اہم ترین اسناد کی فہرست اپنی کتاب المغازی کے شروع میں درج کر دی ہے' جس کا تیسرا حصہ کریمر Kremer H. von نے شائع کیا ہے۔ بہت سے راویوں (مثلاً ابو معشر' معمر بن راشد' موسیٰ بن عقبہ) نے' جن سے الواقدی نقل کرتا ہے' خود بھی مغازی پر کتابیں لکھی ہیں۔ دوسری طرف الواقدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت کے میدان میں اپنے نامور پیشرو محمد بن اسحاق کا کبھی نام لے کر ذکر نہیں کرتا۔ یہ چیز اس لحاظ سے اور بھی زیادہ تعجب انگیز ہے کہ وہ نہ صرف اس کے متعلق بڑے اچھے جذبے کا اظہار کرتا ہے (الطبری' ۳: ۲۵۱۲) بلکہ شک و شبہ اس نے اس کتاب سے بڑا فائدہ اٹھایا ہے اور بظاہر مواد کی ترتیب میں بھی اس کا تتبع کیا ہے۔

الواقدی کی اصل خوبی یہ ہے کہ وہ معلومات کا بڑا ذخیرہ فراہم کر دیتا ہے۔ مختلف واقعات کی تاریخیں متعین کرنے میں علمائے اسلام بھی الواقدی کو تاریخ کے میدان میں مسلم اور مستند تسلیم کرتے ہیں (یاقوت: ادباء' ۷: ۵۵) حالانکہ خالص فن حدیث میں وہ اسے مسترد کرتے ہیں (ابن حجر: تہذیب' ۹: ۳۶۳ بعد) مجموعی طور پر الواقدی کی جمع کردہ روایات تائید و توثیق کے لیے تو قبول کر لی جاتی ہیں' مگر جہاں کوئی اہم مسئلہ ہو اور الواقدی روایت کرنے میں منفرد ہو تو اس کی روایت محل نظر سمجھی جاتی ہے۔ اس کی اسی کمزوری کے

پیش نظر محدثین نے ہمیشہ الواقدی پر تنقید کی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وتر : (ع) بمعنی طاق عدد۔ اہل حجاز کے ہاں واؤ پر زبر اور اہل نجد کے نزدیک زیر ہے (لسان العرب' بذیل مادہ)' مگر موخرالذکر ہی زیادہ مشہور ہے۔ لغوی مفہوم میں اس کا استعمال قرآن مجید (۸۹ [الفجر]: ۳) میں بھی ہوا ہے۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد عشا (اور تہجد) کے بعد پڑھی جانے والی اسی نام سے موسوم نماز ہے۔

احادیث میں وتروں کو ادا کرنے کی بہت تاکید ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا معمول بھی وتروں کو پابندی سے ادا کرنے کا تھا۔ (البخاری' مطبوعہ لائڈن' ۱: ۲۵۳ بعد' ابواب الوتر)۔ انھیں تاکیدی احکام کے باعث تمام فقہی مسالک میں وتروں کو نمایاں اہمیت دی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث میں صیغہ امر استعمال ہونے کے باعث ان کو قابل قضا واجب قرار دیا ہے اور احناف کا اسی پر تعامل ہے (ہدایہ' ۱: ۱۰۵) مگر ائمہ ثلاثہ' امام محمدؒ و ابو یوسفؒ اور ظواہر نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے (الجزیری' ۱: ۵۲۲' ۵۲۳)۔ امام مالکؒ وتروں کے تارک کو مجروح الشہادۃ قرار دیتے ہیں (ابن حزم' ۲: ۲۳۱)۔

مسالک فقہ اس امر پر تو متفق ہیں کہ وتروں کی تین رکعات ہو سکتی ہیں اختلاف اس امر پر ہے کہ آیا یہ تین رکعات ایک سلام سے ادا کی جائیں یا دو سلاموں سے۔ احناف' شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اول الذکر طریقہ درست ہے' مگر امام مالکؒ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ' احمدؒ بن حنبل اور امام مالکؒ کے نزدیک دوسری صورت بھی صحیح ہے' یعنی دو رکعتیں ادا کرنے کے بعد سلام پھیر دیا جائے' پھر کھڑے ہو کر ایک رکعت ادا کی جائے اور آخری رکعت میں رکوع کے بعد کھڑے ہو کے دعائے قنوت پڑھی جائے (الجزیری' ص ۵۳۵ تا ۵۴۰)۔ محض ایک وتر ظواہر اور امام مالکؒ کے نزدیک درست' مگر امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکروہ اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے (معجم الفقہ الحنبلی' ۲' ۵۱۱ تا ۵۱۲)۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وتروں کی رکعات گیارہ تک ہو سکتی ہیں (الجزیری' ۱: ۴۳۵)۔ اس صورت میں وتروں کو نماز تہجد کا حصہ قرار دیا جاتا ہے۔ (دیکھیے المحلی' ۲: ۲۲۹ تا ۲۳۱)۔ وتروں کی تین رکعت کا مسئلہ متعدد صحابہؓ سے مروی ہے (البخاری' ۱: ۲۵۳ بعد)۔ وتر رات کی آخری نماز ہے۔ تہجد کی نماز پڑھنے والے عشاء کے بعد وتر نہیں پڑھتے' بلکہ پچھلی رات اٹھ کر تہجد کی نماز کے بعد پڑھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک وتروں کی تیسری رکعت میں دعائے قنوت بھی پڑھنی چاہیے' اول الذکر کے نزدیک رکوع سے پہلے اور مؤخر الذکر کے مطابق رکوع کے بعد (ہدایہ' ۱: ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ معجم الفقہ الحنبلی' ۲: ۸۲۹ تا ۸۳۰)۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وتروں میں قنوت نہیں' البتہ امام شافعیؒ رمضان کے آخر نصف کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں (الجزیری' ۱: ۵۳۴ تا ۵۳۷)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) کتب حدیث' بذیل باب الوتر' نیز بمدد مفتاح کنوز السنۃ' بذیل مادہ الوتر؛ (۲) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری؛ (۳) الشوکانی: نیل الاوطار.

○

وحدتُ الشّہود : رکّ بہ تصوف۔

○

وحدتُ الوجود : رکّ بہ تصوف۔

○

وَحْی : (ع)' مادہ و ح ی' وحی کے لغوی معنی ہیں لطیف اور مخفی اشارہ' پیغام (رسالت)' دل میں ڈالنا (الہام)' چھپا کر بات کرنا (کلام خفی)' کتابت (لکھنا)' کتاب اور مکتوب' نیز جو کچھ تم کسی دوسرے کے خیال میں ڈالو۔ اہل لغت کے نزدیک وحی کے اصل معنی یہ ہیں کہ کسی سے اس طرح چپکے چپکے باتیں کی جائیں کہ کوئی دوسرا سن نہ پائے۔ فعل کی صورت میں اوحی یوحی (الی) استعمال ہوتا ہے اور اس کا مفہوم القا یا الہام کرنا اور دل میں بات ڈالنا ہے (لسان العرب) قرآن مجید میں ان مختلف معانی میں اوحی اور یوحی کا استعمال عام ہے' مثلاً (۱) (۲۸ [القصص]: ۷)' (۲) (۵ [المائدۃ]: ۱۱۱)' وغیرہ۔

ان تمام آیات میں لفظ وحی اپنے لغوی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید کے مذکورہ بالا مقامات میں اس کے مفہوم میں مخفی تلقین' فطری تعلیم' لطیف اور خفیہ اشارے' فطری حکم' دل میں بات ڈالنا اور وسوسہ پیدا کرنا سب شامل ہیں۔ جب لفظ وحی ذی روح کے

لیے استعمال ہو تو اس کے ساتھ الی بطور صلہ لایا جاتا ہے اور غیر ذی روح کے لیے استعمال ہو تو فی اور ل، جیسا کہ اوپر کی آیات (۵) و (۶) سے ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو ایسے مخفی اور لطیف طریقوں سے تعلیم دیتا ہے کہ معلّم بظاہر نظر نہیں آتا، اس لیے اسے وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔

شریعت اسلام کی اصطلاح میں وحی بالخصوص اس ذریعہ غیبی کا نام ہے جس کے سبب اللہ تعالیٰ کے خاص لطف و کرم اور فضل و عنایت سے کسی نبی کو کوئی علم حاصل ہوتا ہے۔ اس حصول علم میں کسی نبی یا رسول کے اپنے غور و فکر، کوشش و سعی اور جدوجہد کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ وحی نبوت اپنی خصوصیات کے لحاظ سے دوسری تمام اقسام وحی سے مختلف ہوتی ہے اور نبی کو پورا یقین اور شعور ہوتا ہے کہ وحی اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ یہ وحی علم و ہدایت پر مشتمل ہوتی ہے، اس میں قصص و اخبار، عقائد و عبادات اور احکام و قوانین سب شامل ہوتے ہیں اور اس کا مقصد نبی کے ذریعے بنی نوع انسان کی ہدایت و رہنمائی ہوتا ہے۔

وحی کی ایک نوع ظاہر ہے اور دوسری باطن۔ ظاہر وحی ان الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے جو فرشتے سے سن کر نبی یاد کر لیتا ہے۔ قرآن مجید اسی قسم کی وحی ظاہر ہے۔ جب فرشتہ آکر کلام و بیان کے بغیر محض اشارے سے کوئی بات سمجھا جائے تو اسے وحی باطن کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وحی باطن میں اجتہاد کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ تیسری نوع الہام ہے۔ یہ تینوں صورتیں حجت مطلق ہیں، البتہ اولیاء اللہ کا الہام ان کے اپنے لیے تو حجت ہو سکتا ہے، لیکن دوسروں کے لیے حجت نہیں ہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۶: ۵۲۳)۔ اب لفظ وحی انبیا کے لیے خاص ہے اور الہام اولیا اور بندگان خاص کے لیے، البتہ لفظ القا عام ہے۔ وحی اور الہام میں فرق یہ ہے کہ الہام ایک وجدانی کیفیت ہے، جس کے ذریعے نفس کو شی، مطلوب کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کیفیت کہاں سے آتی ہے اور اس کے علم کا مبدا کیا ہے؟ وحی آسمان سے نازل ہوتی ہے اور یقینی اور قطعی علم پر مشتمل ہوتی ہے۔ وحی علم کا ایسا غیبی ذریعہ ہے جو کسی غیر نبی کو میسر نہیں ہے۔

وحی کے مختلف طریقے: قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے: الشّورٰی) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء سے مخاطبت کے حسب ذیل طریقے بیان فرمائے ہیں (۱) بطریق وحی، (۲) بواسطہ حجاب، (۳) فرشتے کے ذریعے نبی کو وحی بھیجنا۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مزید تشریح فرماتے ہوے احادیث میں نزول وحی کے مختلف طریقے اور صورتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) رویاے صادقہ، یعنی سچے خواب، آپؐ کی وحی کا آغاز سچے خوابوں سے ہوا۔ آپؐ جو خواب دیکھتے وہ سپیدہ صبح کی طرح حقیقت بن کر نظر آ جاتا (البخاری، الصحیح)؛ (۲) بغیر نظر آئے فرشتہ آپؐ کے ذہن و قلب میں کوئی بات ڈال دیتا تھا؛ (۳) نزول وحی کے وقت گھنٹی کی سی آواز (صَلْصَلَۃُ الْجَرَس) پیدا ہوتی۔ یہ شدید ترین صورت وحی ہوتی تھی۔ سخت سردی کے موسم میں بھی آپؐ پسینے سے تر ہو جاتے تھے۔ اگر آپؐ اونٹ پر سوار ہوتے تو وہ بھی بوجھ کے مارے بیٹھ جاتا تھا۔ گھنٹی کی آواز کے سلسلے میں ایک توجیہ تو یہ ہے کہ وحی کی اس آواز کے لیے کوئی خاص جہت و سمت نہیں ہوتی تھی اور وہ آواز گھنٹی کی آواز کی طرح مسلسل اور لگاتار ہوتی تھی اور ہر طرف اور ہر جہت سے سنی جا سکتی تھی۔ وحی کی صورت میں آپؐ آواز سنتے، مضمون سمجھتے اور سب کچھ یاد رکھتے، لیکن بولنے والا نظر نہیں آتا تھا؛ (۴) فرشتہ کسی انسان کی شکل و صورت میں نمودار ہو کر آپ سے بات کرتا، یہاں تک کہ وہ بات مکمل طور پر آپؐ کو یاد ہو جاتی۔ اس صورت میں کبھی کبھی صحابہ کرامؓ نے بھی اس فرشتے کو دیکھا ہے؛ (۵) فرشتہ اپنی اصلی شکل میں آتا اور اللہ تعالیٰ کا پیغام آپؐ کو پہنچاتا تھا۔ آپؐ نے حضرت جبریلؑ کو ان کی اصلی شکل میں دو تین مرتبہ دیکھا (۵۳ [النجم]: ۴ تا ۲۴)؛ (۶) کسی فرشتے یا آواز کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا براہ راست اپنے نبی پر وحی کرنا، جیسا کہ شب معراج میں (جب آپؐ آسمانوں پر تھے) نماز پنجگانہ فرض کی اور دوسرے احکام صادر فرمائے؛ (۷) فرشتے کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے گفتگو کرنا، جیسا کہ معراج کی حدیث میں اس کا ذکر آتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام سے بھی ایسی براہ راست گفتگو قرآن مجید سے ثابت ہے۔

بعض علماء نے وحی کے مذکورہ بالا طریقوں کے علاوہ ایک طریقہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ واسطوں، پردوں اور حجابوں کو اٹھا کر جلوہ نما ہو اور اپنے نبی سے ہم کلام ہو۔ اس سلسلے میں اکثر اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے معراج کے موقع پر اپنی چشم مبارک سے اللہ تعالیٰ کا دیدار

کیا۔ یہ طبقہ رویت بصری کا قائل ہے، لیکن بعض علماء رویت بصری کی نفی کرتے ہیں۔

قرآن مجید وحی الٰہی اور کلام اللہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مختلف انبیا کے حالات بیان فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو تاریخی حقائق سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ یہ غیب کی وہ خبریں ہیں جو ہم آپؐ کو بذریعہ وحی بتا رہے ہیں۔ اس سے پہلے نہ تو آپؐ خود ان تاریخی واقعات و حقائق کو جانتے تھے اور نہ آپؐ کی قوم جانتی تھی۔

وحی محمدی کا آغاز و تسلسل: سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر وحی کا آغاز نیند میں رویائے صادقہ سے ہوا۔ آپؐ جو بھی خواب دیکھتے وہ صبح کے تڑکے کی طرح سچ اور صحیح نکلتا۔

سب سے پہلے وحی چالیس برس کی عمر میں فرشتے کی زبانی غار حراء میں ہوئی۔ رویائے صادقہ کے بعد آپؐ غار حراء میں جا کر یکہ و تنہا اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے اور ذکر و فکر میں مشغول رہنے لگے تھے۔ آپؐ چند دنوں کا سامان خورد و نوش ساتھ لے جاتے۔ جب وہ ختم ہو جاتا تو گھر واپس آتے اور پھر نیا سامان لے کر غار حراء میں تشریف لے جاتے۔ آپؐ کی یہ عبادت کچھ عرصہ جاری رہی یہاں تک کہ ایک دن اللہ تعالیٰ کا مقرب فرشتہ حضرت جبریل علیہ السلام آپؐ کے سامنے اچانک نمودار ہو کر کہنے لگا: پڑھیے! آپؐ نے جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں۔ اس پر فرشتے نے آپؐ کو اتنا بھینچا کہ آپؐ تھک گئے۔ پھر اس فرشتے نے آپؐ کو چھوڑ دیا اور کہا: پڑھیے! آپؐ نے وہی جواب دہرایا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اس پر حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو پھر اتنے زور سے بھینچا کہ آپ تھک گئے۔ پھر جبریلؑ نے آپؐ کو چھوڑ دیا اور کہا کہ پڑھیے۔ آپؐ نے پھر وہی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ تیسری مرتبہ جبریلؑ نے پھر آپ کو سورۃ العلق کی ابتدائی پانچ آیات کی تعلیم دی (۹۶ [العلق]: ۱ تا ۵) اس کے بعد وحی کا آنا کچھ عرصے کے لیے بند ہو گیا بقول حافظ ابن حجر وحی کے رک جانے (فترت وحی) میں مصلحت یہ تھی کہ پہلی وحی سے آنحضرتؐ کو جو دہشت ہوئی تھی وہ جاتی رہے اور آپ آہستہ آہستہ نزول وحی کو برداشت کرنے کے عادی ہو جائیں اور فرشتے کو دوبارہ دیکھنے کا اشتیاق بھی پیدا ہو جائے۔

انقطاع وحی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بڑا رنج و ملال ہوا۔ آپؐ سخت پریشان اور اضطراب و قلق کی حالت میں گھر سے نکلتے تو حضرت جبریل علیہ السلام ظاہر ہو کر آپؐ کو تسلی دیتے، جس سے آپؐ کو سکون قلب حاصل ہو جاتا۔ وحی کے رک جانے کے بعد بھی آپؐ برابر غار حراء میں تشریف لے جاتے رہے۔ ایک روز حراء سے لوٹتے ہوئے دفعۃً آسمان سے ایک غیبی آواز سنی۔ اوپر دیکھا تو وہی فرشتہ تھا جو غار حراء میں آیا تھا۔ اب کی مرتبہ یہ فرشتہ اپنی اصل شکل میں بصد جاہ و جلال فضائے آسمانی میں ایک کرسی پر جلوہ افروز تھا۔ آپؐ یہ منظر دیکھ کر ہراساں اور مرعوب ہوئے اور گھر تشریف لا کر حضرت خدیجہؓ سے فرمایا کہ مجھے کمبل اڑھا دو۔ اسی حالت میں سورۃ المدثر کی پانچ ابتدائی آیات نازل ہوئیں آیات کریمہ نازل ہوئیں: (۷۴ [المدثر]: ۱ تا ۵)، اس کے بعد وحی مسلسل نازل ہوتی رہی۔ آخر عمر میں وحی کا نزول بکثرت ہونے لگا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تھی۔ اطراف و اکناف سے وفود آنے لگے تھے اور روز افزوں ضروریات و استفسارات کے باعث مسائل و احکام بھی بڑھ گئے تھے؛ لہٰذا تفہیم دین اور توضیح و تشریح شریعت کے پیش نظر بکثرت نزول وحی ضروری تھا۔ سلسلہ وحی تیئس سال تک جاری رہا۔ سب قرآنی سورتوں کی ترتیب نزول کے لیے دیکھیے آآ، ۱۶ھ/۱:۳۲۶ و ۳۲۷، الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۱: ۹۸ و ۹۹؛ الزرکشی: البرہان، ص ۱۹۳ و ۱۹۴؛ ابن حجر: فتح الباری، ۸: ۲۵۷ و ۷۴ (نیز رک بہ قرآن مجید)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وِرْد: (ع، جمع اوراد)۔ اس اصطلاح کے لغوی معنی ہیں پانی پینے کی جگہ تک آنا۔ صوفیہ ورد کی اصطلاح کو (پانچ فرض نمازوں کے علاوہ) ہر روز کی اختیاری باقاعدہ تلاوت کے لیے، جو قرآن مجید کی آیات یا دیگر کلمات سے ہو، استعمال کرتے ہیں، جس کے ذریعے سے وہ ثواب و برکات الٰہیہ کا "شرب" حاصل کرنے کے امیدوار ہوتے ہیں۔ پہلے پہل اس اصطلاح (ورد) کا اطلاق قرآن مجید کی ایک منزل (ساتواں حصہ) یا نصف منزل روزانہ کی باقاعدہ تلاوت کرنے پر کیا جاتا تھا اور اس لحاظ سے یہ لفظ حزب (جمع: احزاب، دیکھیے المکی: قوت القلوب، ۱: ۸۱ تا ۸۴ و ۲: ۴ تا ۲۲) کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ بعد میں اس اصطلاح کی ذیل میں بعض دیگر اختیاری

معمولات بھی شامل کر لیے گئے، جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں "نوافل" کی عام اصطلاح کے تحت آتے تھے مثلاً اللہ تعالیٰ کے ننانوے اسماء الحسنی کی تلاوت (دیکھیے مسلم، ذکر ۲) اور قرآن و حدیث سے لیے ہوے متفرق ٹکڑوں کو مقرر و معین دفعہ پڑھنا و دہرانا (مثلاً بسملہ، تہلیل، تکبیر، تسبیح، تحمید، تصلیہ، استغفار، استعاذہ)۔ یہ معمولات قدیم زمانے ہی میں اہلسنت و الجماعت کے ہاں اختیار کیے گئے، نیز شیعوں (الکلینی: کافی، آخر کتاب) بلکہ خارجیوں کے ہاں بھی (دیکھیے الجیطالی: قناطیر الخیرات، ۳: ۳۹۷ تا ۴۱۶)۔ چھٹی صدی ہجری سے، جب کہ صوفیہ کے سلسلوں نے منظم صورت اختیار کر لی [رک بہ طریقہ] الورد کی اصطلاح عمومیت کے ساتھ اس شغل کے لیے استعمال ہونے لگی۔ جو تصوف کے ہر طریقے میں "الورد العام" کی اصطلاح کے ساتھ اختیار کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد بار بار پڑھی جانے والی بعض عبارتیں ہیں جن کے اندر جابجا قرآن مجید کی آیات آ جاتی ہیں اور جن کو اس طریقے سے ترتیب دیا جاتا ہے کہ ان سے ایک ہی تہلیل دار ورد بن جاتا ہے جو عبارت بار بار پڑھی جاتی ہے اسے تسبیح پر شمار کیا جاتا ہے۔ تین اہم عبارتیں، جو ان تہلیل دار ادعیہ میں وسیع طور پر مروج ہیں، حسب ذیل ہیں:

(۱) استغفار: اللہ سے بخشش کا طلب گار ہونا (اس کی تکرار کے لیے دیکھیے، مسلم، ذکر ۱۲؛ بخاری، دعوۃ ۲).

(۲) الصلوۃ علی النبی: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر درود و سلام بھیجنا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۶؛ اس کی تکرار کے لیے دیکھیے الترمذی، وتر، ۲۱ الدارمی، رقاق، ۵۸) اس کے ساتھ آنحضرتؐ کی آل اور ان کے اصحاب پر درود و سلام کا اضافہ کر دیا گیا ہے.

(۳) اثبات توحید: جس کی ترتیب خود نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے قرآن مجید کے بعض جملوں کے اجزاء کو بار بار پڑھنے کی صورت میں دے رکھی تھی (البخاری، دعوۃ ۶۶).

ان تین عبارتوں میں سے ہر عبارت ایک سو مرتبہ دہرائی جاتی ہے۔ یہ معمول متعدد سلسلہ ہاے طریقت کے ہاں معمولی سے اختلافات کے ساتھ اہم ورد ہے، صرف یہی نہیں بلکہ یہ ورد ایسے اصولوں کی نمائندگی بھی کرتا ہے جو سارے تصوف کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ تینوں مرتب اذکار بالترتیب روحانی ترقی کے تین مدارج، یعنی (۱) تزکیہ نفس؛ (۲) تکثیر حسنات اور (۳) فنا فی الذات سے مطابقت رکھتے ہیں اور مخافت، محبت اور معرفت کے مماثل ہیں، جو مسلک تصوف کی تین اہم منزلیں ہیں الورد العام میں دوسری زیادہ مفصل اور مشرح تلاوتوں کا نفس مضمون بھی شامل ہے۔ یہ مخصوص مواقع کے لیے مختص ہیں۔ اکثر سلسلہ ہائے طریقت ایک طویل اور دوسرے سے ممتاز تہلیل دار ورد رکھتے ہیں، جن کو الورد الکبیر یا وظیفہ کہا جاتا ہے (دیکھیے فاطمۃ الیشروطیۃ: رحلۃ الی الحق، مطبوعہ بیروت، ص ۲۳۷ تا ۲۴۵)۔ عموماً الورد العام سلسلے میں داخل ہونے والے ہر نووارد کو پڑھنے کے لیے دیا جاتا ہے۔ الورد الخاص کی اصطلاح بعض اوقات الذکر السری کے لیے استعمال کی جاتی ہے [رک بہ ذکر] جو اسماء الحسنی میں سے ایک اسم (مثلاً السنوسیہ کے ہاں "یا لطیف") یا کلمہ شہادت ہوتا ہے۔ یہ ذکر شیخ یا پیر کی طرف سے بعد میں مرید کو بصیغہ راز بتایا جاتا ہے (دیکھیے حسن قادری: ارشاد الراغبین، ص ۲۷ تا ۲۸؛ یہ رسالہ احمد بن مصطفی العلوی ابن علیوا مستغانمی: القول المقبول، تونس ۱۳۴۹ھ، کے آخر میں چھپا ہے).

مآخذ: اس باب میں اہم ترین کتاب (۱) عبدالحی الکتانی: فہرس الفہارس، فاس ۱۳۴۶ھ، ۲ جلد ہے، نیز دیکھیے؛ (۲) طاش کوپری زادہ: مفتاح السعادۃ، طبع حیدر آباد، ۲: ۴۲۲ و ۳: ۸۳ تا ۱۵۲؛ (۵) علاء الدین علی بن احمد، الغوری: کنز العباد فی شرح الاوراد، در ضمیمہ اورینٹل کالج میگزین، شمارہ مذکور، ص ۹۹.

○

وَرَقہ بن نوفل: بن اسد بن عبدالعزی بن قصی، زمانہ جاہلیت کا ایک عالم، جو مکہ مکرمہ میں رہتا تھا۔ اس نے دین حق کی تلاش میں انجیل کا مطالعہ کیا اور اس سے متاثر ہو گیا۔ وہ عربی اور عبرانی دونوں زبانیں بآسانی لکھ پڑھ لیتا تھا۔ اس زمانے میں وہ انجیل کو عربی زبان میں لکھا کرتا تھا اور خاصا عمر رسیدہ ہو چکا تھا۔ آخر عمر میں بصارت جاتی رہی تھی۔

ورقہ بن نوفل ان عرب دانش مندوں اور بزرگوں میں سے تھا جنھوں نے زمانہ جاہلیت میں جوا، شراب اور دیگر نشہ آور اشیا کو ترک کر دیا تھا (المحبر، ص ۲۳۷)۔ امام بخاری (الصحیح، کتاب بدؤ الوحی، حدیث ۳) کی روایت کے مطابق جب غار حراء میں حضرت جبرئیلؑ پہلی وحی لے کر آنحضرتؐ کے پاس آئے تو آپؐ عجیب حالت میں اپنے گھر تشریف لائے اور اپنی رفیقۂ حیات ام المؤمنین حضرت

خدیجہؓ کو سارا ماجرا سنایا۔ انھوں نے آپ کو تسلی دی۔ مزید اطمینان کے لیے وہ آپ کو اپنے ابن عم ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں اور اسے تمام حالات و کوائف سے مطلع کیا۔ ورقہ نے آپؐ کی ساری روداد سن کر کہا کہ گھبرانے اور فکر مند ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ وہی مقدس فرشتہ (ناموس) ہے جو شریعت لے کر حضرت موسیٰؑ کے پاس آیا کرتا تھا۔ ورقہ بن نوفل نے یہ بھی کہا: کاش میں اس وقت تک زندہ رہوں جب آپؐ کی قوم آپؐ کو شہربدر کر دے گی' کیونکہ جب بھی کوئی نبی اللہ کا پیغام لے کر آیا تو اس کی قوم نے اس سے اذیت ناک سلوک کیا اور شہر چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آپؐ کی تصدیق و حمایت کروں گا۔ تھوڑے عرصے بعد ورقہ وفات پا گیا۔

ورقہ بن نوفل کی کوئی اولاد نہ تھی۔ (جمہرۃ انساب العرب' ص ۴۹۱)۔ ورقہ بن نوفل کے دو بھائی تھے: ایک صفوان' دوسرا عدی۔ ورقہ کی ایک بھتیجی بسرہ بنت صفوان صحابیہ تھیں اور مہاجرہ بھی۔ عدی بن نوفل نے بھی اسلام لا کر ہجرت کی اور مسجد نبویؐ اور سوق (منڈی) کے درمیان بلاط میں قیام پذیر رہے' پھر عہد فاروقی اور عثمانی میں حضرت موت کے والی رہے۔ آخر عدی بن نوفل کی نسل بھی ختم ہو گئی (جمہرۃ انساب العرب' ص ۱۲۰)۔

مآخذ: (۱) البخاری: الصحیح' کتاب بدء الوحی' حدیث ۳ مع شروح خصوصاً" فتح الباری وغیرہ؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ (طبع وُشْتنفلٹ)' ص ۱۰۰ تا ۱۰۱' ۱۰۷' ۱۴۳' ۱۴۹' ۱۵۳ تا ۱۵۴' ۲۰۵؛ (۳) ابن سعد: طبقات' ۱/۱: ۱۳۰' ۸۵۰؛ (۴) السہیلی: الروض الانف' ۲: ۱۲۴ تا ۱۲۷' ۱۵۶۔

○

وَصِیّۃ: (= وصیت' ج: وصایا؛ ع)' اسلامی ادب کی ایک کثیر الاستعمال اور انتقال جائیداد کی ایک قانونی اور فقہی اصطلاح۔ مادہ و ص ی (وصی وصیا" ملانا' عہد کرنا) سے اسم مصدر' بمعنی آنے والے واقعے سے متعلق خصوصاً" مرنے والے یا سفر پر جانے والے کا کسی کو کچھ سمجھانا (الجوہری: الصحاح' تاج العروس' مفردات القرآن' بذیل مادہ)۔

قرآن و حدیث میں جس وسعت اور کثرت کے ساتھ اس مادے کا استعمال ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دور جاہلیت میں اس مادے کا اس معنی میں استعمال خاصا معروف ہو چکا تھا' دور جاہلی کی عرب شاعری میں بھی اس کے بکثرت استعمال (دیکھیے لسان العرب و تاج العروس وغیرہ)۔

(۱) قرآن حکیم میں کچھ مقامات پر وصیت کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب کی گئی ہے (مثلاً" ایسے مقامات پر وصیت سے مراد تاکیدی حکم (فرض) ہوتا ہے (مفردات القرآن' بذیل مادہ؛ روح المعانی' ۴: ۲۱۶)۔

(۲) قانون انتقال ملکیت کے لحاظ سے اس اصطلاح کا سب سے اہم استعمال مرنے والے یا سفر پر جانے والے شخص کی اپنے "ترکے" سے متعلق ہدایات پر کیا جاتا ہے' چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (۲ [البقرۃ]: ۱۸۰) اس آیت مبارکہ میں صاف اور صریح لفظوں میں وصیت کرنے کو فرض قرار دیا گیا ہے (نیز دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۲۴۰)۔ اسی مضمون کی تاکید ایک حدیث مبارکہ میں بھی ہوتی ہے' جس میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کوئی چیز ایسی ہے جس کے متعلق اسے وصیت کرنا چاہیے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ وصیت لکھے بغیر ایک یا دو راتیں گزارے (البخاری' ۵۵/۱' ۲: ۱۸۵)' تاہم قرآن و حدیث پر مجموعی نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ وصیت کی فرضیت کا یہ حکم ابتدائے دور اسلام کا ہے' جبکہ ابھی وراثت کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے اور چونکہ دور جاہلیت میں وراثت کے متعلق یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ طاقتور پس ماندگان کا فطری حق ہے' اسی بنا پر ترکے سے کمزور رشتے داروں (مثلاً" بیٹیوں وغیرہ) کو محروم کر دیا جاتا تھا۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے پہلے تو حکم دیا گیا کہ مرنے والے کو اپنے مستحق رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنی چاہیے۔ بعد ازاں سورۃ النساء میں روایت کے تفصیلی احکام بیان کر دیئے گئے' چنانچہ اس وضاحت کے آ جانے کے بعد اس بارے میں وصیت کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے' پس اب کسی وارث کے لیے کوئی وصیت (کی گنجائش) نہیں" (احمد بن حنبل: مسند؛ روح المعانی' ۲: ۵۳)۔ اس مضمون کو بعض مفسرین نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اول الذکر آیت سورہ النساء کی آیات سے منسوخ ہے (البغوی: معالم' قاہرہ ۱۳۴۶ھ' ۱: ۳۹۶) بعض علمائے تفسیر نے قرآنی آیت کے بجائے بحوالہ بالا فرمان

نبوی کو ناسخ قرار دیا ہے' جس کا درجہ حدیث متواتر کا ہے (روح المعانی' ۲: ۵۳) جبکہ بعض تفسیروں میں نسخ کی نسبت اجماع امت کی طرف کی گئی ہے (تفسیر مظہری' ۱: ۲۸۶).

مفسرین کے ایک دوسرے طبقے نے ان دونوں آیات کو ناسخ منسوخ ماننے کے بجائے انھیں ایک دوسرے کی توضیح و تشریح پر محمول کیا ہے۔ مشہور مفسر امام فخر الدین الرازی (تفسیر کبیر' ج ۱) ابو مسلم الاصفہانی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ سورہ البقرۃ کی (محولہ بالا) آیت کی سورہ النساء کی آیت سے تشریح کی گئی ہے۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہو گا کہ جن رشتے داروں کو وراثت کے مقررہ راستے سے حصہ وراثت نہیں ملتا (مثلاً کافر رشتے دار) انہیں وصیت کے ذریعے اس کا حقدار بنایا جائے۔ امام رازی نے اکثر مفسرین اور فقہائے معتبرین کی طرف بھی اس قول کی نسبت کی ہے۔ متأخر دور میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے (الفوز الکبیر' ص ۱۸-۲۲)۔ فقہ حنبلی میں ایک قول (معجم الفقہ الحنبلی' ۲: ۱۰۲۱) اور فقہ الظاہری (معجم فقہ ابن حزم الظاہری' ص ۱۰۷۷) کے مطابق اندریں صورت اس کا وجوب باقی ہے۔ دیگر مسالک میں اس کی حیثیت محض مستحب کی ہے (دیکھیے ہدایہ' ۲: ۶۳۸).

وصیت کرنے والے (موصی) کے لیے فقہا نے کچھ شرائط رکھی ہیں' مثلاً یہ کہ وہ عاقل' بالغ اور آزاد ہو' چنانچہ دیوانے' نابالغ اور غلام کی وصیت معتبر نہیں (ہدایہ' ۲: ۶۴۳ بعد)۔ فقہ حنبلی میں صاحب شعور بچے کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی' ۲: ۱۰۲۲)' وصیت کے قابل نفاذ ہونے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وصیت کل مال کے تہائی حصے سے زائد نہ ہو' کیونکہ اس سے زیادہ وصیت کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اجازت نہیں دی (البخاری' ۲: ۱۸۵).

ایک اور نکتہ' جس پر قرآن و حدیث میں اساسی طور پر زور دیا گیا ہے' یہ ہے کہ وصیت کا مقصد کسی رشتے دار کو ضرر (نقصان) پہنچانا نہیں ہونا چاہیے (دیکھیے ۴[النساء]: ۱۲)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ایک مرفوع روایت میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ ایسے شخص نے اگر ساٹھ سال تک بھی خدا کی عبادت کی ہو گی تو وہ دوزخ میں جائے گا (البغوی' ۱: ۳۹۹).

وراثت کے بیان میں گو وصیت کا ذکر قرض (دین) سے مقدم آیا ہے۔ (۴[النساء]: ۱۱' ۱۲)' مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیشہ قرض کو وصیت پر مقدم فرمایا (البخاری' ۲: ۱۸۸' باب ۹؛ ترمذی' باب ۵؛ الدارمی' وصایا' باب ۲۱)۔ اسی بنا پر فقہ میں کفن دفن کے اخراجات اور قرض کی ادائی کو وصیت کے نفاذ پر مقدم حیثیت دی جاتی ہے (ہدایہ' ۲: ۶۴۲ بعد).

قرآن مجید میں وصیت کی ایک اور قسم کا تذکرہ بھی ملتا ہے' جس سے مراد نیک لوگوں کا اپنی آل اولاد اور متوسلین کو نیک کاموں کی وصیت کرنا ہے (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۱۳۲-۱۳۳؛ ۳۱[لقمان]: ۱۲ تا ۱۹)۔ ایک مقام پر اہل خیر کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو حق اور صبر پر قائم رہنے کی وصیت کرتے رہتے ہیں (۱۰۳[العصر]: ۳)' چنانچہ قدیم زمانے سے اہل علم کے ہاں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ زندگی کے آخری لمحات میں اپنے متعلقین کو وصیت کرتے ہیں۔ دور قدیم میں ارسطو' بقراط' نیشا غورث کی وصایا کے علاوہ لقمان حکیم کی وصیتیں دستیاب تھیں۔ موخر الذکر کا تو فارسی زبان میں بھی ترجمہ کیا گیا تھا (کشف الظنون' ۲: ۲۰۱۳).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وُضُو : (ع' مادہ وضاء") شریعت اسلامیہ کی ایک اہم اور کثیر الاستعمال اصطلاح' بقول ابن منظور اور الفیروز آبادی وضاءۃ بمعنی حسن و نظافت ہے' اصطلاحاً" ایک خاص طریقے سے نماز ادا کرنے کی خاطر ہاتھ' منہ اور پاؤں وغیرہ کو ترتیب سے دھونا وضوء کہلاتا ہے۔ اس کا تلفظ حرف واؤ کی پیش کے ساتھ ہے' اگر واؤ کی زبر پڑھی جائے تو اس سے مراد وضو کا پانی ہوتا ہے (الصحاح' بذیل مادہ).

اسلام میں طہارت کی بڑی اہمیت ہے' حتیٰ کہ اسے نصف ایمان قرار دیا گیا ہے (مسلم: الصحیح' قاہرہ ۱۹۵۵ء' ۱: ۲۰۳' حدیث ۲۲۳)' نیز ارشاد نبوی ہے: طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں ہوتی (البخاری' مطبوعہ لائڈن' ۱: ۴۸' ۲/۴)۔ اسلام کے نظام طہارت کی دو اقسام ہیں: خصوصی اور بڑی طہارت غسل [رک باں]' ہے' جبکہ چھوٹی اور عمومی طہارت وضو ہے۔

وضوء اور غسل کی اساسی اہمیت کے پیش نظر خود قرآن حکیم میں ان کا طریقہ تعلیم دیا گیا ہے' (دیکھیے ۵[المآئدۃ]: ۶)' تفصیلات کے

لیے دیکھیے القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، تفسیر سورۃ المائدہ؛ نیز الجصاص رازی: احکام القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۳۵۷ تا ۳۷۷)۔
حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے وضو کا جو مسنون طریقہ مروی ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ پہنچوں تک تین مرتبہ دھوئے جائیں، پھر ناک اور منہ میں پانی ڈال کر کلی اور استنشاق کرنا چاہیے، پھر تین مرتبہ چہرہ اور تین تین مرتبہ دونوں کہنیوں تک ہاتھ دھوئے جائیں، پھر تمام سر کا مسح کرنا اور پھر اپنا دایاں، پھر بایاں پاؤں تین تین مرتبہ دھونا چاہیے (البخاری، ۱: ۵۳؛ مسلم، ۱: ۲۰۴-۲۰۵؛ ابو داؤد، ۱: ۷۸ تا ۸۵، حدیث ۱۰۶ تا ۱۱۷)۔ ضرورت کے مطابق اعضاے وضو کو دو دو اور ایک ایک مرتبہ بھی دھونا ثابت ہے، جو فقہاے کے نزدیک دھونے کی کم از کم مقدار ہے (ابو داؤد، ۱: ۹۴ تا ۹۶، حدیث ۱۳۵ تا ۱۳۸).

وضو میں کچھ امور فرض اور کچھ سنت و مستحب ہیں۔ اہمیت کے لحاظ سے فرائض کا درجہ مقدم ہے۔ اہل تحقیق کے نزدیک قرآن حکیم سے وضوء کے چار فرائض (چہرے، دونوں ہاتھوں اور پاؤں کا دھونا، سر کا مسح) ثابت ہیں۔ احناف کا یہی مسلک ہے (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۹، مطبوعہ لکھنؤ)، شوافع اور ظواہر اس پر نیت کا اضافہ کرتے ہیں (الجزیری، اردو ترجمہ، مطبوعہ لاہور، ۱: ۹۷ تا ۹۹؛ معجم الفقہ الظاہری، مطبوعہ بیروت، ۱: ۱۰۸۷ تا ۱۰۹۱)۔ امام احمدؒ بن حنبل نے اس پر موالات (تسلسل کے ساتھ دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے) کا بھی اضافہ کیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۴۲-۱۰۴۸، مطبوعہ کویت)۔ امامیہ کے ہاں بھی فرائض کی تعداد سات ہی ہے، البتہ ان کے نزدیک پاؤں دھونے کے بجائے ان پر مسح ضروری ہے (محمد جواد مغنیۃ: الفقہ علی المذاہب الخمسۃ، مطبوعہ بیروت ۱۹۳۲ء)۔ امام مالکؒ نے گو فرائض کی تعداد تو سات ہی رکھی ہے، مگر انھوں نے دھونے میں ملنا شامل کیا ہے (الجزیری، ۱: ۹۲ تا ۹۸)۔ تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ وضو میں استیعاب ضروری ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ موزوں اور پٹی (جبیرہ) پر مسح جائز ہے (الترمذی، ۱: ۲ تا ۲۲؛ ہدایہ، ۱: ۳۵ تا ۴۰). مقیم کو ایک دن اور رات (چوبیس گھنٹے) تک اور مسافر کو تین دن اور تین رات (بہتر گھنٹے) تک موزوں پر مسح کی اجازت ہے [رک بہ مسح]۔

وضو میں حسب ذیل امور سنت ہیں: بسم اللہ پڑھنا، دونوں ہاتھ پہنچوں تک دھونا، کلی کرنا، مسواک کرنا، ناک صاف کرنا، ہاتھ اور پاؤں نیز گھنی داڑھی کا خلال کرنا، ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھونا، پورے سر اور کان کا مسح کرنا، موالات اور ترتیب کا لحاظ رکھنا، ہر عضو کو دائیں طرف سے شروع کرنا، وغیرہ (مکروہات اور نواقض وضو کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: ہدایہ، ۱: ۱۰۵ تا ۱۲۳؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۴۸ بعد؛ امجد علی: بہار شریعت، ۲: ۹ تا ۲۱؛ عبدالشکور: علم الفقہ، ص ۶۸).

طریقۂ مسنونہ کے مطابق وضو کرنے کی احادیث میں بے شمار فضیلت بیان ہوئی ہے۔ بعض احادیث میں اس پر سابقہ گناہوں سے معافی، درجات کی بلندی اور قیامت کے دن اعضاے وضو کے چمکدار ہونے کی بشارت دی گئی ہے (دیکھیے مسلم: الصحیح، ۱: ۲۰۵ تا ۲۰۶ حدیث ۲۲۷-۲۲۸، ۲۵۹، حدیث ۲۴۹؛ نیز دیگر کتب حدیث).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

وقف: (نیز حبس، ع)، ایک عربی مصدر، جس کے معنی "روکنے اور باز رکھنے" کے ہیں۔ اس کا مطلب کسی چیز کو محفوظ کرنے اور اسے ایک تیسرے آدمی کی ملک میں جانے سے بچانے کے ہیں (السرخسی: مبسوط، ۱۲: ۲۷)۔ اصطلاحاً" اس سے مراد ہے: (۱) وہ سرکاری (یا بیت المال کی) اراضی، جو مفتوح و مسخر ہونے پر بسبب حصول غلبہ، ملت اسلامیہ کی ملکیت قرار پائے، یا ایسے معاہدوں کی رو سے اس کی ملکیت ٹھہرے کہ ان کے سابق مالک خراج ادا کرنے کی شرط پر ان پر قابض رہیں گے، لیکن وہ نہ تو اپنے طور پر بیع کر سکیں گے اور نہ ان کو رہن رکھ سکیں گے (دیکھیے، مثلاً" الماوردی: الاحکام السلطانیہ" طبع Enger، ص ۲۳۷ بعد) اور (۲) بالعموم کسی چیز کا فی سبیل اللہ اچھے مقاصد کے لیے مخصوص کر دینا، جس کی تعریف مسالک فقہ کے مطابق مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، ان مختلف تعریفوں کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وقف (جمع: اوقاف) سے مراد ایک ایسی چیز ہے، جو خود کو قائم رکھتے ہوئے بعض منافع کے حصول کا ذریعہ بنتی ہے اور جس کی خرید و فروخت سے متعلق جملہ حقوق سے اس کا مالک کلی طور پر دست بردار ہو جاتا ہے اور یہ شرط لگا دیتا ہے کہ اس کا منافع مطلوبہ کار خیر پر صرف ہوتا رہے گا، مگر وقف کا بنیادی مطلب وہ قانونی عمل ہے، جس کے ذریعے ایک شخص کسی چیز

کو وقف کرتا ہے (وقت کا مترادف ہے تحبیس، سبیل یا تحریم) اور عام بول چال میں اس کا اطلاق شی موقوفہ پر بھی ہونے لگا ہے، جس کے لیے صحیح لفظ "موقوف" "محبوس"، مُحبس، حبیس ہے۔ مالکیوں میں اور اسی لیے مراکش، الجزائر اور تونس میں حبس (حبس کی جمع) کا لفظ یا حذف حرکت کے ساتھ حبس (ج: احباس) بہت زیادہ مستعمل ہے (اسی لیے فرانس کی قانونی زبان میں Habous لکھا جاتا ہے)۔

(الف) فقہ کے بڑے بڑے اصول:

۱- واقف (بانی وقف) کو اپنی جائداد کی فروخت کا پورا پورا حق حاصل ہو، لہذا اسے کامل ذہنی اور جسمانی قویٰ کا مالک ہونا چاہیے- وہ عاقل، بالغ اور حُرّ (آزاد) ہو- مزید براں اسے شے، موقوفہ کی بلا کسی قسم کی قید و پابندی کے ملکیت حاصل ہو۔

۲- شے موقوفہ (وقف کی جانے والی) مستقل (پائیدار) قسم کی چیز ہو اور اس سے منافع حاصل ہوتا ہو، گویا وہ بنیادی طور پر ایک صحیح اور قابل انتفاع جائداد ہو- منقولہ جائداد کے بارے میں اختلاف رائے ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے آ آ، بذیل مادہ)۔

۳- وقف کا مقصد صرف رضاے الٰہی (قربت خداوندی) ہونا چاہیے- اگرچہ یہ مقصد بعض اوقات نمایاں طور پر واضح نہیں ہوتا- وقف کی دو قسمیں ایک دوسرے سے بالکل ممیز ہیں: (۱) وقف خیری، یعنی وہ اوقاف، جو خاص طور سے دینی مقاصد یا عامۃ الناس کے فائدے کے لیے ہوں، مثلاً (مساجد، مدارس، شفا خانے، پل، ذخائر آب وغیرہ اور (۲) وقف اہلی یا ذُرّی، یعنی خاندان کے لیے وقف کردہ اوقاف، مثلاً بیٹیوں، پوتوں یا دوسرے اعزہ و اقارب کے لیے یا دوسرے اشخاص کے لیے، لیکن ایسے اوقاف کی غایت بھی قربت (رضائے الٰہی) ہونی چاہیے (مثلاً مذکورہ بالا اشخاص کی امداد و دستگیری کے لیے جبکہ وہ خود بے مایہ ہوں)۔

۴- وقف کے لیے تحریری ہونا ضرور نہیں، اگرچہ عملاً عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے- واقف کو نہایت وضاحت (صفائی) کے ساتھ اپنی خواہش کا اظہار وَقَفْتُ یا حَبَسْتُ، یا سَبَّلْتُ کہہ کر کرنا چاہیے کہ یہ نہ تو فروخت ہو سکتی ہے نہ ہبہ کی جا سکتی ہے اور نہ بطور میراث تقسیم کی جا سکتی ہے (یہ فقرہ اوقاف کی جملہ دستاویزات میں پایا جاتا ہے، دیکھیے حدیث متذکرہ ذیل اور امام شافعیؒ کی دستاویز وقف در کتاب الام، ۳: ۲۸۱ تا ۲۸۳، اس اضافے یا وضاحت کے بغیر یہ صرف صدقہ ہو گا)۔

۵- ایک جائز وقف کی تکمیل کے لیے مندرجہ ذیل مزید شرائط کا پورا کرنا لازمی ہے (ا): اس کے لیے مؤبد (یعنی دائمی) ہونا ضروری ہے- جس کا منافع، مخصوص یا متعین افراد کے حق میں وقف ہونے کی صورت میں، ان کی موت کے بعد غربا میں تقسیم کر دیا جاتا ہے- لہذا یہ ناقابل انتقال بھی ہوتا ہے؛ (ب) اس پر فوراً عمل درآمد شروع ہو جانا چاہیے- اس میں التوا و تاخیر کی کوئی شرط نہیں ہونی چاہیے (منجز)، بجز واقف کی موت کے، لیکن اس صورت میں، نیز وصیت کی صورت میں، بانی اپنی جائداد کے صرف ایک ثلث کو وقف کر سکتا ہے؛ (ج) یہ "عقد لازم" یعنی ناقابل فسخ قانونی معاہدہ ہوتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک (مگر ان کے تلامذہ اور متأخرین احناف کے نزدیک نہیں) وقف قابل فسخ ہے الا یہ کہ وہ واقف کی وفات کے ساتھ مشروط ہو، یعنی اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی قابل انفساخ نہیں ہے (السرخسی: مبسوط، ۱۲: ۲۷)، لہذا حنفی واقف کو اپنی جائداد کی بحالی کے لیے اس کے منتظم (ناظر و ناظم) کے خلاف باقاعدہ مقدمہ دائر کرنا پڑتا ہے- قاضی، جسے اس وقت امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے فتاویٰ کے درمیان انتخاب کا اختیار ہوتا ہے، امام ابو یوسفؒ کے فتوے کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہے، جو اسے ناقابل انفساخ بتلاتے ہیں؛ (د) احناف میں (نیز ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک: السرخسی، ۱۲: ۳۵) اور امامیہ میں وقف کی "تسلیم" بھی ضروری ہے، یعنی ان لوگوں کو اس کی اطلاع پہنچانا بھی ضروری ہے، جن کے حق میں وقف ہوا ہے یا کم از کم اس کے ناظم کو، مگر امام ابو یوسفؒ اور دوسرے مالک فقہ کے نزدیک ایسا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک واقف کی خواہش کے اعلان (قول) کے ساتھ ہی وقف مکمل ہو جاتا ہے- وقف عامہ (مسجد یا قبرستان وغیرہ) کی صورت میں ایک شخص کے اسے استعمال کر لینے سے بھی تسلیم ہو جاتی ہے۔

اس کے برعکس مندرجہ بالا شروط مالکیہ کے ہاں لازمی نہیں ہے- مثلاً وقف کی تنسیخ کا حق نہ صرف واقف ہی کو حاصل ہے، بلکہ اس کے ورثا کو بھی اختیار تنسیخ ہے (خلیل، ترجمہ Santillana، ۲: ۵۶۰ تا ۵۶۱)۔

۶- قانون جائداد میں وقف کی حیثیت سے متعلق آراء مختلف

ہیں۔ فقہا کی ایک جماعت (یعنی امام محمد الشیبانیؒ، امام ابو یوسفؒ اور متأخرین احناف، نیز امام شافعیؒ اور ان کے مکتب فکر) کے مطابق واقف کا حق تملیک ختم ہو جاتا ہے، عام طور سے کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مگر اس سے قانونی طور پر مقصود وقف کر دینے کے بعد دراصل مالک یا کسی بندے کے استحقاق تملیک کا ختم کرنا ہے۔ دوسرے گروہ (یعنی امام ابو حنیفہؒ) نیز اس کے لیے دیکھیے: الشافعیؒ: ام، ۳: ۲۷۵ بعد اور مالکیہ کے مطابق واقف اور اس کے ورثا کا حق تملیک کو استعمال نہیں کر سکتے۔

۷۔ وقف کا اعدام (اختتام): اگر واقف اسلام کو ترک کر دے تو وقف باطل ہو جاتا ہے اور موقوفہ جائداد کی ملکیت کا حق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس طرح وہ اوقاف جن کا مقصد وقف فوت ہو جائے وہ قانون جائداد کی رو سے صورت حالات کے متعلق قائم شدہ خیال کے مطابق جائز وارثوں کو مل جاتا ہے (مالکیوں کے ہاں یہ صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ ورثا غریب و نادار ہوں) یا وہ صرف غربا پر استعمال ہونے چاہییں یا مفاد عامہ میں صرف ہونے چاہیں، لیکن کسی صورت میں بھی حکومت وقت انہیں ضبط نہیں کر سکتی۔ وقف کی تاریخ اور اس کی اہمیت وغیرہ کے لیے (رک بہ آآآ، بذیل مادہ)۔

مآخذ: احادیث کے مشہور و معروف مجموعے اور فقہی تصانیف کے علاوہ اس موضوع پر متعدد مخصوص کتابیں ہیں، جن میں مندرجہ ذیل طبع ہو چکی ہیں: (۱) الخصاف (م ۲۶۱ھ/۸۷۵ء): احکام، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۲) ابراہیم بن موسیٰ الطرابلسی (م ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء): الاسعاف فی احکام الاوقاف، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ترجمہ از B. Adda اور E.D. Ghalioungui بعنوان le walkf اسکندریہ ۱۸۹۳ء؛ (۳) ابن قدامہ: المغنی؛ (۴) معجم الفقہ الحنبلی، مطبوعہ کویت بذیل مادہ؛ (۵) الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ؛ (۶) محمود الحسن عارف: اسلام کا قانون وقف، مطبوعہ دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور، ۱۹۹۳ء۔

○

وقوف یا وقوف حج : رک بہ حج۔

○

وِلَایۃ (ولی) : (ع)، مادہ و۔ ل۔ ی یَوْلَیٰ وِلَایۃ کے لغوی معنی ہیں قریب ہونا، حکمرانی کرنا، کسی کی حفاظت کرنا۔ ولی کے معنی ہیں مربی، قریبی، سرپرست، محسن، حمایتی اور دوست اس کا اطلاق قریبی رشتہ داروں پر بھی ہوتا ہے اور ان معنوں میں اس کا استعمال ترکی زبان میں خاص طور پر زیادہ ہے۔

(۱) ولی کا لفظ دینی اصطلاح کے طور پر استعمال ہو تو اس کے معنی اللہ تعالیٰ کا مقرب، خدا رسیدہ، اور برگزیدہ شخص ہیں۔

۲۔ اہل سلوک و تصوف کے ہاں بقول الجرجانی (کتاب التعریفات) ولی سے مراد عارف باللہ ہے۔ یہ شخص، جہاں تک ممکن ہوتا ہے، طاعات میں مداومت کرتا، معاصی سے اجتناب کرتا اور لذات و شہوات میں انہماک سے اعراض کرتا ہے۔ مخدوم سید علی ہجویریؒ کشف المحجوب (طبع ژوکوفسکی، ایران، ص ۲۶۵ تا ۲۶۷) میں لکھتے ہیں کہ اپنے بندے کو ان صفات کی بنا پر خداوند تعالیٰ اسے اپنے قرب (اپنی دوستی) کے لیے مخصوص کر لیتے ہیں اور اسے معصیت سے محفوظ رکھتے ہیں، اس کے ناصر بن جاتے ہیں اور اس کی کئی طرح نصرت ہوتی ہے، معانی و اسرار کے بیان کرنے میں اس کی عقل کی رہنمائی کی جاتی ہے، رسالہ قشیریہ میں ان امور کے ساتھ اس وصف کا اضافہ کیا گیا ہے کہ فراخی ہو یا تنگ حالی، ولی بہرصورت حقوق اللہ پر قائم رہتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے (مترجمہ پیر محمد حسن، راولپنڈی ۱۹۷۰ء ص ۵۴۸)۔ عبدالرحمٰن جامی نفحات الانس (کان پور ۱۸۹۳ء) میں لکھتے ہیں کہ ولی کی ولایت کا مطلب قرب الٰہی ہوتا ہے اور یہ دو قسم کی ہوتی ہے: ایک ولایت عامہ، جو تمام مومنوں میں مشترک ہوتی ہے، جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کو ظلمت کفر سے نکال کر ایمان کی روشنی میں لے آتا ہے (کتاب مذکور، ۲: ۲۵۷)، دوسری ولایت خاصہ ہوتی ہے، جو ارباب سلوک میں سے واصلین کے لیے مخصوص ہوتی ہے اور اس کا مطلب ہوتا ہے عبد کا حق میں فنا ہو جانا اور اس کا مشاہدہ۔ وہ اسی کی بنیاد پر فانی ہوتا ہے اور اسی سے باقی ہوتا ہے (کتاب مذکور، ۲: ۱۶۳)۔

جب ولی کی شخصیت کاملہ کے دینی زندگی میں اس طرح کے اثرات بیان کیے جاتے ہیں تو نبی اور ولی تقابلی ذکر کیا جاتا ہے۔ الہجویریؒ کشف المحجوب میں کہتے ہیں کہ تمام اوقات و احوال میں اولیاء انبیاؑ کے تابع ہوتے ہیں اور ان کی دعوت کے مصدق (تصدیق کنندہ) ولایت کی نہایت نبوت کی بدایت (ابتدا) ہوتی ہے۔ ہر نبی ولی ہوتا ہے، مگر ہر ولی نبی نہیں ہوتا۔ ولی کا جو حال ہوتا ہے وہ نبی کا

مقام ہوتا ہے اور نبی کا جو مقام ہوتا ہے وہ ولی کا حجاب ہوتا ہے۔ ولی نہایت کو پہنچتا ہے تو مشاہدے کی خبر دیتا ہے، مگر نبی کا پہلا قدم مشاہدے میں ہوتا ہے،اس لیے کہ رسول کی بدایت (ابتدا) ولی کی نہایت ہوتی ہے ولایت، کی بدایت اور نہایت ہوتی ہے، مگر نبوت کی کوئی نہایتؑ نہیں ہوتی۔ اپنی بحث کو جاری رکھتے ہوئے سید علی ہجویریؒ کہتے ہیں کہ جس طرح اولیا کا مرتبہ ادراک خلق سے پنہاں ہوتا ہے، اسی طرح انبیاؑ کا مرتبہ اولیا کے تصرف سے ماورا ہوتا ہے۔ اولیا کا کام صرف متابعت انبیاؑ ہوتا ہے۔ صفا و پاکیزگی اور قرب کے لحاظ سے پیغمبروں کا تن اولیا کے دل اور سر باطن کی طرح ہوتا ہے (کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۳۰۳ تا ۳۰۷)۔ فصوص الحکم کی فص عزیزیہ میں ابن عربی کہتے ہیں کہ ولایت اور قرب الٰہی کو انقطاع نہیں۔ نبوت و رسالت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد منقطع اور ختم ہو گئی ہے۔ عرفان اور معرفت [رک بآں] کو اللہ تعالیٰ نے باقی رکھا ہے، جو وارثان انبیاؑ کے لیے ہے، جو اولیا اور عرفا ہوتے ہیں۔ انبیا ولی بھی ہوتے ہیں۔ ان کا کلام عرفانی ولی اور مقرب الٰہی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ رسول صاحب تشریع و شرع ہونے کی حیثیت سے اتم و کامل و اکمل ہوتے ہیں (فصوص الحکم، طبع عفیفی، فص عزیزیہ، ص ۱۶۵ تا ۱۷۵)۔ عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی: الانسان الکامل میں لکھتے ہیں کہ جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اللہ کی طرف خلق کو دعوت دی وہ آپؐ کی پیروی کرنے والا ہے، اب حضور خاتم النبین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد مستقل دعوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ ولی صاحب شریعت نہیں ہوتا، لیکن نبی ولی بھی ہوتا ہے اور صاحب شریعت بھی (دیکھیے انسان کامل، ترجمہ فضل میزان، کراچی ۱۹۶۷ء، ص ۴۲۲ تا ۴۲۴)۔

علامہ اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں کہتے ہیں کہ ولی کو واردات اتحاد میں جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر وہ نہیں چاہتا کہ زمان و مکان کی دنیا میں واپس آئے، لیکن نبیؑ کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے، وہ مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرتا ہے۔ انبیاؑ میں واردات اتحاد سے ایسی نفسیاتی قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو دنیا کو زیر و زبر کر سکتی ہیں۔ علامہ وحی ورسالت کو الہام صوفیہ سے بلند تر قرار دیتے ہیں (جیسا کہ عقائد کی کتابوں میں تصریح کی گئی ہے) اور شعور ولایت پر شعور نبوت کی برتری ثابت کرتے ہیں (کتاب مذکور، ترجمہ نذیر

۴۔ اکابر مصنفین صوفیہ کے نزدیک سلسلہ ولایت کا ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے متعدد مدارج ہیں۔ اس نظام کو مختلف مصنفوں نے قریب قریب ایک سے انداز میں بیان کیا ہے۔ دنیا اولیا کے وجود سے کبھی خالی نہیں رہتی، لیکن ان کی ولایت ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتی، نہ ان میں سے ہر کوئی دنیا والوں کو ہمیشہ دکھائی دیتا ہے یہ مخفی ولی ہوتے ہیں، لیکن اس نظام میں کبھی کوئی گڑبڑ نہیں ہوتی، یہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ کوئی ولی وفات پا جائے تو نئے آدمی سے اس کی جگہ فوراً پر کی جاتی ہے اور اس طرح نظام ولایت کے ارکان کی تعداد ہمیشہ پوری رہتی ہے۔ ان میں سے چار ہزار تو ایسے ہیں جو دنیا میں رہ کر دنیا والوں ہی کی نگاہوں سے اوجھل نہیں، بلکہ خود اپنے سے بھی بے خبر رہتے ہیں۔ باقی آپس میں ایک دوسرے کو جانتے پہچانتے ہیں اور پوری ہم آہنگی سے کام کرتے ہیں۔ ان کے مختلف مدارج نیچے سے اوپر تک یہ ہیں: (۱)اخیار ۳۰۰؛ (۲) ابدال ۴۰؛ (۳) ابرار ۷؛ (۴) اوتاد ۴؛ (۵) نقباء ۳؛ (۶) قطب یا غوث ۱۔ قطب یا غوث کا لقب کئی صوفیا کو باقاعدہ ملا ہے، مثلاً جنیدؒ اپنے وقت کے قطب رہے۔ ابن مسروقؒ اوتاد (یعنی ارکان یا ستونوں) میں سے تھے۔

الجزائر کے لوگوں کے نزدیک اس نظام کا ڈھانچا قدرے مختلف ہے۔ Doutte لکھتا ہے اس کے سات مراتب ہوتے ہیں، سب سے نیچے تین سو نقبا ہیں، جن میں سے ہر ایک نقیب اولیا کے ایک ایسے گروہ کا سربراہ ہوتا ہے، جن کا کوئی خطاب نہیں۔ ان سے اوپر نجبا ہیں، پھر ابدال کا درجہ آتا ہے، جن کی تعداد چالیس سے ستر تک ہوتی ہے۔ خیار (یعنی چنے ہوئے) ان سے بھی اوپر کے درجے کے ہیں، ان کی تعداد سات ہے۔ یہ ہمیشہ ایک جگہ پھرتے رہتے ہیں اور دنیا میں اسلام پھیلاتے ہیں۔ ان سے اوپر چار اوتاد (یعنی ستون) ہیں جو مکہ معظمہ کے مشرق و مغرب اور شمال و جنوب میں ایک ایک متعین ہیں۔ ان سے اوپر قطب کا درجہ ہے جو اپنے زمانے کا سب سے بڑا ولی ہوتا ہے، غوث اس سے بھی اونچا ہوتا ہے اور اس کی روحانی قوت بہت ہوتی ہے۔

ہجویریؒ جن کا اپنا زمانہ پانچویں صدی ہجری (=گیارہویں صدی عیسوی) کا ہے، کہتے ہیں کہ طبقات اولیا کی تقسیم و تعیین ابو عبداللہ محمد الترمذی نے کی تھی، جو ان سے تھوڑی ہی دیر پہلے ہوتے ہیں

(کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۲۶۵) یہ بزرگ محمد حکیم کے نام سے معروف تھے، صوفیہ کے سلسلہ حکیمیہ کی بنیاد انہی کی رکھی ہوئی ہے۔ ختم الولایۃ (یعنی مہر ولایت) کے نام سے ایک کتاب بھی انھوں نے تصنیف کی ہے۔ ابوبکر الوراق جو "مؤدب الاولیاء" یعنی ولیوں کو تربیت دینے والے کے نام سے مشہور ہیں، انہی کے شاگردوں میں سے تھے۔

راسخ العقیدہ علما اور مسلمانوں کے نزدیک نظام ولایت کی بعض انتہا پسندانہ صورتوں کی اسلام کی حقیقی روح کے ساتھ تطبیق ذرا مشکل ہے۔ انھوں نے اس نظام کو صرف اس صراحت کے ساتھ قبول کیا ہے کہ ولی کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو جائے، بہر صورت انبیاؑ سے درجے میں فروتر ہی رہے گا اور حضورؐ سب کا سرچشمہ فیضان ہیں۔

۵۔ راسخون کے نزدیک اولیا کی پرستش دعا، نذر اور ان کے تقرب کے لیے قربانی وغیرہ غیر اسلامی چیز ہے اور روح قرآنی کے منافی۔ حضور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوثان و انصاب، مقابر وغیرہ کی عبادت کی ہر قسم کی عبادت کو ناجائز قرار دیا ہے۔ شیعہ سنی سبھی اولیا کو مانتے ہیں، البتہ بعض لوگ اظہار عقیدت میں غلو کر جاتے ہیں۔ بلاد اسلامیہ کے مختلف علاقوں میں مختلف اولیاء و مشائخ کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

(شاہ) ولی اللہ دہلویؒ : ولی اللہ ابو الفیاض قطب الدین احمد بن ابو الفیض شاہ عبدالرحیم بن شاہ وجیہ الدّین بن معظم العمری الدّھلوی۔ نسب والد کی طرف سے ۲۹ واسطوں سے حضرت عمر فاروقؓ تک پہنچتا ہے۔ والدہ کی طرف سے حضرت موسیٰ کاظمؒ سے ملتا ہے (انفاس العارفین، ص ۱۵۴؛ التفہیمات الالٰہیہ، ص ۱۵۴)۔ ان کی پیدائش سے پیشتر شاہ عبدالرحیمؒ (والد) کو اشارہ ہوا تھا کہ مولود کا نام قطب الدین احمد رکھنا۔ ولادت پر والد نے قطب الدین احمد کے علاوہ ولی اللہ کو بھی نام کا جز بنایا (انفاس العارفین، ص ۴۵)، لیکن قطب الدین نام مشہور نہ ہوا۔ تاریخی نام عظیم الدین ٹھیرا (الجزءُ اللطیف، ص ۲۰۲)۔ وہ ۴ شوال ۱۱۱۴ھ/۱۰ فروری ۱۷۰۳ء طلوع آفتاب کے وقت موضع پھلت ضلع مظفر نگر (بھارت) میں پیدا ہوے (مختصر حالات شاہ ولی اللہ ملحقہ تاویل الاحادیث، مطبع احمدی دہلی)۔

پانچویں سال مکتب میں بٹھا دیا گیا۔ ساتویں سال والد ماجد نے نماز روزہ شروع کرایا۔ اسی سال کے آخر میں قرآن مجید ختم (حفظ) کر کے فارسی اور عربی کی تعلیم شروع کی۔ دسویں سال شرح ملا جامی بھی پڑھ لی اور مطالعۂ کتب کی خاص استعداد پیدا ہو گئی۔ چودھویں سال شادی کر دی گئی۔ ایک سال بعد والد سے بیعت سلوک کی اور صوفیہ خصوصاً مشائخ نقشبند کے اشغال میں مشغول ہو گئے۔ اس سلسلے میں معاملات، توجہ، تلقین، تعلیم اور آداب طریقت سے تعلق پیدا کر لیا۔ قرآن مجید کا سادہ ترجمہ بھی والد ہی سے پڑھا اور اس میں غور و تدبر کا طریقہ سیکھا (الجزءُ اللطیف)۔ والد شروع ہی سے پائیدار و مفید مشاغل کی طرف متوجہ کرتے رہتے تھے، چنانچہ شاہ صاحب ایک مرتبہ دوستوں کے ہمراہ باغ کی سیر کے لیے چلے گئے، لوٹے تو پوچھا: کیا کوئی ایسی چیز حاصل کی جو تجھ سے بطور یادگار باقی رہے (انفاس العارفین، ص ۶۴)۔ اس اثنا میں اس زمانے کے مروجہ علوم عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، ادب، کلام، معانی، منطق، فلسفہ، تصوف اور طب وغیرہ سے فارغ ہو کر باقاعدہ سند اور تدریس کی اجازت حاصل کی (الجزءُ اللطیف)۔ صحاح ستہ کی سند حاجی شیخ محمد افضل سے حاصل کی (القول الجمیل)۔ عمر کی سترھویں سال (۱۱۳۱ھ) والد نے وفات پائی۔ ان کے بعد تقریباً بارہ سال دہلی میں درس دیتے رہے۔ ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء میں حج کی غرض سے حجاز چلے گئے۔ ادائے حج کے علاوہ چودہ مہینے حرمین میں رہے۔ مشائخ حرمین سے حدیث کی کتابیں پڑھیں۔ نیز الشیخ عبداللہ بن سالم البصریؒ سے حدیث کی سند کی اجازت حاصل کی (انسان العین فی مشائخ الحرمین، بضمن انفاس، ص ۱۹۱)۔ شیخ ابو طاہر مدنی نے شاہ صاحب کو جو سند دی ہے اس میں شاہ صاحب کو بڑے اچھے الفاظ میں یاد کیا ہے (اتحاف النبیہ، الیانع الجنی، ص ۸۱)۔ خود شاہ صاحبؒ نے رخصت کے وقت شیخ سے کہا کہ وہ جو کچھ میں نے پڑھا تھا اسے بھلا دیا۔ صرف علم دین، یعنی حدیث، یاد ہے (ملفوظات شاہ عبدالعزیز، ص ۹۳)۔

رجب ۱۱۴۵ھ/دسمبر ۱۷۳۲ء میں واپس دہلی پہنچے (الجزءُ اللطیف)۔ سفرحج میں النہایہ فی غریب الحدیث والاثر مولفہ ابن اثیر کا قلمی نسخہ تین سو روپے میں خریدا تھا۔ یہ نسخہ دارالعلوم دیوبند کے کتاب خانے میں موجود ہے (الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۲۴۷)۔ دہلی واپس آ کر اپنے والد کی درسگاہ (مدرسۂ رحیمیہ) واقعہ کوٹلہ فیروز

شاہ میں مصروف تدریس ہو گئے۔ ہر فن کی تعلیم کے لیے ایک ایک استاد تیار کر لیا تھا اور متعلقہ فن کی تعلیم اس کے ذمے لگا دی تھی۔ خود معارف کے بیان اور اسرار دین کی تشریح میں مصروف رہتے تھے۔ حدیث پڑھنے پڑھانے کے بعد مراقبہ کرتے؛ جو کچھ قلب پر منکشف ہوتا قلم بند کر لیتے۔ شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ والد ماجد جیسا آدمی بہت کم دیکھا گیا۔ علوم و کمالات کے علاوہ ضبط اوقات کا یہ عالم تھا کہ اشراق کے بعد بیٹھ جاتے اور دوپہر تک جمے رہتے۔ ان جیسا حافظہ بھی کسی کا نہ دیکھا تھا۔ علاج معالجہ ان کا خاندانی ذریعہ معاش تھا؛ وہ بھی ترک کر دیا (ملفوظات شاہ عبدالعزیز؛ بمواقع عدیدہ)۔ جب تحصیل کرنے والوں کے ہجوم کی وجہ سے درسگاہ رحیمیہ ناکافی ثابت ہوئی تو محمد شاہ بادشاہ ہند نے کوچہ چیلان میں ایک عالی شان اور وسیع حویلی شاہ صاحب کے حوالے کر دی (بشیر الدین: واقعات دارالحکومت دہلی؛ بحوالہ الفرقان؛ شاہ ولی اللہ نمبر؛ ص ۱۷۸)۔ عمر کے باقی ایام درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں بسر کر کے ۶۱ برس کی عمر پا کر ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ/۲۱۰ اگست ۱۷۶۲ء کو ظہر کے وقت وفات پائی۔

شاہ صاحب کے ہاں چار صاحبزادے پیدا ہوئے: شاہ عبدالعزیزؒ شاہ رفیع الدینؒ، شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ عبدالغنیؒ (مختصر حالات شاہ ولی اللہ صاحب؛ ملحقہ تاویل الاحادیث)۔ ان چاروں صاحبزادوں نے شاہ صاحب ہی سے سند فراغت حاصل اور علوم کی تکمیل کر لی تھی (ملفوظات شاہ عبدالعزیز؛ ص ۸۰)۔

اپنے گھر کے مروجہ علوم و فنون میں شاہ صاحب کو جامعیت حاصل تھی۔ باوجود ہندی نژاد ہونے کے عربی اہل زبان کی طرح نہایت شستہ لکھتے تھے اور مشکل سے مشکل علمی مباحث کو شگفتہ طریق سے بیان کرتے تھے۔ فارسی بھی بہت اچھی تھی؛ نیز عربی اور فارسی میں شعر و سخن کا بھی ذوق تھا۔ قصیدہ اطیب النغم عربی میں ہے اور فارسی میں ان کے اشعار کا ذکر کلمات طیبات کے آخر میں ہے۔

شاہ صاحب کی تصانیف علوم دین میں روشنی کا ایک مینار ہیں۔ ان کے خاص کارنامے مختصر طور پر درج ذیل ہیں: (۱) انھوں نے مسلمانوں کے مختلف علمی اور فقہی طبقوں کے افکار میں مطابقت کے پہلو نمایاں کر کے ان کے درمیان صلح و آشتی پیدا کرنے کی کوشش کی اور اختلافی مسائل میں الجھے رہنے کے بجائے انہیں متفق علیہ مسائل کی طرف مائل کیا۔ تطبیق ان کا خاص فن ہے۔ مثلاً حنفی، شافعی، مالکی اور اہل حدیث کے درمیان یا صوفیاے کرام اور غیر صوفی علماے عظام کے درمیان، یا عقائد میں معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور اہل الحدیث کے درمیان یا فلسفہ و شریعت کے مابین قرب کی فضا پیدا کی (ملاحظہ ہو بحث نمبر ۲؛ حجۃ اللہ البالغۃ؛ الخیر الکثیر وغیرہ)؛ (۲) تعلیمی نصاب کے پرانے ڈھانچے میں اصلاح و ترمیم کو بطور خاص پیش نظر رکھا اور اسے عقلی موشگافیوں (بے ضرورت معقولات) یا نظری الجھنوں (اخلاقیات) سے بحد امکان پاک کر دیا۔ ان کی تجویز یہ ہے کہ ابتدا میں قرآن حکیم کا لفظی ترجمہ ضرور پڑھنا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث کی تعلیم بھی زیادہ بحث و تمحیص کے بغیر سادہ طریق پر دینی چاہیے (وصیت نامہ؛ وصیت نمبر ۶)؛ (۳) وقت کے بادشاہوں، امیروں، پیشہ وروں لشکریوں، حکومتی عہدے داروں، علما و صوفیہ اور عوام کے حالت کا پورا جائزہ لیا اور ان سب کو ان کی غلط روی کے خوفناک نتائج سے آگاہ کیا؛ عقیدہ و عمل کی کئی خرابیاں دور کرنے کی کوشش کی اور امیر و غریب کے درمیان جس طبقاتی کشمکش کا آغاز ہو چکا تھا، اسے رفع کرنے کے لیے کتاب و سنت سے اقتصادی اور معاشی نظریئے پیش کیے (دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ؛ التفہیمات؛ وصیت نامہ؛ وغیرہ)؛ (۴) صحیح حکمرانی کے اصول بیان کیے اور اسلامی نظام حکومت کی توضیح ایسے انداز میں کی جس سے حاکم و محکوم کے درمیان خوشگوار تعلقات استوار ہوں اور کوئی تلخی باقی نہ رہے (ازالۃ الخفا؛ حجۃ اللہ البالغۃ؛ التفہیمات)؛ (۵) اسرار شریعت کی توضیح میں ان جیسے عالم بہت کم نظر آتے ہیں۔ انہیں کا جاری کردہ سلسلہ تدریس و دعوت تھا جس نے مسلمانوں میں نئے سرے سے دین القیم کا ذوق صحیح پیدا کیا اور پاک و ہند کی سرزمین میں اشاعت علوم دین کے جتنے سلسلے جاری ہوے، ان میں سے اکثر شاہ صاحب ہی کے فیضان سے بہرہ یاب تھے۔ قرآن حکیم کے ترجمے اور حدیث پاک کی تعلیم انہیں کی بدولت عمومی طور پر اشاعت پذیر ہوئی؛ (۶) علمی، تصنیفی اور تدریسی کاموں کے ساتھ طوائف الملوکی کے اس دور میں مسلمانوں کی سیاسی خدمات (بسلسلہ احیاے غلبہ اسلام) ممکن حد تک سرانجام دیں۔ چنانچہ مرہٹوں کی سرکوبی کے لیے احمد شاہ کو بلانا، اس سلسلے کا سب سے اہم واقعہ ہے (دیکھیے نظامی: شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات؛ ملفوظات شاہ عبدالعزیز وغیرہ)۔

تصانیف: ان کی تصانیف علوم دینیہ کے تقریباً ہر موضوع (قرآن، حدیث فقہ و اصول، کلام، تصوف، تاریخ، سیرت، اسرار شریعت وغیرہ) پر موجود ہیں.

ان کی تصانیف کی تعداد ۴۰ کے قریب ہے۔ جن میں تفسیر، الفوزالکبیر، المصفی (شرح الموطا) حجۃ اللہ البالغہ، شرح تراجم ابواب بخاری، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، عقدالجید، ازالۃ الخفا، قرۃ العینین، الطاف القدس، القول الجمیل وغیرہ شامل ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے آ آ آ بذیل مادہ).

مآخذ : (۱)شاہ ولی اللہ: انفاس العارفین، دہلی ۱۳۳۵ھ؛ (۲) وہی مصنف: التفہمات الالٰہیہ، بجنور ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء؛ (۳) محمد محسن ترہتی: الیانع الجنی فی اسانید الشیخ عبدالغنی، دہلی ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء؛ (۴)شاہ عبدالعزیز: ملفوظات، میرٹھ ۱۳۱۴ھ؛ (۵)شاہ ولی اللہ: اتحاف النبیہ (مخطوطہ)؛ (۶) شاہ عبدالعزیز: عجالۂ نافعہ؛ (۷) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء المتقین، ص ۴۲۸ تا ۴۳۲ (کانپور)؛ (۸)وہی مصنف:ابجد العلوم، ص ۹۱۲ تا ۹۱۴ (بھوپال)؛(۹)تقصار جیود الاحرار من تذکار جنود الابرار، ص ۱۰۷ تا ۲۰۸ (بھوپال)؛ (۱۰) رحمان علی: تذکرہ علماے ہند، ص ۲۵۰ تا ۲۵۲ (نول کشور)؛(۱۱) عبیداللہ سندھی: شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ؛(۱۲)وہی مصنف: شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تاریخ؛ (۱۳)مناظر احسن گیلانی: تذکرہ شاہ ولی اللہ؛ (۱۴) شمس الرحمن محسنی: شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریئے؛ (۱۵) شیخ بشیر احمد لدھیانوی:شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ عمرانیات اور معاشیات؛ (۱۶)صدر الدین اصلاحی: افادات حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی؛ (۱۷) شیخ محمد اکرام: رود کوثر؛ (۱۸) لائیڈن یونیورسٹی کا پروفیسر ڈاکٹر جے، ایم، ایس بلیان Baljon ایک عرصے سے شاہ ولی اللہ پر کام کر رہا ہے اس نے ایک دو کتابوں کے انگریزی تراجم کے علاوہ ابن عربی کی فصوص الحکم اور شاہ ولی اللہ کی تاویل الاحادیث کا تقابلی مطالعہ بھی ایک مقالے میں پیش کیا ہے، Religion and Thought of Shah Wali Ullah Dihlawi' لائیڈن ۱۹۸۵ء؛ (۱۹) وہی مصنف: A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim؛ (۲۰) Shah Waliullah's Ta,Wil Alahadith لائیڈن ۱۹۷۳ء.

○

وَلِیمَہ : رک بہ عرس.

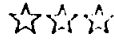
○

وَہّابیہ : وہاب اللہ تعالی کے اسماے حسنہ میں سے ہے، اس لیے "وَہّابیہ" کا لغوی مفہوم "اللہ والا" ہے، لیکن مغرب نے ایک خاص مقصد کے تحت یہ نام شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کے متبعین کو دیا اور پھر یہی لفظ حضرت سید احمد شہید کی تحریک جہاد کے لیے، نیز ہندوستان کے ان فرقوں کے لیے استعمال کیا جانے لگا جو رد بدعات میں پیش پیش تھے... [رک بہ محمد بن عبدالوہاب].

○

☆☆☆

☆☆

☆

ہابیل و قابیل : حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں کا نام جن کا ذکر قرآن مجید میں نام لیے بغیر کیا گیا ہے (۵ [المآئدۃ]: ۲۷ تا ۳۱).

اس واقعے کی بعض جزئیات وضاحت طلب ہیں: قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات میں اس واقعے کو "ابنی آدم" (آدم کے دو بیٹوں) کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور ان کے اسما بیان نہیں کیے گئے، اسی طرح بعض احادیث (مثلاً دیکھیے احمد بن حنبل: مسند؛ الطبری: تفسیر، مطبوعہ قاہرہ، ۱۰: ۲۳۰، روایت ۱۱۷۶۷ تا ۱۱۷۶۹) میں بھی "ابنی آدم" کی ترکیب ہی استعمال ہوئی ہے، تاہم مفسرین نے اس سے آدم علیہ السلام کے دو بیٹے ہابیل (مقتول) اور قابیل (قاتل) ہی مراد لیے ہیں، غالباً اس ضمن میں مفسرین کا مآخذ اسرائیلی روایات، بالخصوص تورات (دیکھیے پیدائش، ۴:۱۰ تا ۱۲ وغیرہ) ہیں، جہاں ان کے نام ہابیل (Abel) اور قابیل (Cain قائن) مذکور ہیں (دیکھیے عہد نامہ قدیم، پیدائش ۴/۱ تا ۱۶، نیز *The Jewish Encyclopaedia* بذیل مادہ).

قربانی کا سبب بھی مختلف فیہ ہے۔ خود قرآن مجید میں یہ مسئلہ سرے سے اٹھایا ہی نہیں گیا۔ (۵ [المآئدۃ]: ۲۷) میں جیسے آغاز کلام کیا گیا ہے۔ اس سے متبادر ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین مقابلہ قربانی یا نیاز کی قبولیت و عدم قبولیت کے بارے میں تھا۔ مشہور مفسر الطبری نے مختلف صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ قربانی انھوں نے اپنی مرضی سے یا حکم خداوندی کے تحت کی تھی۔ انہیں حکم ہوا تھا کہ اپنا بہتر اور عمدہ مال خدا کے راستے میں صدقہ کرو جبکہ بعض اسرائیلی اور مشہور عوام روایات میں وجہ قتل تھا ہابیل کی بیوی بتائی جاتی ہے۔ جس سے قابیل شادی کرنا چاہتا ہے، مگر معتبر اور ثقہ روایات میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ ہابیل کی قربانی اس کی حسن نیت و خلوص کی وجہ سے قبول ہوئی اور قابیل کی غیر مقبول ٹھہری (الطبری، ۱۰: ۲۰۳ بعد)۔ یہ قبولیت آگ کے ذریعے ظاہر ہوئی کہ اول الذکر کی قربانی کو آگ نے جلا ڈالا، مگر مؤخر الذکر کی قربانی جوں کی توں پڑی رہی (تفسیر کبیر، ۳: ۴۰۱).

وجہ قتل کا مسئلہ اسی سے سمجھا جا سکتا ہے کہ قربانی کی مذکورہ بالا عمل کے دوران میں دونوں میں مخاصمت پیدا ہو گئی۔ یہ مخاصمت بر بنائے حسد تھی (حوالۂ مذکور)۔ خود تورات سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے (پیدائش، ۴/ ۱ تا ۱۶، ***Abal*** :J. F. Macc، در *The Jewish Encyclopaedia*، بذیل مادہ).

قابیل نے جب ہابیل کو قتل کرنا چاہا تو ہابیل نے مدافعت کیوں نہ کی؟ مفسرین نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس وقت ہابیل محو آرام تھے اور یہ کہ ان کو دھوکے اور فریب سے قتل کیا گیا، قابیل نے سوئے ہوئے ہابیل کا سر ایک بھاری پتھر سے کچل ڈالا جس سے موقع پر ہی ان کی ہلاکت ہو گئی (الطبری، ۳: ۲۱۴، روایت ۱۱۷۴۶ تا ۱۱۷۴۹).

چونکہ یہ دنیا میں انسان کی پہلی موت تھی، اسی بنا پر اس پر قاتل کا پریشان اور سرگرداں ہونا فطری امر تھا۔ پریشانی اس بنا پر اور بھی زیادہ تھی کہ قاتل مقتول کی لاش کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ نہ جانتا تھا، چنانچہ اسے سمجھانے کے لیے ایک کوے یا کووں کی جوڑی کو اس کے سامنے لایا گیا۔ دونوں آپس میں لڑ پڑے کی اور پھر ایک نے دوسرے کو مار ڈالا اور اسے زمین کرید کر اس میں چھپا دیا۔ اس طرح اولاد آدم کو مردوں کی تدفین کا طریقہ معلوم ہوا (روح المعانی، ۶: ۱۱۵ تا ۱۱۶ و دیگر تفاسیر)۔ دمشق کے شمال میں جبل قاسیون پر زیارت گاہ "مقتل ہابیل" کے نام سے مشہور ہے جس کے متعلق علامہ ابن عساکرؒ (تاریخ دمشق) نے احمد بن کثیرؒ کے تذکرے میں ان کا ایک خواب بھی نقل کیا ہے (سیوہاروی: قصص القرآن، ۱: ۷۱)، مگر حیرت ہے کہ قدیم آثار (تاریخی و مذہبی) میں اس قبر کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا، غالباً

یہ بعد کی افسانہ طرازیاں ہیں (دیکھیے تفاسیر قرآن، بذیل آیات مبارکہ).

مآخذ : (۱) قرآن کریم، ۵ [المائدہ]: ۲۷ تا ۳۱؛ (۲) حفظ الرحمان سیوہاروی: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۱: ۵۸ تا ۶۲؛ (۳) الکسائی: عرائس، ص ۷۰ تا ۷۵؛ (۴) الطبری، تاریخ، طبع ڈخویہ، ۱: ۱۳۷ بعد؛ (۵) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ص ۳۰.

○

ہاروت و ماروت : ہاروت و ماروت کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک ہی مرتبہ آیا ہے، (۲ [البقرۃ]: ۱۰۲) جہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہود بجائے اس کے کہ تورات میں نبی آخرالزماںؐ کی بابت پیش گوئیوں کی تصدیق کرتے ہوئے، رسول اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ایمان لے آتے اور وحی الٰہی کی اتباع کرتے، انھوں نے سحر اور جادو جیسے سفلی علم کے پرچار اور تعلیم سے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا۔ اس سلسلے میں قرآن مجید نے بعض اہم دینی اور تاریخی حقیقتوں کا انکشاف کیا ہے۔ سحر اور جادو کے فن میں یہودیوں کی مہارت مسلم ہے، جادو سے یہود کا شغف آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی قائم تھا۔ یہودیوں نے آپؐ کے خلاف زہر خورانی اور جادو گری کے تمام گھٹیا اور ذلیل حربے استعمال کیے، مگر اللہ تعالیٰ نے ان کے یہ تمام ناپاک عزائم اور منصوبے خاک میں ملا دیے۔

اس سلسلے میں قرآن کریم میں ہاروت و ماروت کا بھی ذکر کیا گیا ہے [البقرۃ]: ۱۰۲)۔ جس کی تفسیر میں کئی اقوال مروی ہیں:

(۴) (الف) مذکورہ بالا آیت میں ملکین (دو فرشتوں) سے مراد دو بزرگ ہستیاں، یعنی حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ ہیں، جو اپنی صلاحیت، نیکی اور پاکیزگی کے اعتبار سے فرشتہ خصلت تھے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان دونوں فرشتہ خصلت بزرگ ہستیوں پر بھی سحر اور جادو قطعاً نہیں اتارا گیا؛ (ب) کچھ علما کا خیال ہے کہ وہ واقعی دو فرشتے (ملکین) تھے اور لوگوں کے لیے آزمائش اور امتحان کا سبب بن گئے تھے، وہ ایک انداز میں لوگوں کو جادو کی برائی سے آگاہ کرنے کے باوجود انھیں جادو سکھاتے اور انھیں بتاتے تھے کہ وہ ہرگز یہ جادو کا طریقہ نہ اپنائیں۔

(ج) ایک اور قول یہ ہے کہ ہاروت و ماروت دو ایسے انسان تھے، جو بظاہر صلاح و تقویٰ کا ادعا کرتے اور لوگوں سے خیر خواہی کا انداز گفتگو اختیار کر کے انھیں اپنا گرویدہ بنا لیتے تھے اور لوگ ان کے بظاہر جذبہ خیر خواہی اور صلاحیت سے متاثر ہو کر انھیں فرشتہ خصلت انسان کہنے لگے۔ لوگوں کے حسن اعتقاد نے انھیں فرشتہ مشہور کر دیا، چنانچہ قرآن مجید نے اسی عرفی اعتبار سے انھیں دو فرشتوں کے نام سے یاد کیا ہے، یعنی وہ دو آدمی جو اپنی صلاحیت اور خیر خواہی کی وجہ سے لوگوں میں فرشتے کے نام سے مشہور ہو گئے تھے۔ وہ لوگوں سے برملا کہتے تھے: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ، یعنی وہ برملا کہہ بھی دیتے کہ ہم تمھارے لیے آزمائش ہیں، پس تم (بوجہ جادو) کفر اختیار نہ کرو، یعنی ہم تو تمھاری آزمائش و امتحان کے لیے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کون تم میں سے شکر نعمت کرتا ہے اور کون انکار کرتا ہے۔ پھر لوگوں کے اصرار پر وہ انھیں جادو سکھا بھی دیتے وغیرہ

اس سلسلے میں بہت سی اسرائیلیات بھی مشہور ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے۔

مآخذ : دیکھیے کتب تفسیر، بذیل آیت مذکورہ.

○

ہارون بن عمران : (بائبل کے Aaron) (بنی اسرائیل کے ایک مقتدر نبی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے برادر اکبر)۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے تین سال قبل پیدا ہوے۔ ان کا سال ولادت تخمیناً ۱۵۲۳ ق م ہے (انبیاے قرآن، ۲: ۲۸۶)۔ (کہا جاتا ہے کہ) اسی سال اولاد نرینہ کو قتل کرنے کے متعلق فرعون کا فرمان جاری ہوا تھا (الثعلبی، ص ۱۰۰؛ الطبری، ۱: ۴۴۸)۔ جب حضرت موسیٰؑ کو خدا کا یہ حکم موصول ہوا کہ فرعون کے پاس جا کر خدا کا پیغام پہنچائیں تو انھوں نے اس موقعہ پر درخواست کی کہ ان کے بھائی ہارون کو بطور مددگار دیا جائے۔ یہ درخواست قبول ہوئی (۲۰ [طٰہٰ]: ۳۰ تا ۴۰)، چنانچہ حضرت ہارونؑ کو بھی، جو فرعون کی مجلس وزراء کے رکن بھی تھے (الکسائی، ص ۲۱؛ تورات، خروج)، منصب رسالت سپرد ہوا اور وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مددگار (وزیر) کی حیثیت سے کام کرنے لگے، لیکن ان کی نبوت بہر حال مستقل تھی، گو شریعت میں وہ دیگر انبیاے بنی اسرائیل کی طرح حضرت موسیٰؑ کی شریعت کے پابند اور تابع تھے۔ حضرت

ہارونؑ کی زبان میں فصاحت و بلاغت بہت تھی (۲۸[القصص]: ۳۴ تا ۳۵؛ نیز دیکھیے تورات، خروج، باب ۱۴: ۱۶)۔

حضرت موسیؑ کی عدم موجودگی میں، بنی اسرائیل کی محرفین توراۃ نے اس موقع پر خواہ مخواہ حضرت ہارونؑ کو گوسالہ پرستی میں ملوث کرنے کی ناپاک کوشش کی ہے، مگر قرآن حکیم میں ان کی پیغمبرانہ عظمت کو پوری طرح محفوظ رکھا گیا ہے، بہرحال جب حضرت موسیؑ نے کوہ طور سے واپس آنے کے بعد ان سے باز پرس کی تو حضرت ہارونؑ نے اپنی کمزوری اور مخالفین کی قوت کا ذکر کیا، جس پر حضرت موسیٰ نے بھائی کو نہ صرف معاف کر دیا، بلکہ ان کے لیے دعا بھی فرمائی (۷[الاعراف]: ۱۵۰، ۱۵۱)۔

قرآن مجید کا محولہ بالا بیان تورات، تالمود اور دوسرے اسرائیلی لٹریچر سے مختلف ہے، کیونکہ مذکورہ بالا روایات میں حضرت ہارونؑ کو مذکورہ بت پرستی کا محرک اور شریک کار بیان کیا گیا ہے (دیکھیے خروج) جب کہ قرآن حکیم میں حضرت ہارونؑ کو شرک کرنے والوں سے بالکل الگ تھلگ اور ان کو روکنے والا دکھایا گیا ہے اور حضرت ہارونؑ کا صرف یہ قصور بیان ہوا کہ وہ ان کو چھوڑ کر الگ کیوں نہ ہو گئے (۲۰[طٰہٰ]: ۹۰ تا ۹۴) اس سے اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ قرآن حکیم کا ماخذ و مصدر وحی ربانی کا اعلیٰ و ارفع سرچشمہ ہے، نہ کہ تاریخی اور مذہبی فرسودہ روایات وادی سینا میں جب قوم نے حضرت موسیؑ کے حکم پر آگے بڑھ کر جہاد کرنے سے انکار کیا تو حضرت موسیؑ نے بارگاہ خداوندی میں اپنے ساتھ جس دوسرے فرد کی ذمہ داری اٹھائی تھی وہ حضرت ہارونؑ تھے (۵[المآئدۃ]: ۲۵)، چنانچہ قوم کی اس سرکشی کے نتیجے میں بنی اسرائیل کو ۴۰ سال تک صحرا نوردی کے لیے چھوڑ دیا گیا (۵[المآئدۃ]: ۲۶) اسی صحرا نوردی کے دوران میں اکثر اکابر کا انتقال ہو گیا، پہلے حضرت ہارونؑ کا انتقال ہوا، بعد ازاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا۔

حضرت ہارونؑ کے انتقال کا واقعہ قرآن و حدیث میں مذکور نہیں ہے، تاہم بعض اسرائیلی اثرات کے تحت بعض مسلم مورخین نے اس ضمن میں عجیب و غریب روایتیں نقل کی ہیں (دیکھیے الکسائی، ص ۲۳۸؛ الثعلبی، ص ۱۴؛ الطبری، ۱: ۵۰۲) حالانکہ ان کی کوئی سند نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت ان کی عمر ۱۲۷ سال تھی۔ تخمینا یہ ۱۴۰۰ ق م کا واقعہ ہے۔

عمر میں بڑا بھائی ہونے کے باوجود جس طرح حضرت ہارونؑ نے عمر میں چھوٹے، مگر مرتبۂ نبوت میں اپنے بڑے بھائی کی اطاعت کی اور ان کے احکام کی تکمیل میں جس طرح جاں نثاری دکھائی، ان کی سیرت کا یہ پہلو عوام کے لیے بڑی معنویت رکھتا ہے اور صوفیا کے نقطۂ نظر سے اس میں کئی اسباق پائے جاتے ہیں (دیکھیے محمود الآلوسی: روح المعانی، بذیل آیات مذکورہ)۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ، ۱: ۴۴۸ تا ۴۹۳، ۵۰۲؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵ و ۱۳۶؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۲۲۲ بعد و ۲۳۸؛ (۴) حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۱: ۳۲۵ تا ۵۲۷، دہلی ۱۳۷۷؛ (۵) محمد جمیل: انبیاے قرآن، ۲۸۴ تا ۳۰۳ مطبوعہ لاہور و دیگر کتب تفسیر۔

○

ہَامَان: ہامان نام کی دو شخصیتوں کا ذکر کتب مقدسہ میں ملتا ہے۔ زمانے کے اعتبار سے مقدم ہامان کا ذکر قرآن مجید میں (چھے مقامات پر) آیا ہے۔ یہ ہامان حضرت موسیٰ کا ہم عصر اور دربار فرعون کی اہم شخصیت تھا۔ دوسرے ہامان کا ذکر بائبل کی کتاب "آستر" Esther میں موجود ہے۔ مؤخر الذکر ہامان ایک ایرانی بادشاہ اخسویروش کا وزیر اعلیٰ بیان کیا جاتا ہے۔ ان دونوں ہامانوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ ہے۔ ہامان کی تاریخی حیثیت مستشرقین کے ہاں مشتبہ ہے۔ سب سے پہلے اس قسم کے اعتراضات ایک رومی عیسائی فاضل مرشی (Marraccio) نے قرآن مجید کے لاطینی ترجمے میں درج کیے، جو اس نے پاڈوا Padova (اٹلی) سے ۱۶۹۸ء میں شائع کیا۔ اس کی تقلید میں جارج سیل اور یورپ کے دیگر اہل قلم نے بھی اسی طرح کے اعتراضات دہرائے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین قرآن مجید میں مذکور ہامان کا صحیح تشخص کرنے سے قاصر رہے اور انھوں نے غلط طور پر یہ باور کر لیا کہ بائبل میں مذکور ہامان ہی واحد ہامان تھا، جو تاریخی حیثیت کا حامل تھا، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ بہرحال اگر حسب ذیل حقائق پر نگاہ رکھی جائے تو ہامان کے متعلق قرآن حکیم کی صداقت کا اعتراف ناگزیر ہو جاتا ہے۔

(الف) حضرت موسیؑ اور ان کے ہم عصر فرعون کے زمانے میں گو مصر میں ہزاروں دیوتاؤں کی پرستش ہوتی تھی، جن میں خود فرعون مصر بھی خدائی کا دعویدار تھا، لیکن آمن یا ہامان نامی دیوتا

ان سب سے بڑا تھا (سر فلنڈرز پیٹری: Religious Life in Ancient Egypt، ص ۲۱)۔

(ب) سر فلنڈرز پیٹری کی دوسری کتاب The Religion of Ancient Egypt (ص ۳۰) کے مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ آمن یا ہامان دیوتا کا بڑا پجاری مینڈھے کی کھال کا لبادہ زیب تن کر کے اور سر پر مینڈھے کی کھوپڑی رکھ کر مذکورہ دیوتا کا بہروپ بھر لیتا تھا اور اس کے نام سے اس کا کردار ادا کیا کرتا تھا' گویا وہ خود ہامان یا ہمن یا آمن کہلاتا تھا۔ ایک مشہور تاریخی واقعہ ہے کہ سکندر مقدونی نے جب مصر فتح کیا تو لیبیا میں واقع اسی دیوتا کے بڑے پروہت نے خود دیوتا کی دعائیں اپنی زبان سے سکندر اعظم کے حق میں دی تھیں۔

(ج) صرف ہامان دیوتا کا بڑا پروہت ہی اپنے دیوتا کا لباس اور نام اختیار کر کے اس کا کردار ادا نہیں کیا کرتا تھا' بلکہ اس زمانے کے دوسرے دیوی دیوتاؤں کے پجاری اور پجارنیں بھی بالعموم اپنے اپنے دیوی دیوتاؤں کا روپ یا سوانگ بھر کر ان کا کردار ادا کرتے تھے جیسا کہ Encyclopaedia of Religion and Ethics (۱۰: ۲۹۴ تا ۲۹۵) میں مرقوم ہے۔ مندرجہ بالا حقائق کے مطالعے سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ فرعون اور حضرت موسیٰؑ کا ہم عصر ہامان ہی ہامان دیوتا کا بڑا پجاری تھا اور یہی ہامان فرعون کا مشیر' وزیر اور اس معتمد علیہ تھا۔ اس کا ذکر قرآن مجید میں کیا گیا ہے' لہٰذا قرآنی ہامان کا تشخص اور اس کی تاریخی حیثیت مسلمہ ہے۔

اس ہامان کا ذکر قرآن مجید میں چھ مقامات پر آیا ہے۔ (دیکھیے معجم المفہرس میں لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ)۔ ان آیات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ ہامان فرعون وقت کے اعیان و ارکان سلطنت میں سے بمقابلہ زیادہ ذی اثر اور زیادہ جاہ و حشم کا مالک تھا۔ علاوہ ازیں وہ مذہبی امور میں فرعون کا صلاح کار بھی تھا اور گارے کی اینٹیں بنوا کر اور انہیں آگ میں پکوا کر ایک فلک بوس عمارت تعمیر کرانے پر قادر تھا' جس پر چڑھ کر فرعون یہ تحقیق کر سکے کہ آیا حضرت موسیٰؑ کا خدا آسمان پر ہے بھی یا نہیں (۴۰ [المؤمن]: ۳۶' ۳۷)' گو پہلے ہی سے اسے یہ زعم باطل تھا کہ حضرت موسیٰؑ ایک جھوٹا جادوگر ہے۔ اس زمانے کے عقیدے کے مطابق دیوتا یا خدا آسمان پر رہا کرتے تھے۔ یہ ہامان فرعون کی طرح افواج قاہرہ کا سالار اعظم بھی تھا۔ مذکورہ تحقیق سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ ہامان کے متعلق قرآن مجید کے یہ بیانات' جو بذریعہ وحی نبی امی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر آج سے چودہ سو سال پہلے نازل ہوئے' صداقت پر مبنی ہیں۔

اس ہامان کے متعلق مذکورہ بالا مورخین کے علاوہ مصر قدیم کے آثار قدیمہ کے ماہرین نے بھی بحث کی ہے۔ شائن ڈورف نے اپنی کتاب The Religious Life of the Ancient Egyptians (ص ۹۶ تا ۹۷) میں لکھا ہے کہ مذکورہ ہامان کے پاس بہت سے منصب تھے اور اس کا دائرہ اختیار بہت وسیع تھا' مثلاً دیوتاؤں کی عمارات اور اہرام کی تعمیر و مرمت کا وہ مہتمم تھا' دیوتا کی افواج کا سپہ سالار تھا' خزانے کا منصرم تھا' اناج کے ذخائر کا منتظم تھا' ملک کے چھوٹے بڑے پروہت اس کے زیر نگین تھے۔ اس کی دولت و ثروت کے لیے دیکھیے James Breasted: 'A History of Egypt' ص ۲۲۳؛ Flinders Pertie: Religious life in Ancient Egypt' ص ۵ تا ۱۵۔

دوسرا ہامان' یعنی بائبل کی کتاب آستر والا ہامان درحقیقت کوئی تاریخی حیثیت نہیں رکھتا۔ کتاب آستر تو خود ایک یہودی عورت آستر کے عشقیہ رومان کا ایک فرضی قصہ ہے' جس سے تاریخی عنصر بالکل مفقود ہے' چنانچہ The Jewish Encyclopaedia (۵: ۲۳۵' ۲۳۶)' Biblica Encyclopaedia (جلد ۲)' (۲: ۱۴۰۰ تا ۱۴۰۷)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

ہجرۃ : (ع)' مادہ ہ۔ ج۔ ر (ہجر' ہجرۃ و ہجراناً)' بمعنی چھوڑ دینا' مقاطعہ کر لینا' ترک تعلق کر لینا)۔ ہجرت کے معنی ہیں کسی جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو جانا (ابن منظور: لسان العرب؛ الزبیدی: تاج العروس' بذیل مادہ)۔

اسلام میں ہجرت بھی ایک مخصوص اصطلاح ہے' اس سے مراد صرف ترک وطن ہی نہیں' بلکہ دینی اور مذہبی وجوہ کی بنا پر دارالکفر (جہاں مسلمانوں کو اپنے مذہب پر عمل پیرا ہونا ناممکن ہو) سے دارالسلام [ترک باں] کی طرف نقل مکانی ہے (سیرت سرور عالم' ۲:

۵۴۳ بعد)۔ اگر کسی جگہ سے اہل کفر مسلمانوں کو نکال دیں تو اسے بھی ہجرت کہا جاتا ہے (معارف القرآن، ۲: ۲۲۶ بعد)۔ ہجرت کا بنیادی مقصد اپنے دینی عقائد و نظریات کا تحفظ اور دفاع ہے۔ اسی بنا پر قرآن و حدیث کے مطابق حقیقی ہجرت تو یہ ہے کہ انسان وطن چھوڑنے کے ساتھ نفسانی خواہشات، اخلاق ذمیمہ اور عادات شنیعہ کو ترک کر دے۔

یوں تو ہر عمل میں اخلاص نیت ضروری ہے، مگر ہجرت کے عمل میں تو سب سے زیادہ نیت درست رکھنے کی ضرورت ہے۔ ہجرت درحقیقت جہاد کا ایک حصہ اور اعلاے کلمہ اللہ کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر قرآن و حدیث میں جہاد کے ساتھ ہجرت کی فضیلت اور اس کی اہمیت کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ (۲۹ [العنکبوت]: ۵۶)؛ (نیز دیکھیے ۳۹ [الزمر]: ۱۰) آخری ہجرت (مدینہ) کے بعد جو آیات نازل ہوئیں ان میں ہجرت کے خصوصی مقام و رتبہ کی مزید تفصیلات بیان کی گئیں۔ [البقرۃ]: ۲۱۸).

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے: (ابو داؤد، ۳: ۸ حدیث ۲۴۷۹؛ الدارمی، کتاب الجہاد، باب الہجرۃ حدیث ۶۹؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۹۲ وغیرہ)۔ اس پر تقریباً تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ ہجرت کا حکم قیامت تک باقی رہے گا (محمد شفیع: معارف القرآن، ۲: ۵۲۵ بعد؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۲: ۱۰۱۳) البتہ مختلف حالات کے پیش نظر اس کی حیثیت مختلف ہو سکتی ہے، چنانچہ (۱) ہجرت اس صورت میں فرض ہوتی ہے جبکہ: (الف) دار الکفر [رک بآں] میں مسلمانوں کو اپنے دین کے اظہار اور اس پر عمل کرنے کی اجازت نہ ہو؛ (ب) اسے ہجرت کرنے سے جسمانی طور پر کوئی عذر (مثلاً ضعف، بیماری) وغیرہ بھی نہ ہو؛ (ج) اسے ہجرت کرنے میں واضح طور پر جان کا اندیشہ بھی نہ ہو؛ (۲) ہجرت کا حکم اس صورت میں غیر ضروری ہوتا ہے جبکہ مذکورہ ب اور ج میں سے کوئی ایک عذر پایا جائے (دیکھیے ۴ [النساء]: ۹۷ تا ۹۸).

تاریخ ہجرت: ہجرت کی تاریخ مذاہب کی تاریخ کی طرح بہت پرانی ہے، اس لیے کہ قریب قریب ہر پیغمبر اور مصلح کو اپنی جاے سکونت سے ضرور ہجرت کرنا پڑی۔ اسی لیے دنیا میں ہجرت کی تاریخ بہت قدیم ہے، ذیل میں دور نبویؐ کی تین اہم ہجرتوں کی بعض تفصیلات دی جا رہی ہیں۔

(۱) حبشہ کو پہلی ہجرت: قریش مکہ نے جب دیکھا کہ اسلام روز بروز پھیلتا اور وسیع ہوتا جا رہا ہے تو انہوں نے پہلے تو اپنے اہل خاندان، عزیز و اقارب اور اپنے موالی میں سے اسلام قبول کرنے والوں کو نرمی اور ملاطفت سے سمجھانے کی کوشش کی، (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۸) اور جب وہ باز نہ آئے تو ان پر سختی اور شدت شروع کر دی چنانچہ مسلمانوں کی آہ و زاری سے پورا مکہ تلملا اٹھا، اس طرح مکے میں موجود مسلمانوں کے لیے عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے البلاذری: انساب الاشراف، ۱۹۷ بعد)۔ اس پر آپؐ نے ۵ نبوی میں صحابہ کرامؓ کو حبشہ کی جانب ہجرت کر جانے کا مشورہ دیا (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۲۰۳، مطبوعہ بیروت؛ البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۸)، چنانچہ آپؐ کے فرمان اقدس پر گیارہ مردوں اور چار عورتوں کا ایک مختصر سا قافلہ اسلام کی پہلی ہجرت کے لیے رجب ۵ نبوی میں عازم حبشہ ہوا (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۲۰۴؛ ناموں کے لیے دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، ۱: ۳۴۴ تا ۳۵۳)، یہ لوگ رجب سے رمضان المبارک تک امن و عافیت سے رہے، مگر شوال میں انھیں یہ خبر ملی کہ تمام قریشی مسلمان ہو گئے ہیں اور اب کوئی خطرہ باقی نہیں رہا۔ یہ لوگ تصدیق کیے بغیر فوراً مکہ مکرمہ میں لوٹ آئے تو پتا چلا کہ یہ خبر غلط تھی۔ اب کچھ لوگ تو وہیں سے پلٹ گئے، مگر کچھ لوگ مکہ مکرمہ میں دوبارہ داخل ہو گئے (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۸)۔ ان میں سے بھی کچھ لوگ چند ہی دن کے قیام کے بعد دوبارہ حبشہ کی طرف لوٹ گئے۔

(۲) دوسری ہجرت حبشہ: جب مسلمان دوبارہ مکہ مکرمہ لوٹ آئے تو کفار مکہ کے غیض و غضب اور ظلم و ستم میں اور اضافہ ہو گیا، چنانچہ آپؐ نے صحابہؓ کو دوبارہ حبشے کی طرف ہجرت کر جانے کی ہدایات فرمائی اور اس طرح ۶ نبوی/۶۱۵ء میں تراسی مردوں اور ۱۸ عورتوں (الطبقات، ۱: ۲۰۷) نے حبشہ کی طرف ہجرت کی (دیکھیے: البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۹۷ تا ۲۲۷).

(۳) ہجرت مدینہ ۱ھ/۶۲۲ء: آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اور مسلمانوں کی اجتماعی ہجرت کا وقت بھی آ گیا۔ آپؐ کو متعدد خوابوں اور بشارتوں کی وجہ سے یقین تھا کہ آپؐ کی جاے ہجرت کھجوروں والی سرزمین ہو گی، اس سے آپؐ کا خیال یمامہ کی طرف جاتا تھا، مگر یہ خوش قسمت سرزمین یثرب تھی، جو آپؐ کی

تشریف آوری کے بعد مدینہ منورہ [رکّ باں] کہلائی (البخاری' ۳: ۳۵' باب الہجرۃ).

حج کے مواقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یثرب کے دو ممتاز قبیلوں اوس و خزرج کے افراد سے ملاقات کی اور اسی بیعت عقبہ ثانیہ (۱۳ نبوی) کے موقع پر یثرب کے مسلمانوں سے آپؐ نے' دوسری باتوں کے علاوہ' اس بات کی بھی بیعت لی تھی کہ وہ آپؐ کی اپنے اہل و عیال کی طرح حفاظت و صیانت کریں گے (ابن سعد' ۱: ۲۲۲) بہرحال جب یہ بیعت ہو گئی تو آپؐ نے اذان الٰہی کے مطابق کی صحابہ کرامؓ کو مدینہ منورہ ہجرت کر جانے کی ہدایت فرمائی' چنانچہ آپؐ کی ہدایت کے مطابق صحابہ کرام نے اکا دکا اور ٹولیوں کی شکل میں مدینہ منورہ کی جانب ہجرت کرنا شروع کر دیا.

حضرت ابوبکرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مدینہ منورہ جانے سے اس امید پر روک لیا تھا کہ شاید ہجرت میں ان کو مصاحبت کی اجازت مل جائے (البخاری' ۳: ۳۷ تا ۳۸) قریش مکہ تو عرصہ سے کسی موقع کے منتظر تھے۔ سو انھوں نے دارالندوہ کے ایک نمائندہ اجتماع میں' جس میں مکے کے ہر خاندان کا ایک ایک ذی رائے فرد شریک ہوا تھا' آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قتل کا ناپاک منصوبہ بنایا اور طے کیا کہ اس کارروائی میں ہر قبیلے کا ایک ایک فرد شرکت کرے' تاکہ بنو ہاشم اور مسلمانوں کے لیے پورے مکے سے انتقام لینا ناممکن ہو جائے اور دیت [رکّ باں] لینے پر انھیں آمادہ کیا جا سکے۔ آپؐ کو حضرت جبریلؑ کی طرف سے اس کی اطلاع اور اذان خداوندی کا مژدہ ملا۔ اسی روز آپؐ دوپہر کو حضرت ابوبکرؓ کے پاس تشریف لائے اور مناسب تفصیلات طے فرمائیں۔ (البلاذری' ۱: ۲۵۹).

قرار داد کے مطابق ۱۲ افراد نے (ابن سعد: الطبقات)' جن کی قیادت ابوجہل کر رہا تھا' آپؐ کے مکان کا پوری شدت سے محاصرہ کر لیا مگر آپ ان کے درمیان سے بڑی آسانی کے ساتھ نکل گئے جبکہ اندر حضرت علیؓ آپؐ کی چادر اوڑھے بستر پر محو استراحت تھے۔ جنھیں آپ نے کفار مکہ کی امانتیں پہنچانے کے لیے گھر پر چھوڑ دیا تھا۔ اس لیے دشمن جب جھانکتے تو انھیں یہی گمان ہوتا کہ آپؐ ہی آرام فرما رہے ہیں۔ پھر آپؐ حضرت ابوبکرؓ سمیت ان کے مکان کے عقب میں بنے ہوئے خوخہ سے باہر نکلے اور غار ثور کی طرف روانہ ہو گئے' جو مکہ مکرمہ سے داہنی جانب ایک میل کی بلندی پر واقع ہے' جہاں سے سمندر نظر آتا ہے (الزرقانی: شرح المواہب' ۱: ۳۰۸)۔ یہاں آپ تین دن قیام پذیر رہے۔

مشرکین کو جب صبح اس صورت حال کا پتہ چلا تو وہ اس قدر سراسیمہ ہو گئے اور انھوں نے آپؐ کی تلاش کے لیے دو کھوجیوں کی خدمات حاصل کر لیں اور وہ تلاش کرتے کرتے غار ثور کے دھانے پر جا پہنچے۔ دشمن آپؐ سے اس قدر قریب تھے کہ اگر وہ بیٹھ کر دیکھنا چاہتے تو آپؐ کو دیکھ سکتے تھے۔ اسی لیے حضرت ابوبکرؓ گھبرا گئے' مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بکمال اطمینان حضرت ابوبکرؓ کو تسلی دی اور فرمایا: تم کوئی غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہے (ابن ہشام)' چنانچہ ایسے ہی ہوا اور اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کو ناکام لوٹا دیا (کا ۹ [التوبہ]: ۴۰) میں بھی ذکر کیا گیا ہے.

آپؐ کا غار ثور میں تین ایام تک قیام رہا۔ جب دشمنوں کی سرگرمیاں سست پڑ گئیں تو ۴ ربیع الاول ۱ھ/ ۶۲۲ء بروز پیر آپؐ مدینہ کی طرف روانہ ہوئے (البلاذری: انساب' ۱: ۲۶۱) اس روز صبح سویرے ہی عبداللہ بن اریقط دونوں اونٹنیاں لے کر وہاں پہنچ چکا تھا۔ معروف راستے کو چھوڑ کر غیر معروف راستے سے سفر شروع ہوا۔ حضرت عائشہؓ کے مطابق (البخاری) رہنما انھیں ساحل سمندر (سواحل) کے ساتھ ساتھ لے کر چلا۔ یہ راستہ' جس پر چل کر آپؐ مدینہ منورہ گئے' جدید و قدیم شاہراہ دونوں کی نسبت سے قریب تر ہے۔

مدینہ منورہ میں آپؐ کے مکہ مکرمہ سے روانہ ہونے کی خبر پہنچ چکی تھی' اس لیے انصار روزانہ صبح سے ہتھیاروں سے سج سجا کر آتے اور مقام حرۃ العصبہ' میں جسے حرہ قبا بھی کہتے ہیں' دوپہر تک انتظار کرتے۔ دھوپ سخت ہو جاتی' تو واپس لوٹ جاتے۔ اس روز بھی صحابہؓ آپؐ کا انتظار کر کے لوٹ چکے تھے کہ ایک یہودی نے اپنی گڑھی (آطم) سے حضورؐ کو آتے دیکھا لیا۔ اس نے باواز بلند کہا کہ اہل عرب تمہارا سردار آ پہنچا۔ یہ سنتے ہی بنو عوف نے' جو قبا میں آباد تھے' مسرت آمیز آواز سے تکبیر کہی اور آپؐ کے استقبال کو لپکے۔ اسی اثنا میں آپؐ اور حضرت ابوبکرؓ اپنی سواریوں سے اتر کر ایک کھجور کے سائے میں تشریف فرما ہو چکے تھے۔ وہیں انصار [رکّ باں] جوش و خروش کے ساتھ آپؐ کے پاس جمع ہونے لگے۔ اس موقع پر کیا بچے کیا بوڑھے کیا مرد اور کیا عورتیں سب خوش و خرم

نظر آتے تھے ہر ایک کی زبان پر تھا (ابن سعد' ۱: ۲۳۴ بعد).

قبا پہنچنے کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ۱۲ ربیع الاول دو شنبہ/۳۱ مئی ۶۲۲ء کو آپؐ قبا میں تشریف فرما ہوئے (ابن سعد' ۱: ۲۳۳؛ البلاذری' ۱: ۲۶۳)۔ تین دن کے بعد حضرت علیؓ بھی آپؐ سے آ ملے (ابن ہشام' ۲: ۱۳۸)۔ یہاں آپؐ نے' صحیح قول کے مطابق' چودہ روز قیام کیا (البخاری: الصحیح' ۳: ۴۰ بعد) اور مسجد قبا تعمیر فرمائی جمعہ کے روز دن چڑھے آپؐ نے وہاں سے روانگی کا قصد فرمایا راستے میں بنو سالم کے محلے میں پہنچے تو جمعہ کی نماز کا وقت ہو گیا۔ آپؐ نے وہیں نماز جمعہ ادا فرمائی۔ تقریباً ۱۰۰ آدمی اس میں شریک ہوئے (ابن سعد' ۳: ۲۳۵)۔ انصار کے مختلف قبائل سامنے آتے اور شرف میزبانی حاصل کرنے کی خواہش کا اظہار کرتے' مگر حضورؐ فرماتے میری اونٹنی مامور ہے یہ جہاں رکے گی وہیں قیام ہو گا۔ اس موقع پر جوش و مسرت کا یہ عالم تھا کہ دو رویہ راستے اور آس پاس کے مکان عورتوں' بچوں اور دیکھنے والوں سے کھچا کھچ بھرے ہوئے تھے۔ لوگ فرط مسرت سے تکبیریں پڑھ رہے تھے۔ - جب آپؐ کی ناقہ مبارکہ آپؐ کے ننھیالی خاندان بنو نجار کے محلے میں' اس مقام پر پہنچی' جہاں اب مسجد نبوی ہے' یہ جگہ اس زمانے میں خالی تھی' تو وہاں جا کر وہ خود بخود بیٹھ گئی (ابن ہشام: سیرۃ' ۲: ۱۴۰' ۱۴۱' س ۱۵ تا ۲۰' ابن سعد' ۱: ۲۳۷ بعد)۔ آپؐ اترے تو حضرت ابو ایوب انصاریؓ (م ۵۱ یا ۵۲ھ) آپؐ کا سامان (رحل) اٹھا کر اپنے گھر لے گئے' جو اس جگہ سے قریب تر تھا۔ [اور] آپؐ کی اونٹنی کو حضرت اسعدؓ بن زرارہ اپنے ہاں لے گئے (حوالہ مذکور)۔ حضرت ایوبؓ کا مکان دو منزلہ تھا' انھوں نے بالائی منزل پیش کی مگر آپؐ نے زائرین کی سہولت کے پیش نظر نچلی منزل کو پسند فرمایا (الزرقانی: شرح المواہب' ۱: ۳۵۷) بعد میں جب مسجد نبوی کے ساتھ حجروں کی تعمیر ہو گئی' تو آپؐ ان حجروں میں منتقل ہو گئے' اس طرح سفر ہجرت مکمل ہو گیا.

(۴) ہجری تقویم: ہجرت کے اس واقعے سے اسلامی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے' جو ہر لحاظ سے فتح و کامرانی کا دور قرار دیا جا سکتا ہے' سیرت نبویؐ کا یہ حصہ اتنا پر آلام اور مصیبت خیز ہے' کہ اس سے طلوع سحر کی امید نہیں بندھتی' مگر خداوند تعالی کی مہربانی سے ہجرت ہی وہ اساسی نقطہ ہے جس سے اسلام کی نشر و اشاعت کا وہ عظیم الشان سلسلہ شروع ہوا جو آج تک جاری ہے اور انشاء اللہ قیامت تک جاری رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جب عہد فاروقی ۱۷ھ میں اہل اسلام کو اپنا تقویمی نظام رائج کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو تمام صحابہ کرامؓ نے' حضرت علیؓ کی رائے پر' واقعہ ہجرت ہی سے اسلامی سنہ رائج کرنے کا فیصلہ کیا (الیعقوبی: تاریخ' ۲: ۱۴۶) اور حضرت عثمانؓ کے مشورے سے سال کا نقطہ آغاز یکم محرم الحرام کو تسلیم کر لیا گیا (منصور پوری: رحمۃ للعالمین' ۲: ۳۵۱).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

○

☆☆☆
☆☆
☆

ی

یاجُوج و ماجوج : (یاجوج و ماجوج)، دو قبائل کے عربی نام- قدیم زمانے میں ہی ان کی اصل سے متعلق دو آراء ہیں:
(۱) یہ الفاظ عربی الاصل ہیں اور ان کا مادہ ج ج (اَجّ، اجیجا) ہے، جس کے معنی آگ کے بھڑکنے اور شعلہ مارنے کے ہیں، اپنی کثرت کی بنا پر ان کے اضطراب کو شعلہ زن آگ سے مشابہت دی گئی ہے- یا پھر ان کا اشتقاق ماء اجاج (کھاری پانی) سے ہے۔

یاجوج و ماجوج کے نام سب سے پہلے عہد نامہ عتیق میں آئے ہیں (ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، ۲: ۴۲)، عہد نامہ عتیق کے بعد یہ نام ہمیں مکاشفات یوحنا میں بھی ملتے ہیں- یاجوج اور ماجوج کے لیے یورپ کی زبانوں میں گاگ (Gog) اور مے گاگ (Maygog) کے نام مشہور ہو گئے ہیں اور شارحین تورات کہتے ہیں کہ یہ نام سب سے پہلے تورات کے سبعینی ترجمے میں اختیار کیے گئے تھے، یعنی تورات کے اس پہلے یونانی ترجمے میں جو اسکندریہ میں شاہی حکم سے ہوا تھا اور جس میں ستر یہودی علما شریک تھے ، لیکن زیادہ معتبربات یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ دونوں نام اسی طرح یا اس کے قریب قریب یونانیوں میں بھی مشہور تھے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے مطابق شمال مشرقی علاقے کا بڑا حصہ اب منگولیا کہلاتا ہے، یہ حصہ یاجوج کا مسکن بیان کیا جاتا ہے- لیکن منگول لفظ کی ابتدائی شکل کیا تھی؟ اس کے لیے جب ہم چین کے تاریخی مصادر کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قدیم نام "موگ" تھا- یقیناً" یہی موگ ہے جو چھ سو برس قبل مسیح میں یونانیوں میں میگ اور مے گاگ پکارا جاتا ہو گا اور یہی عبرانی میں ماجوج ہو گیا (کتاب مذکور، ص ۴۲۱)- چین کی تاریخ میں ہمیں اس علاقے کے ایک اور قبیلے کا ذکر بھی ملتا ہے جو یواچی (Yuch-chi) کے نام سے پکارا جاتا تھا، جس نے مختلف قوموں کے مخارج و تلفظ کی کوئی ایسی شکل اختیار کر لی تھی کہ عبرانی میں یاجوج ہو گیا (کتاب مذکور، ۴۲۳)- مولانا آزاد کے محولہ بالا بیان میں حقائق سے زیادہ نظریے کو دخل ہے۔

۲- قرآن کریم میں یاجوج و ماجوج کا بیان: سورۂ کہف میں ذوالقرنین کے حالات بیان کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ جب ذوالقرنین اپنی ایک شمالی مہم کے دوران میں دو دیواروں (پہاڑوں) کے درمیان پہنچا تو وہاں اسے ایسی قوم ملی جس کی زبان ناقابل فہم تھی، تاہم جب ترجمان کے ذریعے گفتگو ہوئی تو انھوں نے عرض کیا ہمارے ہمسائے یاجوج و ماجوج بہت فساد پھیلاتے ہیں ، لٰہذا آپ ہمارے اور ان کے درمیان ایک دیوار بنا دیں- (۱۸ [الکہف]: ۹۴)، یہ دیوار اتنی بلند تھی کہ مذکورہ قوم کو اس پر چڑھنے کی ہمت نہ ہو سکتی تھی- اس طرح یاجوج ماجوج کلیۃ فتنہ وقتی طور پر دب گیا، (۱۸ [الکہف]: ۹۹) دوسرا مقام جہاں اس قوم کا تذکرہ کیا گیا ہے- سورۃ الانبیاء میں ہے جہاں فرمایا- "یہاں تک کہ یاجوج و ماجوج کی راہ کھل جائے گی اور وہ ہر بلندی سے دوڑتے ہوئے اتریں گے- قرآن حکیم کے مجمل بیان کی بعض احادیث سے یوں تشریح ہوتی ہے کہ حضورؐ نے ان کے خروج کو ان علامات میں سے قرار دیا ہے، جن کا ظہور قبل از قیامت ہونا متحقق ہے- پھر ان کے خروج سے آپؐ نے قوموں اور ملکوں کے ہلاک ہونے کا بھی عندیہ ظاہر کیا ہے، (احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۴۲۸)، مجموعی طور پر احادیث اور قرآن پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مذکورہ بالا خروج قیامت سے پہلے ہو گا- قیامت کے بالکل قریب ہونا نصوص قرآنیہ سے ثابت نہیں ہے، (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۵: ۶۴۲ بعد)۔

تفسیر ابن جریر طبری میں متعدد صحابہؓ اور تابعین کی مرفوع اور منقطع روایتیں خروج یاجوج و ماجوج کی نسبت ملتی ہیں- جن میں اسے فتنے کی مزید تفصیلات ہیں، لیکن یہ تمام روایات ایسے راویوں سے منقول ہیں جو مستند محدثین کے زمرے میں شامل نہیں، بلکہ اکثر

مجہول الحال ہیں' ان میں سے بیشتر روایات اسرائیلیات میں سے ہیں۔

۳۔ سد ذوالقرنین کا محل وقوع: تاریخی طور پر یہ امر ثابت ہے کہ شمالی علاقوں میں بسنے والی اقوام جنوبی علاقوں کی طرف تخت و تاراج کرتی رہتی تھیں اور مختلف زمانوں میں ان کے متعدد خروج ہوے (دیکھیے ترجمان القرآن' ۳: ۴۲ تا ۴۳)۔ ان کے متوقع حملوں سے محفوظ رہنے کے لیے ان علاقوں میں مختلف دیواریں تعمیر کی گئیں' جن میں سے حسب ذیل ناقابل ذکر ہیں: (۱) دیوار چین: یہ دیوار اس ضمن میں سب سے زیادہ مشہور اور سب سے زیادہ لمبی ہے' جس کا بانی مہانی مغفور چین کو قرار دیا جاتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن' ۵: ۶۳۹؛ محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن'؛ (۲) سد در بند یا باب الابواب: داغستان میں در بند ایک مشہور روسی شہر ہے' جو بحر خزر کے غربی کنارے پر واقع ہے۔ اس کو در بند نوشیرواں بھی کہتے ہیں اور اسی کی جغرافیائی اہمیت کے پیش نظر اسے باب الابواب کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔ یہاں بھی قدیم زمانے سے ایک سد موجود تھی (البستانی: دائرۃ المعارف' ج ۷' بذیل مادہ)؛ (۳) سد درہ داریال: مذکورہ باب الابواب سے مغربی جانب کاکیشیا کے بلند حصوں میں دو بلند پہاڑوں کے درمیان ایک درہ داریال (Daria) کے نام سے معروف ہے۔ موجودہ نقشوں میں اس کا محل وقوع قفقاز کا کیشیا (Vladi Kuks) اور تفلس کے درمیان دکھایا جاتا ہے۔ یہاں بھی ایک قدیم زمانے سے سد ملتی ہے' تاہم اس کے بانی کا نام غیر معلوم ہے۔ یاقوت الحموی کے مطابق یہ دیوار تانبا پگھلا کر بنائی گئی ہے (معجم البلدان' ۸: ۹) یہ دیوار آہنی دروازہ کے نام سے معروف ہے۔ ان مذکورہ دیواروں سے سد ذوالقرنین کون سی ہے؟ قدیم لوگ سد در بند کو اس کا مصداق قرار دیتے تھے' مگر زمانہ حال کے مسلم محققین کے نزدیک اس کا مصداق سد داریال ہے (انور شاہ کشمیری: الاسلام' ص ۲۹۷؛ معارف القرآن' ۵: ۶۴۱)۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے متعدد قدیم و جدید حوالوں اور دیگر تاریخی قرائن سے ثابت کیا ہے کہ اس دیوار کا بانی ذوالقرنین (سائرس) تھا (ترجمان القرآن' ۳: ۴۲۹) اور یہی دیوار مذکورہ قرآنی سد کا مصداق ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

یافث: (بائبل میں Japheth)' قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں' البتہ تفسیروں اور قصص الانبیاء میں حضرت نوحؑ کے بیٹوں سام' حام اور یافث کا ذکر آتا ہے (الطبری' ۱: ۲۲۲' بذیل یافث)۔ بائبل میں ان کے متعلق دور از کار روایات ملتی ہیں۔ بقول الکسائی حضرت نوحؑ نے بشارت دی تھی کہ سام کی اولاد میں سے نبی ہوں گے' یافث کی اولاد سے بادشاہ اور سورما' مگر حام کی اولاد سے سیاہ غلام پیدا ہوں گے۔ حام کی اولاد کے رشتے ناطے یافث کی اولاد سے ہونے لگے۔ اس طرح کوش بن حام سے حبش' ہند اور سند پیدا ہوے۔ قبطی بھی یافث کی کسی اولاد سے قوط بن حام کی زوجیت سے پیدا ہوے ہیں۔ حضرت نوحؑ نے روئے زمین کو اپنے تین بیٹوں میں تقسیم کیا تو یافث کو پیسون (Pishon) کا علاقہ ملا۔ یافث کو بالخصوص یاجوج و ماجوج اور کبھی ترکوں اور خزر کا اور شلا و ناور مقابلہ کا جد اعلیٰ سمجھا جاتا ہے۔ ایرانیوں اور رومیوں کا سلسلہ نسب کبھی سام تک اور کبھی یافث تک پہنچایا جاتا ہے مثلاً کورش (Cyrus) کو' جس نے بخت نصر کے پوتے بلشزر (Belshazzar) کو تہ تیغ کیا تھا' نیز ساسانی بادشاہ یزدگرد کو یافث ہی کی اولاد بتایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ عربوں کا جد اعلیٰ سام ہے' روم (یا یاجوج و ماجوج) کا یافث اور سودان کا حام۔ سامی روایات میں سام ہی کو ترجیح دی جاتی ہے' لیکن یافث کو بھی برے الفاظ میں یاد نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں بہتر زبانیں اس طرح تقسیم کی گئی ہیں: سام ۱۸' حام ۱۸ اور یافث ۳۶' القصہ یافث حضرت نوحؑ کا برکت یافتہ بیٹا ہے یہ سب اسرائیلیات میں' قرآن مجید اور احادیث میں نہ تو اولاد نوحؑ کی تفصیل دی گئی ہے اور نہ یہ مذکور ہے کہ ان کے بعد تمام دنیا ان کی اولاد ہے' بلکہ متعدد اشارات ایسے ہیں' جو اس نظریے کی تردید کرتے ہیں [رک بہ نوحؑ].

مآخذ: (۱) الطبری' طبع ڈخویہ' ص ۲۱۱ تا ۲۲۵؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء' قاہرہ ۱۳۲۵ھ' ص ۳۸؛ (۳) الکسائی: قصص الانبیاء' طبع Eisenberg' ۱: ۹۸ تا ۱۰۲؛ نیز [رک بہ] (۱) نوحؑ؛ (۲) سام.

○

یتیم: (ع' ج: یتامیٰ' ایتام و یتیمہ)' مادہ ی ت م کا لغوی استعمال اکیلے رہ جانے یا غفلت برتنے کے معنوں میں ہوتا ہے۔ اس بنا پر یتیم (اسم صفت) کے معنی یا تو تنہا رہا جانے والے فرد کے ہیں یا ایسے شخص کے جس کی طرف سے غفلت برتی جائے (لسان العرب' بذیل مادہ)؛ اصطلاحاً یتیم اور لڑکے یا لڑکی کو کہا جاتا ہے جو

بچپن میں باپ کے سایہ عاطفت سے محروم ہو جائے؛ جبکہ ماں کی مامتا سے محروم ہونے والے بچے کو عجی کہا جاتا ہے (حوالۂ مذکور؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔ عام طور پر یتیمی بلوغ کے بعد ختم ہو جاتی ہے، (ابو داؤد، ۳: ۲۹۴، حدیث ۲۸۷۳)؛ اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ بالغ افراد پر اس کا اطلاق مجازی ہوتا ہے نہ کہ حقیقی (لسان العرب، بذیل مادہ؛ مجازی استعمال کے لیے دیکھیے مسند احمد بن حنبل، ۱: ۳۱۲ و ۲: ۳۴، ۱۳۰، ۲۵۹ وغیرہ؛ ابو داؤد: سنن، کتاب النکاح، ۲۳، ۲۵)۔

اسلام کو اپنے ابتدائی ایام میں معاشرے کے جن سنگین مسائل کو حل کرنے کی طرف متوجہ ہونا پڑا ان میں ایسے یتیم بچوں کا مسئلہ سرفہرست تھا جنھیں ابتدائے زندگی میں ہی سایۂ پدری سے محروم ہونا پڑا تھا۔ ایسے بچوں کو اپنے دیگر رشتہ داروں کی طرف سے بدسلوکی اور جور و ستم کا نشانہ بنایا جاتا تھا، جو عموماً دو طرح کا ہوتا تھا: (۱) پدری میراث سے محرومی؛ (۲) سلوک میں بے مروتی اور بے اعتنائی۔ اسلام نے اس کا حسب ذیل حل پیش کیا۔

(۱) عدم ظلم: اس ضمن میں پہلا حکم یتیم کے وارثوں کو یہ دیا گیا کہ یتیموں پر ظلم اور زیادتی نہ کی جائے۔ ابتدائی مکی دور میں یہ حکم زیادہ تر اجمالی صورت میں ملتا ہے، مثلاً (۹۳ [الضحیٰ]: ۹)؛ اسی طرح یتیم سے بدسلوکی پر اظہار عتاب کیا گیا ہے (۱۰۷ [الماعون]: ۲) وغیرہ تاہم مدنی زندگی کے اوائل ہی میں وراثت کے احکام نازل ہوے جن میں متروکہ جائداد میں سے یتیم بچوں اور ان کے سرپرستوں کے حصوں کی پوری طرح تفصیل بیان کر دی گئی اور پھر اس پس منظر میں یتیموں پر ظلم کی تمام صورتوں کی صاف صاف ممانعت کی گئی ہے۔

۲۔ صدقات میں یتیم کا حق: لیکن معاشرے کے ایسے بچوں کو صرف ان کی جائداد کے سہارے کھڑا نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ایسے بچوں کی نگہداشت، ان کے ساتھ بھلائی اور نیک سلوک کرنا بھی معاشرے کا من حیث المجموع فریضہ ہے، جسے قرآن مجید میں یہ کہہ کر مزید تاکید کی گئی ہے کہ "اور ایسے لوگوں کو ڈرنا چاہیے (جو ایسی حالت میں ہوں کہ) اپنے بعد ننھے ننھے بچے چھوڑ جائیں اور ان کو ان کی نسبت اندیشہ ہو کہ ان کے مرنے کے بعد ان کا کیا حال ہو گا" (۴ [النساء]: ۹)۔ بالفاظ دیگر کوئی خاندان بھی اس قسم کے حالات سے بچا نہیں رہ سکتا، لہٰذا ایسے بچوں کی نسبت معاشرے کا مجموعی رویہ ہمدردانہ ہونا چاہیے اور نیکی اور سلوک میں ان کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے، گویا معاشرے کی اجتماعی بہبود میں ان کو مقدم رکھنا ضروری ہے۔ اس ضمن میں حسب ذیل امور میں ان کا خاص استحقاق بیان ہوا ہے:

(ا) یکے از مصارف صدقات واجبہ: صدقات واجبہ، مثلاً زکوٰۃ، عشر، خمس اور نذر وغیرہ کے مصارف میں ضرورت مند یتیم بچے بھی شامل ہیں، چنانچہ آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے مساکین اور فقراء [رک بہ فقیر] مسکین کے تحت ان کو بھی شامل سمجھا گیا ہے (دیکھیے ۹ [التوبۃ]: ۶۰)۔ علاوہ ازیں مال غنیمت (۵۹ [الحشر]: ۷)، خمس اور فے (۸ [الانفال]: ۴۱) میں بھی صراحۃً یتیموں کو مستحق ٹھہرایا گیا ہے۔

(ب) صدقات نافلہ کا استحقاق: لازمی صدقات کے ساتھ قرآن مجید میں جہاں بھی نفلی صدقات کا ذکر آیا ہے، جسے "ایتاے مال" یا "انفاق" کی وسیع اصطلاحوں کے ذریعے بیان کیا گیا ہے، ان کے خاص خاص مصارف میں بھی یتیموں کا نام سرفہرست ہے (مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۱۷۷، ۲۱۵)؛ بعض مقامات پر یتیموں کے کھانا کھلانے کو حصول جنت کا سبب قرار دیا گیا ہے (۷۶ [الدھر]: ۸)۔

(ب) احسان و مروت کا حکم: اس مالی استحقاق کے علاوہ یتیم بچے حسن و سلوک اور ہمدردانہ رویے کے بھی پوری طرح مستحق ہیں۔ ان کے خصوصی استحقاق کا سبب یہ ہے کہ سب سے بڑا بہی خواہ (یعنی والد) اب موجود نہیں ہے، لہٰذا ان کا خصوصی خیال رکھنے کی اشد ضرورت ہے۔ (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۸۳؛ ۴ [النساء]: ۳۶)۔ دونوں مقامات پر "احسان" کرنے کا حکم ہے، جس سے مراد اپنے رویے، اپنی گفتگو اور سلوک میں ان کی بہبود کو مدنظر رکھنا ہے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اپنا طرز عمل بھی یہی تھا کہ آپؐ یتیم بچوں کے ساتھ خصوصی شفقت اور محبت کا سلوک فرماتے اور آپؐ ان کی آباد کاری کے لیے خصوصی اہتمام فرماتے تھے۔ باندیوں کی تقسیم کے موقع پر آپؐ کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کو محروم رکھنا اور یتامیٰ بدر کے گھروں کو آباد کرنا اس کی واضح مثال ہے (ابو داؤد، ۵: ۳۱، حدیث ۵۰۶۶؛ ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ترجمہ ام حکیمؓ)۔

اسلام نے یتیم بچوں اور بچیوں کو معاشرے کا ایک فعال حصہ بنانے کے لیے جو ہدایات دی ہیں وہ دنیا کے کسی اور مذہب میں نظر نہیں آتیں۔ ان کا مقصد یتیم بچوں کو زندگی کی دوڑ میں برابر کا شریک کرنا ہے تاکہ وہ معاشرے میں مفید کردار ادا کر سکیں۔ نیز رک بہ

مسکین، فقیر، صدقت، زکوۃ وغیرہ .

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ، محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) احادیث، بمدد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ؛ (۳) کتب تفسیر (بذیل آیات مذکورہ)، کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، وغیرہ، و کتب فقہ، متعلقہ ابواب.

○

یحییٰؑ : یہ نبی قرآن حکیم میں نمایاں طور پر بیان ہوے ہیں- ایک جگہ ان کا ذکر حضرت عیسیٰؑ، حضرت الیاسؑ اور دوسرے پیغمبروں کے ساتھ صالحین میں بھی کیا گیا ہے، جو خدا کی وحدانیت کے لیے دلیل کا کام دیتے ہیں (۶[الانعام]: ۸۲)- ان کی معجزانہ ولادت کی سرگزشت دو دفعہ دی گئی ہے (۳[آل عمران]: ۳۸ تا ۴۱ و ۱۹[مریم]: ۱ تا ۱۵)- حضرت یحییٰ کے والد حضرت زکریاؑ اولاد سے محروم تھے- ایک مرتبہ حضرت مریمؑ کے پاس بے موسم پھل دیکھے تو اللہ تعالیٰ سے نیک اولاد عطا کیے جانے کی دعا مانگی، جو فوراً قبول ہوئی اور حضرت یحییٰ کی ولادت ہو گئی.

حضرت یحییٰؑ کے قصے کی خصوصیات مختلف عرب مصنفین کے ہاں مختلف ہیں- الطبری کے بقول وہ پہلے شخص تھے جو حضرت عیسیٰؑ پر ایمان لائے- اس کے نزدیک وہ حضرت عیسیٰؑ کے بعد تک زندہ رہے اور انھیں ہیرودیاس (Herodias) کی درخواست پر قتل کیا گیا، جو ہیرود (Herod) کی بھتیجی یا اس کی بیوی کی بیٹی تھی- وجہ یہ کہ حضرت یحییٰؑ نے بادشاہ کی ہیرودیاس کے ساتھ شادی سے اختلاف کیا تھا.

حضرت یحییٰؑ کی شہادت کے متعلق بعض عجیب و غریب اسرائیلیات مشہور ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی کوئی اصل نہیں (حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۴: ۱۷۱ و ۲۷۲ ببعد).

البیرونی شامی تقویم کے تہواروں میں ماہ آب کی ۲۹ تاریخ کو حضرت یحییٰؑ کے سر کاٹنے کا ذکر کرتا ہے.

آج بھی دمشق کی بڑی مسجد میں ایک قبر کو حضرت یحییٰؑ کا مزار بتایا جاتا ہے، جہاں ابن بطوطہ نے حضرت زکریاؑ کی قبر ہونے کا بھی ذکر کیا ہے.

قرآن حکیم میں حضرت یحییٰؑ کے کردار اور ان کی تصویر کا عکس بڑا ہی روشن اور واضح ہے- یہاں انھیں انبیا علیہم السلام میں سے شمار کیا گیا ہے اور دعوت و تبلیغ کی ذمہ داریوں کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے- لیکن اہل کتاب بالخصوص نصاریٰ حضرت یحییٰؑ کو صرف حضرت عیسیٰؑ کی راہ ہموار کرنے والا یا ان کو اصطباغ دینے والے کے طور پر مانتے ہیں- اسی لیے عیسائی انھیں John the Baptist اصطباغ دینے والا یوحنا کہتے ہیں، جس سے ان کی حیثیت ایک ضمنی اور طفیلی نبی کی ہوجاتی ہے- انہوں نے دعوت و تبلیغ کا جو فریضہ انجام دیا تھا اور جس طرح یہودیوں کی اصلاح کے کام کا آغاز کیا تھا اس کا اندازہ ان کے ماننے والے "فرقہ ماندیہ" (Mandeans) کے وجود سے بخوبی ہو سکتا ہے نیز [رک بہ زکریاؑ]

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۲) المسعودی: مروج، طبع Barbier de Meynard بمدد اشاریہ؛ (۳) البیرونی: الآثار، طبع زخاؤ، ص ۲۱۷، ۳۰۱.

○

یزیدی : (یزیدیہ)، ایک کرد قبیلے اور اس کے مذہب کا نام- یہ لوگ ایران، عراق، شام اور سوویٹ ارمینیا کے بعض علاقوں میں آباد ہیں اور ان میں سے کچھ خانہ بدوش بھی ہیں- ان کی کل تعداد ایک لاکھ کے لگ بھگ ہے- ان کا ایک منظم معاشرہ ہے، جس کے یزیدی امور کا سربراہ آغاے ایلہ کہلاتا ہے اور دینی امور کا میر شیخاں- وہ یزیدی نام کو عصر حاضر کی اصطلاح سمجھتے ہیں، جسے یزید بن معاویہؓ یا یزید بن انیسہ سے منسوب کرنا صحیح نہیں- غالباً یہ لفظ جدید فارسی کے کلمہ ایزد، اوستا کے یزاتہ، پہلوی کے یزد اور سنسکرت کے یجتا سے ماخوذ ہے، اس لیے وہ اپنے آپ کو ازدی یا ایزیدی کہتے ہیں، جس کا مطلب ہے پرستاران ایزد.

یزیدی خوش گل، درازمو، خوددار، آزادی پسند اور جسمانی طور پر کافی مضبوط ہوتے ہیں- ان کے گھنے بالوں کی وجہ سے ترک انھیں صاچلی کرد (بالوں والے کرد) اور سیترز بیتلی (ہشت بروتی) کہتے تھے، کیوں کہ ان کے لبوں، ابرووں، نتھنوں اور کانوں پر بال اُگ آتے ہیں- گزشتہ عہد میں وہ خوفناک باغی اور رہزن ہوا کرتے تھے اور اپنے ہمسایوں کی یلغاروں کا مردانہ وار مقابلہ کرتے تھے- ان کے دشمن بھی ان کے ایفاے عہد اور وفاداری کے قائل تھے- یزیدی بڑے محنتی کسان اور گلہ بان ہیں اور مستعدی میں اپنے پڑوسیوں سے

بر تر ہیں۔ ان کی قبائلی تنظیم کے لیے دیکھیے Jegiazerow: *Kratkij entograficesku Jocerk Kurdow* در *Zapiski*، ج ۱۳ تفلس ۱۸۹۱ء)۔

یزیدی زبان کردی ہے، لیکن اس کی کئی ایک بولیاں ہیں، جن میں باہمی اختلافات اتنے زیادہ ہیں کہ فریقین کو ابلاغ کے لیے کسی اور زبان کا سہارا لینا پڑتا ہے، مثلاً ارارات اور بایزید کردوں سے ملاقات کے وقت گوگ چای یزیدی ترک بولتے ہیں اور سنجار کے یزیدی عربی بولتے ہیں، اس لیے اس مفروضے کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ بعض یزیدی روایات کے مطابق بابل سے نقل مکانی کر کے آئے تھے۔

ان کا مذہب رسوم و عقائد کا ملغوبہ ہے، جس کی ابتدا اور ارتقا کا مسئلہ ابھی تک محتاج تحقیق ہے۔ اس میں مشرکانہ رواج (سورج اور چاند کی پرستش کو چھوڑ کر)، ایرانی زرتشتی عقائد (ثنویت کی صدائے بازگشت)؛ مانویت (ایرانیوں کا باطنی علم)، یہودی عقائد (بعض اشیائے خورد و نوش کی حرمت)، خصوصاً نسطوری رسوم (اصطباغ، عشائے ربانی، شراب نوشی، شادی بیاہ کے موقع پر گرجا میں جانا)، اسلامی عقائد (ختنہ، روزہ رکھنا، قربانی، حج، قبروں پر اسلامی کتبے)، صوفی و رافضی خصائص (تقیہ، وجد، احترام اولیا)، سبائی عقیدے (تناسخ ارواح) اور شامانیہ طریقے (تدفین، تعبیر خواب اور رقص) وغیرہ سب شامل ہیں۔

عبادات میں بول چال کی زبان ہی استعمال کی جاتی ہے، لیکن ان کی ہر دو مذہبی کتابوں (کتاب الجلوۃ یعنی الہامات کی کتاب اور مصحف رش یعنی سیاہ کتاب) کا متن عربی ہے، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آفرینش کائنات سے پہلے موجود تھیں۔ ان کے علاوہ شیخ عدی رک بہ عدی کی مدح میں اسی ابیات پر مشتمل قصیدہ بھی بڑے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

یزیدی مذہب، بقول Spiro، مانویت کا جانشین ہے، جس کے ارتقا میں اشوری، ایرانی، مسیحی اور اسلامی عقائد بڑا حصہ لیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نظام عقائد کے پیچھے ابتدائی معبودوں کو یکسر نظرانداز کر دیا گیا ہے اور اس کی جگہ خدا اور ملک طاؤس کی شخصیت نے لے لی ہے۔ خدا صرف دنیا کا پیدا کرنے والا ہے، اس کا محافظ و نگہبان نہیں۔ وہ کائنات سے بے تعلق ہے۔ مشیت الٰہی کا عملی اور انتظامی آلہ ملک طاؤس ہے، جس کے ساتھ شیخ عدی نے، جو تناسخ کے ذریعے الوہیت تک پہنچ چکا ہے، یکجائی حاصل کر لی ہے۔ ملک طاؤس بدل ذات الٰہی اور ذات حق کا عملی پہلو ہے۔ وہ خدا کے ساتھ واصل ہے۔ اس طرح یزیدیت توحید کی قائل اور مؤید نہیں رہتی، بلکہ اس کی رو سے خدا اور انسان کے مابین وسیلہ قائم کرنے کے لیے کچھ الوہی اور نیم الوہی ہستیوں کا ماننا لازم آتا ہے۔ ملک طاؤس بدی کا معتقد نہیں، بلکہ بدی کا قطعی انکاری ہے۔ وہ خدائی تدبر کا جزو لاینفک ہے اور بدی کی انسانی اور فاعلی کیفیات کے مناسب تصور میں اس کی موجودگی لابدی سمجھی جاتی ہے۔ یزیدی مذہب شیطان پرستی کا حامی نہیں، بلکہ ملک طاؤس ایک ایسا فرشتہ ہے جو معتوب ہو گیا تھا، لیکن توبہ سے دوبارہ خدا کا مقبول بن چکا ہے۔ یزیدی شیطان پر، دوزخ پر یا عقوبت دوزخ پر ایمان نہیں رکھتے۔ یزیدی مذہب کا ٹھوس اظہار طاؤسوں کے کانسی یا لوہے کے مجسموں میں ملتا ہے، جنہیں سنجق کہتے ہیں۔ یہ اکثر بھدی صورتوں میں، لیکن بعض اوقات بہت خوبصورت ایرانی فنکاری کا نمونہ ہوتے ہیں۔ ان کے نام ایسے افراد کے ناموں پر رکھے گئے ہیں جنھوں نے تناسخ کے ذریعے الوہیت کا درجہ حاصل کر لیا ہے، مثلاً داؤد، شیخ شمس الدین، یزید (بن معاویہ)، شیخ عدی، شیخ حسن البصری، منصور الحلاج۔ یزیدیوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان کی نسل دیگر اولاد آدم سے مختلف طریق پر وجود میں آئی، اسی لیے وہ اپنے آپ کو دوسرے انسانوں سے مکمل طور پر الگ تھلگ سمجھتے ہیں، چنانچہ کوئی شخص یزیدی نہیں بن سکتا، جب تک وہ پیدائشی یزیدی نہ ہو۔ ایک یزیدی کے لیے سب سے خوفناک سزا یہ ہے کہ اسے قوم اور برادری سے خارج کر دیا جائے، کیوں کہ اس سے اس کی روح کی قسمت کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے آ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) *Turkish Reader* قسطنطنیہ ۱۹۰۰ء؛ (۲) Mark Sykes: *Journeys in North Mesopotamia*، در *G. J.*، ج ۳۰، لنڈن ۱۹۱۵ء؛ (۳) وہی مصنف: *The Caliph's Last Heritage*، لنڈن ۱۹۱۵ء؛ (۴) Isya Joseph: *Yezidi Texts*، در *The American Journal of Semetic Languages*، ج ۲۵، ۱۹۰۷ء وغیرہ۔

○

یعقوب : (علیہ السلام) حضرت اسحاق علیہ السلام[رک بآں]کے بیٹے، حضرت ابراہیم علیہ السلام[رک بآں]کے پوتے اور بنی اسرائیل کے بانی۔

جب حضرت اسحقؑ کی عمر چالیس سال کی ہوئی تو انھوں نے ایک آرامی خاتون رفقہ (Robekah) یا بقول الکسائی (۱: ۱۵۳) ربابا بنت بتوئیل سے شادی کر لی (البدایہ، ۱: ۱۹۴؛ الطبری، ۱: ۳۵۴؛ تکوین، ۲۵: ۱۹ تا ۲۱)۔ ان کی یہ زوجہ بانجھ نکلیں، جس کی بنا پر بیس سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود ان کے ہاں کوئی اولاد نہ ہوئی، چنانچہ حضرت اسحقؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی اور جلد ہی اس کی قبولیت کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ مقررہ مدت گزرنے کے بعد دو توأم بچے پیدا ہوے۔ ان میں سے اول پیدا ہونے والے بچے کا نام عیسو (عیص، عیصو Esau) اور بعد میں تولد ہونے والے کا نام یعقوب رکھا گیا (الطبری، ۱: ۳۵۴)۔ قرآن کریم (۲۱[الانبیآء]: ۷۲)، سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یعقوبؑ کی ولادت حضرت ابراہیمؑ کی حیات طیبہ ہی میں ہوئی تھی، اسی بنا پر ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادہ ن۔ ف۔ ل) نے اس جگہ نافلہ کے معنی پوتے کے لیے ہیں۔

اپنے بھائی عیسو سے ناچاقی کے بعد حضرت یعقوب علیہ السلام کے لیے ترک وطن کرنا ناگزیر ہو گیا، چنانچہ وہ اپنی والدہ کے کہنے پر حاران (پاندان) چلے گئے، جہاں ان کے ماموں لابان (Laban) کی سکونت تھی (الکسائی: قصص، ۱: ۱۵۳ بعد)۔ ماموں نے ان کی خوب آؤ بھگت کی اور سات سال تک ان کے ہاں ٹھہر کر بکریاں چرانے کی شرط پر ان کا اپنی بڑی بیٹی لیہ (Leah) سے اور پھر اسی شرط پر اپنی چھوٹی بیٹی راحیل (Rachel) سے نکاح کر دیا۔ لیہ کے بطن سے حضرت یعقوب کے ہاں چھے بیٹے پیدا ہوے۔ ان کی وفات کے بعد (الکسائی، ۱: ۱۵۴) حضرت یعقوبؑ نے اس کی چھوٹی بہن راحیل سے نکاح کر لیا۔ ان سے دو لڑکے یوسف اور بنیامین پیدا ہوے۔ اس طرح حضرت یعقوب علیہ السلام کے کل بیٹوں کی تعداد تمام بیویوں وغیرہ سے بارہ ہے، جس سے بنی اسرائیل[رک بآں]کے مستقل بارہ خاندان نکلے، جن کا قرآن مجید میں متعدد جگہ ذکر ہے۔

حضرت یعقوب نے بیس سال اپنے ماموں کے پاس رہنے کے بعد جب اپنے وطن جانا چاہا تو ان کے ماموں نے ان کو بہت سا مال و دولت دے کر رخصت کیا، چنانچہ وہ فلسطین میں دوبارہ اپنے آبائی وطن میں لوٹ آئے (.Encyclopaedia Brit، بذیل مادہ)۔ اب ان کے اپنے بڑے بھائی عیسو سے، جو حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی بیٹی سے نکاح کر کے ان کے داماد بن چکے تھے، مصالحت ہو گئی تھی، چنانچہ انھوں نے کنعان میں سکونت اختیار کر لی۔ یہیں حضرت یوسفؑ [رک بآں]کے ساتھ ان کے بھائیوں نے بدسلوکی کی اور ان کو غلام بنا کر فروخت کر دیا۔ اس کے نتیجے میں حضرت یوسفؑ مصر پہنچے اور فضل خداوندی سے عزیز مصر بن گئے۔ بعدازاں حضرت یوسفؑ نے یہیں اپنے بھائیوں اور والدین کو بلا بھیجا۔ قیام مصر ہی کے دوران میں حضرت یعقوبؑ نے وفات پائی اور وہیں دفن کیے گئے۔

قرآن کریم میں حضرت یعقوب علیہ السلام کا ذکر ان برگزیدہ انبیاء میں کیا گیا ہے جو اللہ کی بارگاہ میں بطور خاص مقرب تھے اور ان پر صحائف نازل ہوے اس بنا پر ان کو بارگاہ خداوندی سے اسرائیل (اسرا: عبد، ایل: اللہ) کا لقب ملا اور ان کی اولاد بنو اسرائیل کہلائی، تاہم قرآن مجید میں ان کا، ان مجمل یا ضمنی ذکر[رک بہ یوسف]کے علاوہ بہت کم تذکرہ کیا گیا ہے۔ قرآن مجید (۱۲[یوسف]: ۳۸) سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ مستقل شریعت پر عمل پیرا تھے، جو شریعت ابراہیمی تھی اور انھوں نے لوگوں کو اس کی دعوت بھی دی۔ غالباً ان کو اہل کنعان کی طرف مبعوث کیا گیا تھا۔ اسلامی ادب میں ان کا ذکر ایک غم زدہ، مبتلائے مصیبت اور انتہائی صابر و شاکر نبیؑ کے طور پر تمثیلی پیرائے میں کثرت سے ملتا ہے۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ (۲) کتب تفسیر و قصص قرآنیہ؛ (۳) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ۱: ۱۹۳ تا ۲۱۹، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۴) عہد نامہ قدیم، تکوین، باب ۲۵ تا ۵۰؛ (۵) Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ Jacob؛ (۶) Hebrew Encyclopaedia، بذیل مادہ Jacob؛ (۷) Eisenberg: Abraham rider arab legende، ۱۹۱۲ء۔

○

یوسفؑ بن یعقوبؑ : (بائبل) قرآن مجید میں مذکور بنی اسرائیل کے جلیل القدر نبی اور اسی نام کی ایک ہردلعزیز داستان کے مرکزی کردار۔ یوں تو قرآن مجید میں ان کا ذکر دو اور سورتوں (۶ الانعام: ۸۴؛ ۴۰ المومن: ۳۴) میں بھی آتا ہے، مگر ان کا

خصوصی ذکر سورہ یوسف[رک بآں]میں بالتفصیل کیا گیا ہے۔ ان کے اس قصے کو احسن القصص، یعنی پیرایہ بیان کے لحاظ سے بہترین قصہ قرار دیا گیا ہے اور قرآن مجید نے اپنی معجزانہ فصاحت و بلاغت کے ذریعے اس واقعے میں مضمر عبرت اور بصیرت کے پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے۔ حضرت یوسفؑ حضرت یعقوبؑ کی چوتھی بیوی راحیل (بنت لابن) سے پہلی اور مجموعی طور پر (بیٹی سمیت) بارھویں اولاد تھے۔ ان کی پیدائش کا زمانہ تخمیناً ۱۹۲۷ء ق م اور وفات کا ۱۸۱۷ ق م بتایا جاتا ہے۔ (محمد جمیل: انبیائے قرآن، ۱: ۳۰۲ تا ۳۰۳)۔ ان کی پیدائش کے وقت حضرت یعقوبؑ کی عمر ۷۳ سال تھی۔ تورات (پیدائش ۳۰/ ۲۴) کے مطابق حضرت یعقوبؑ نے نومولود کا نام "یوسف" اس لیے رکھا کہ خداوند مجھ کو ایک اور بیٹا بخش دے۔ بنا بریں عبرانی زبان میں "یوسف" کے معنی اضافہ و برکت کے ہیں (دیکھیے The Jewish Encyclopaedia ۷: ۲۴۶ تا ۲۴۷)، چنانچہ حضرت یوسفؑ کے بعد ان کے ایک اور بھائی بنیامین کی ولادت ہوئی۔

حضرت یعقوبؑ چونکہ حضرت یعقوبؑ کے بڑھاپے کی اولاد تھے اور پھر آئندہ نبی بھی بننے والے تھے، نیز وہ اپنے تمام بھائیوں کی نسبت زیادہ حسین و جمیل اور ذہین و فطین تھے، اس لیے حضرت یعقوبؑ کو ان سے دوسرے بیٹوں کی بہ نسبت زیادہ محبت تھی اور اسی محبت و شفقت کے باعث و ہر وقت ان کو اپنے پاس رکھتے تھے، چنانچہ بھائیوں کو ان سے شدید حسد پیدا ہو گیا۔ ان ہی ایام میں حضرت یوسفؑ نے خواب میں گیارہ ستاروں اور سورج چاند کو اپنے سامنے جھکے ہوے دیکھا۔ یہ خواب سنتے ہی حضرت یعقوبؑ سمجھ گئے کہ اللہ تعالی حضرت یوسفؑ کے ذریعے ان کے خاندان پر اتمام نعمت فرمائے گا، مگر اس خیال سے کہ یہ خواب سن کر بھائیوں کو اور زیادہ حسد ہو گا، حضرت یعقوبؑ نے حضرت یوسفؑ کو تاکید فرمائی کہ وہ اپنا یہ خواب ہرگز اپنے بھائیوں کو نہ سنائیں۔ (۱۲[یوسف]: ۴ تا ۵) بہرحال اس خواب کے بعد ادھر والد کی محبت و شفقت میں اضافہ ہوا اور ادھر بھائیوں کے دلوں میں آتش حسد مزید تیز ہو گئی۔ انھوں نے حضرت یوسفؑ کو ٹھکانے لگانے کے بارے میں باہم مشورہ کیا اور روبن (Rauben) یا، بقول ابن کثیر روبیل (البدایہ و النہایہ، ۱: ۲۰۰ ببعد) کے مشورے سے، جو سب سے بڑا تھا، ان کو کسی گہرے کنویں میں پھینکنے پر اتفاق کر لیا۔ انھوں نے اپنے والد سے کمسن یوسفؑ کو اپنے ساتھ صحرا میں لے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت یعقوبؑ نے ان کے ساتھ جانے کی بمشکل اجازت دی (۱۲[یوسف]: ۶ تا ۱۴)، جب بھائی حضرت یوسفؑ کو مقام دو تین Douthan لے گئے تو وہاں ان کو اندھیرے کنویں میں پھینک دیا۔ سترہ سالہ یوسفؑ اس صورت حال سے سخت پریشان ہوے، اس پر اللہ تعالی نے ان کو بذریعہ وحی تسلی دی (آیت ۱۵)۔

برادران یوسفؑ رات گئے گھر واپس آئے اور اپنے والد سے کہا کہ یوسفؑ کو بھیڑیا کھا گیا ہے اور ان کی خون آلود قمیص بھی دکھائی، مگر حضرت یعقوبؑ قمیص کو صحیح اور سالم دیکھ کر سمجھ گئے کہ یہ سب ان کا فریب ہے (آیات ۱۶ تا ۱۹)۔ حضرت یوسفؑ کو جس اندھیرے کنویں میں پھینکا گیا تھا وہ ایک تجارتی شاہراہ پر واقع تھا۔ جب وہاں سے مدیانی تاجروں اور اسمٰعیلی عربوں پر مشتمل ایک قافلہ گذرا اور انھوں نے کنویں میں پانی نکالنے کے لیے ڈول ڈالا تو حضرت یوسفؑ برآمد ہو گئے اور انھوں نے انھیں ایک قیمتی شے سمجھ کر چھپا لیا۔ بعد میں حضرت یعقوبؑ کو مصر میں لا کر فروخت کر دیا گیا (نیز دیکھیے تورات، پیدائش ۳۷/۲۸، البدایہ والنہایہ، ۱: ۲۰۲)۔

مصر میں حضرت یوسفؑ کو عزیز مصر نے خرید لیا، جو مملکت مصر کا وزیر خزائن تھا۔ عزیز مصر نے، جو بے اولاد تھا، حضرت یوسفؑ کو اپنے بیٹوں کی طرح پرورش کیا اور ہر طرح ان کا خیال رکھا۔ اسی کے گھر میں حضرت یوسفؑ سن رشد کو پہنچے۔ اس کے ساتھ ہی حضرت یوسفؑ جو پیکر حسن و جمال تھے، کڑی آزمائشوں سے بھی گزرے۔ عزیز مصر کی بیوی بھی، جسے قرآن مجید میں امرأۃ العزیز کہا گیا ہے اور جو عرف عام میں تالمود کے دیئے ہوے نام زلیخا سے معروف ہے، حضرت یوسفؑ کے لیے سب سے کڑی آزمائش ثابت ہوئی۔ اس نے ایک دن موقع پا کر گھر کے دروازے بند کر لیے اور حضرت یوسفؑ کو اپنی مطلب برآری پر آمادہ کرنا چاہا، مگر حضرت یوسفؑ نے اپنے آپ کو جذبات کی رو میں بہنے سے روکا (آیات ۲۳، ۲۴)۔ جب اس سے بھی ان کی جان نہ چھوٹی تو وہ اپنی آبرو بچانے کے لیے بھاگ کھڑے ہوے۔ زلیخا (زوجۂ عزیز مصر) نے انھیں پکڑنا چاہا تو پیچھے سے ان کی قمیص کا دامن پھٹ گیا۔ اسی حالت میں دونوں باہر آئے تو دیکھا کہ عزیز مصر باہر کھڑا ہے۔ اس پر زلیخا نے پینترا بدلا اور الٹا یوسفؑ پر الزام لگا دیا (آیہ ۲۵)۔ حضرت یوسفؑ نے اس کی

تردید کی، جب تحقیق کی گئی تو حضرت یوسفؑ کی پاک دامنی ثابت ہو گئی (آیات ۲۶ تا ۲۹)۔

اس واقعے کا جب مصر کے اونچے طبقے میں چرچا ہوا تو زلیخا کی رسوائی ہونے لگی، جس پر اس نے زنان مصر کی ایک مخصوص محفل منعقد کی اور تمام حاضر خواتین کو ہاتھوں میں پھل اور ان کو کاٹنے کے لیے چھریاں فراہم کیں۔ پھر اسی حالت میں یوسفؑ کو ان کے سامنے آنے کو کہا۔ حضرت یوسفؑ جوں ہی ان کے سامنے آئے تو انھوں نے بیساختگی میں پھلوں کے بجائے اپنی اپنی انگلیاں زخمی کر لیں اور ان کے حسن و جمال اور ان کی عفت و پاکدامنی کو دیکھ کر عش عش کر اٹھیں۔ اس موقع پر عزیز مصر کی بیوی نے دوبارہ دھمکی دی اور کہا کہ اگر یوسفؑ نے ان کی بات نہ مانی تو وہ قید کردیا جائیگا۔ چنانچہ عزیز مصر نے کچھ اپنی بیوی کے کہنے سے اور کچھ محض اپنی بدنامی کے خیال سے حضرت یوسفؑ کو زندان میں ڈال دیا (آیات ۳۰ تا ۳۵)۔

حضرت یوسفؑ جلد ہی اپنے حسن کردار کی بنا پر زندان میں ہر دلعزیز ہو گئے۔ تورات کے مطابق داروغہ زندان نے تمام قیدیوں کو ان کے سپرد کر دیا۔ اب وہی قید خانے کے اصل حاکم تھے (پیدائش ۲۱/۲۹ تا ۲۳)۔ یہیں ہم حضرت یوسفؑ کو پہلی مرتبہ تبلیغ و دعوت دیتے ہوے پاتے ہیں۔ یہاں حضرت یوسفؑ نے دو قیدیوں کو جو ان کے خوابوں کی تعبیر بتائی وہ درست ثابت ہوئی۔ جس پر ایک قیدی نے ایک مدت کے بعد بادشاہ کو اس کے ایک خواب پر پریشان دیکھا۔ تو یوسفؑ کا تذکرہ کر دیا۔ اس طرح یوسف علیہ السلام کو قید سے رہائی ملی۔

پھر جب بادشاہ نے حضرت یوسفؑ کے ساتھ بات چیت کی تو وہ ان کے علم و فیض سے بڑا متاثر ہوا اور انھیں اپنے پاس رہنے کو کہا۔ حضرت یوسفؑ نے بادشاہ کو اپنی خدمات پیش کرتے ہوے فرمایا: "ملک کے خزانے میرے سپرد کر دیجیے، میں حفاظت کرنے والا ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں" چنانچہ بادشاہ نے حضرت یوسفؑ کا فوری طور پر اس عہدے پر تقرر کر دیا (۱۲ [یوسف]: ۴۵ تا ۵۵)۔

اب حضرت یوسفؑ نے حکمران بننے کے بعد آنے والے سالوں کے لیے غلہ ذخیرہ کرنے کا سلسلہ جاری رکھا، تاآنکہ قحط اور خشک سالی کے وہ بھیانک سات سال شروع ہو گئے جن کی بادشاہ مصر کے خواب میں نشان دہی کی گئی تھی، چنانچہ حضرت یوسفؑ نے غلے کی راشن بندی کر دی۔ شدہ شدہ یہ خبر کنعان میں حضرت یعقوبؑ کے پاس بھی پہنچی، جو ان دنوں غلے کی شدید قلت محسوس کر رہے تھے۔ انھوں نے اپنے بیٹوں کو غلہ لانے کے لیے مصر بھیجا۔ حضرت یوسفؑ نے انھیں پہچان لیا، ان کی خوب آؤ بھگت کی اور باتوں باتوں میں ان سے کہلوا لیا کہ ان کا ایک بھائی اور بھی ہے۔ حضرت یوسفؑ نے ان کو غلہ دے کر واپس بھیجا اور تاکید کی کہ آئندہ اپنے گیارہویں بھائی کو بھی ہمراہ لائیں۔ اس دوسرے سفر میں انھوں نے غلہ تو دیا مگر ایک تدبیر سے اپنے بھائی بنیامین کو اپنے پاس رکھ لیا (آیات ۴۸ تا ۷۷)۔

جب یہ خبر غمزدہ باپ کو پہنچی تو ان کا غم سے براحال ہو گیا، مگر انھوں نے اس موقع پر بھی صبر جمیل کا مظاہرہ کیا (آیات ۷۸ تا ۸۷)۔ اب جو برادران یوسفؑ مصر گئے تو ان کا تمام دم خم ختم ہو چکا تھا۔ انھوں نے نہایت لجاجت کے لیے غلہ مانگا اور ان کے حال پر رحم کی درخواست کی۔ اس پر اذن خداوندی سے حضرت یوسفؑ نے خود کو ان پر ظاہر کر دیا اور اس موقع پر ان کے سر احساس ندامت سے جھک گئے مگر حضرت یوسفؑ نے کمال عفو کا مظاہرہ کرتے ہوے ان کو معاف فرما دیا (آیات ۸۸ تا ۹۲) اب حضرت یوسفؑ نے اپنی قمیص اتار کر ایک شخص کے حوالے کی تاکہ ان کے باپ کے چہرے پر ڈالی جائے، جس سے ان کی بینائی عود کر آئے گی اور پھر ان کے تمام اہل خانہ کو مصر لانے کی ہدایت کی۔ اس ملاقات کے موقع پر حضرت یوسفؑ کے والد، والدہ اور گیارہ بھائیوں نے ان کے سامنے تعظیمی سجدہ کیا۔ اس پر حضرت یوسفؑ نے اپنے والد کو اپنا پرانا خواب یاد دلایا اور فرمایا کہ اس خواب کی یہی تعبیر ہے (آیات ۹۴ تا ۱۰۰) حضرت یوسفؑ آخر میں حسن خاتمہ کی دعا مانگتے ہیں۔ حسب روایت یہود انھوں نے ۱۱۰ سال کی عمر پاکر مصر ہی میں انتقال کیا اور وصیت کی کہ جب بنی اسرائیل یہاں سے ہجرت کر کے جائیں تو ان کے تابوت کو بھی اپنے ہمراہ لے جائیں (پیدائش، ۵۰/۲۴ تا ۲۵)، چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے جب اس واقعے کے تقریباً چار سو برس بعد مصر سے ہجرت کی تو حضرت یوسفؑ کی نعش ان کے ہمراہ تھی۔ فی الوقت ان کا مزار نابلس میں بیان کیا جاتا ہے (دیکھیے The Jewish Encyclopaedia، ۷: ۲۴۶، جہاں ان کے مزار کی تصویر بھی دی گئی ہے)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

یُوشع بن نون : جن کا نام بائبل میں Joshua یشوع بن نون ہے۔ قرآن کریم میں ان کا ذکر نام کے ساتھ نہیں ہے، مگر ان کی طرف حوالہ آیا ہے۔ جب حضرت موسیٰؑ اپنی قوم کو ارض مقدس لے جانا چاہتے تھے اور بنی اسرائیل جبارون (عمالقہ) سے لڑنے سے جی چراتے تھے تو صرف دو خدا ترس آدمیوں نے آپ کا ساتھ دیا تھا (۵ المائدہ : ۲۱ تا ۲۵) یہ یوشع (یشوع) اور کالب (Caleb) ہیں۔ اسی طرح نوجوان خادم (قرآن: فتیٰ؛ بائبل: نعر، کتاب خروج، ۳۳: ۱۱) کو حضرت موسیٰؑ ساتھ لے کر حضرت خضر سے ملنے گئے تھے اور جس کا نام قرآن مجید میں نہیں ہے (۱۸ [الکہف]: ۶۲ تا ۶۴)؛ وہ یوشع کے سوا کوئی اور نہیں۔

اسلامی قصے میں ایسی تفصیلات بھی ہیں جو بائبل میں نہیں۔ یہ فریضہ یوشعؑ کے سپرد کیا گیا کہ مصریوں کو صحیح دین قبول کرنے کی دعوت دیں۔ حضرت موسیٰؑ کی زندگی ہی میں یوشع نبوت سے سرفراز ہو جاتے ہیں۔ تاکہ حضرت موسیٰؑ کی زندگی کا خاتمہ اطمینان و سکون کے ساتھ ہو۔ عربی روایت اس بارے میں مختلف ہے کہ جبارون (عمالقہ) پر فتح موسیٰؑ کے زمانے میں ہوئی یا یوشع کے زمانے میں یوشع کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فتح کے بعد یوشع نے چاہا کہ مال غنیمت جمع کر کے قربانی دیں، مگر اس کو جلانے کے لیے آسمانی آگ نہ آئی، کیونکہ کچھ بددیانتی ہوئی تھی۔ حضرت موسیٰؑ نے ہر قبیلے کے رئیس کو بلایا اور گنہگار کا ہاتھ مصافحے میں حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ سے چمٹ کر رہ گیا۔ الکسائی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت ہارونؑ کے لباس پر ہر قبیلے کی علامت موجود تھی۔ اس وقت گناہگار قبیلے کی علامت ٹیڑھی ہو گئی تھی۔ ایک بیل کا سر، جو سونے سے بنایا گیا تھا اور جواہرات اور موتیوں سے آراستہ تھا، گناہگار کے پاس ملا۔ اسے لے کر غنیمت میں شامل کر دیا گیا۔ اس وقت ایک آگ اتری، جس نے اس قربانی کو جلا دیا اور اس کے ساتھ بیل کا سر اور گنہگار یہودی بھی بھسم ہو گئے۔ چالیس دن تک یوشع اس قابل نہ ہوئے کہ دریائے اردن کو عبور کریں۔ انھوں نے دعا کی اور دریا کے دونوں کناروں کی پہاڑیاں پل بن گئیں، جس پر سے ان کی قوم گزر گئی (الکسائی)۔ چھ دن تک اریحا (Jericho) کا محاصرہ رہا اور ساتویں دن کرنا کی آواز پر اس کی دیواریں گر پڑیں۔ تاریخ طبری (۱: ۵۵۸) میں ایک روایت ہے کہ بادشاہ طالوت نے جس مردہ کو بلا کر حاضر کیا تھا، اس سے مراد حضرت یوشع ہی ہیں، مگر یہ روایت کسی اور کے ہاں نہیں ملتی۔

مآخذ : (۱) تفاسیر القرآن، بذیل ۵ [المائدہ]: ۲۱ تا ۲۵ و ۱۸ [الکہف]: ۶۱؛ (۲) بائبل (عہد نامۂ قدیم)، خشوع؛ (۳) الطبری: تاریخ، لائیڈن، جلد اول، ص ۴۱۴ تا ۴۲۹ و ۵۰۳ تا ۵۲۸ و ۵۵۸؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع بولاق، ۱: ۷۸ تا ۷۹؛ (۵) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ (۶) الکسائی: قصص الانبیاء، طبع Eisenberg؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱: ۳۱۹ تا ۳۲۵، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۸) ص ۱۸۲ تا ۱۸۵ء۔

○

(حضرت) یُونسؑ : بن متیٰ، اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ نبی، جنھیں وحی اور صالحیت کے اعلیٰ مقامات سے نوازا گیا اور اہل نینوی کی رشد و ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا گیا تھا۔ تورات میں حضرت یونسؑ کا نام یوناہ (یا یوناہ Jonah) بن اماتای (نیز امتی Amittai) مذکور ہے اور اسی نام سے ایک صحیفہ بھی موجود ہے۔

حضرت یونس علیہ السلام کے عہد کا تعین کرنے والوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام بخاریؒ نے الصحیح میں ان کا نام اپنی دانست اور تحقیق کے مطابق حضرت موسیٰؑ و شعیبؑ اور حضرت داؤدؑ و لقمانؑ کے درمیان درج کیا ہے (دیکھیے کتاب الانبیاء، باب ۳۵)۔ ابن کثیر نے البدایہ و النہایہ میں حضرت موسیٰؑ سے پہلے ان کا نام اور احوال درج کیے ہیں۔ شاہ عبدالقادر نے سورۃ الانبیاء کے سلسلے میں موضح القرآن میں حضرت یونسؑ کو حضرت حزقیلؑ کا ہم عصر قرار دیا ہے۔ بہرحال حضرت یونسؑ کا زمانہ آٹھویں صدی قبل مسیح کے وسط میں متعین کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید میں حضرت یونسؑ کا ذکر چھے مقامات پر آیا ہے: (دیکھیے (معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

حضرت یونسؑ کو ایک لاکھ سے زائد انسانوں کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا تھا۔ انھوں نے ایک مدت تک اپنی قوم کو پیغام حق سنایا اور توحید کی طرف بلایا، لیکن اس نافرمان اور سرکش قوم نے ایک نہ سنی۔ جب حضرت یونسؑ نے دیکھا کہ قوم کفر و شرک کو چھوڑنے کے

لیے تیار نہیں تو وہ قوم سے مایوس ہو کر ان کے لیے عذاب الٰہی کی بددعا کرتے ہوئے غصے اور خفگی کے عالم میں قوم کو کفر کی حالت میں چھوڑ کر شہر سے نکل کھڑے ہوئے۔ قوم سے بھاگ کر وہ ایک کشتی میں سوار ہو گئے۔ سواریوں سے بھری ہوئی کشتی طوفانی موجوں کی لپیٹ میں آ گئی اور قریب تھا کہ کشتی لہروں کی نذر ہو جائے۔ کشتی والوں نے اپنے عقیدے کے مطابق یہ نتیجہ نکالا کہ کشتی میں کوئی ایسا غلام سوار ہو گیا ہے جو اپنے آقا سے بھاگ کر آیا ہے اور اس کی وجہ سے کشتی کو ڈوب جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا ہے' لہٰذا اہل کشتی کی سلامتی اسی بات میں ہے کہ اس بھاگے ہوئے غلام کو کشتی سے نکال کر باہر کیا جائے' چنانچہ انھوں نے فیصلہ کیا کہ قرعہ اندازی کے ذریعے ایسے غلام کا پتا چلایا جائے اور جس کے نام قرعہ نکلے اسے پانی میں پھینک دیا جائے تاکہ باقی سب لوگ بچ سکیں۔ جب قرعہ اندازی ہوئی تو قرعہ حضرت یونسؑ کے نام نکلا' مگر ان کی پیغمبرانہ معصومیت' پاک بازی اور نیک صورت کو دیکھ کر اہل کشتی کو یہ گوارا نہ ہوا کہ انھیں طوفانی لہروں کے سپرد کر دیا جائے۔ تین مرتبہ قرعہ اندازی کی گئی اور ہر مرتبہ انھیں کا نام نکلا۔ بالآخر حضرت یونسؑ پانی میں کود پڑے' جہاں انھیں ایک وہیل مچھلی نے نگل لیا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس مچھلی کو حکم تھا کہ وہ اللہ کے رسول کو نہ کھائے اور نہ کوئی گزند پہنچائے۔ مچھلی کو صرف نگل لینے کی اجازت تھی' خوراک اور غذا بنانے کی اجازت قطعاً نہ تھی۔ مچھلی انھیں نگلنے کے بعد اپنے پیٹ میں اتھاہ پانیوں میں گھومتی پھرتی رہی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس مچھلی کو ایک اور بہت بڑی مچھلی نے نگل لیا تھا۔ اسی لیے قرآن مجید نے فرمایا: (۲۱ [الانبیآء]: ۸۷) اذن الٰہی کے بغیر قوم کو چھوڑ کر غصے کے عالم میں نکل کھڑے ہونے کو انھوں نے اپنی جان پر ظلم کے مترادف سمجھا' چنانچہ پریشانی اور غم کے عالم میں ندامت و توبہ کا اظہار کیا (۲۱ [الانبیآء]: ۸۷)' نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی پکار کو سن لیا اور انھیں غم سے نجات دے دی۔ جب اللہ تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی تو مچھلی کو حکم دیا کہ وہ حضرت یونسؑ کو اگل دے' چنانچہ مچھلی نے انھیں ساحل پر ایک چٹیل میدان میں اگل دیا۔ مچھلی کے پیٹ کے اندر رہنے کی وجہ سے وہ بڑے کمزور' ناتواں اور مضمحل ہو چکے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے وہاں حضرت یونسؑ کی صحت کی بحالی کے لیے ایک بیلدار درخت اگا دیا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کدو کی بیل تھی۔ پھر جب وہ تندرست و توانا ہو گئے تو انھیں حکم ہوا کہ اپنی قوم کے پاس چلے جائیں' جو ان کی غیر حاضری میں توبہ کر کے ایمان لا چکی تھی (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۳۹ تا ۱۴۸)' اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی اور ان کے ایمان کی تصدیق فرمادی' چنانچہ موعودہ عذاب ان سے ٹل گیا۔ حضرت یونسؑ حکم الٰہی کے مطابق دوبارہ اپنی قوم میں جا کر ان کی رہنمائی کرنے لگے اور ان کی قیادت میں ان کی قوم امن و سکون سے زندگی بسر کرنے لگی۔ حضرت یونسؑ کی قوم تنہا ایسی قوم ہے۔ جس نے عذاب سے فوراً پہلے توبہ کر لی اور عذاب ان سے ٹل گیا۔

حضرت یونسؑ کے قصے میں عبرت و موعظت کا بڑا سامان ہے۔ اس سے یہ سبق ملتا ہے کہ ہر شخص کے لیے احکام الٰہی کی اطاعت و پابندی ضروری ہے۔ عصیان اور نافرمانی سے انسان عذاب میں گرفتار ہو جاتا ہے اور توبہ و استغفار سے نافرمان اور عاصی انسان عذاب الٰہی سے بچ بھی سکتا ہے۔ اہل ایمان کو مژدہ سنایا کہ اپنے گناہوں کا اعتراف و اقرار کر کے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی جائے تو مصائب و آلام سے نجات مل جاتی ہے۔

حضرت یونسؑ کے مچھلی کے پیٹ میں رہنے کی مدت کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں: (۱) چالیس دن؛ (۲) سات دن؛ (۳) تین دن؛ (۴) صبح سے شام تک۔

یہ تو حقیقت ہے کہ معجزات ہمیشہ محیر العقول ہوتے ہیں اور سننے والے اور دیکھنے والے حیران و ششدر رہ جاتے ہیں' لیکن چند افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو معجزات کو قبول کرنے سے خواہ مخواہ گریز کرتے ہوئے عجیب و غریب تاویلیں کرتے ہیں۔ ایسے لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور وہ جو اور جیسے چاہتا ہے کرتا ہے۔ پھر معجزات تو ایسے نادر الوقوع امور اور واقعات کا نام ہے کہ جن کے کرنے سے انسان عاجز ہوتا ہے۔ جدید انکشافات اور سائنسی معلومات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ حضرت یونسؑ اور حوت (وہیل مچھلی) کا معجزہ محیر العقول اور نادر الوقوع ضرور ہے' لیکن ناممکن الوقوع نہیں (دیکھیے سید شیر محمد: حضرت یونسؑ اور واقعہ حوت' در ترجمان القرآن لاہور' جنوری ۱۹۷۸ء)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

○

یہود: قرآن مجید میں الیہود یہودیا' صیغہ جمع "ہودا" اور "اَلَّذِیْنَ ہَادُوْا" (جو لوگ یہودی بن گئے)' نیز بنی اسرائیل اور آل عمران کی اصطلاحیں کم و بیش مترادفات کے طور پر استعمال ہوئی ہیں۔ اگرچہ "یہودی" کی اصطلاح یا تو قدیم سلطنت یہودا کے باشندوں' یا یہودا بن یعقوب علیہ السلام کی اولاد یا مذہب یہود پر عامل شخص کے لیے مخصوص ہوتی ہے اور بنی اسرائیل (اولاد یعقوبؑ) کا لفظ وسیع تر مفہوم رکھتا ہے اور حضرت اسرائیل یعنی یعقوبؑ کے تمام بیٹوں کی اولاد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

تاریخ: حضرت ابراہیم علیہ السلام (نواح ۱۸۰۰ ق م)' عراق کے باشندے تھے۔ جب انھوں نے اپنے عہد کی ستارہ پرستی کے خلاف تن تنہا علم جہاد بلند کیا تو نمرود[رک باں] یا ان کی قوم نے ایذا رسانی کے درپے ہو کر ان کو آگ میں زندہ جھونک دیا' جس سے اللہ تعالیٰ نے نجات دی اور محفوظ رکھا۔ بعد میں وہ بڑی مشکلوں سے گزرتے ہوئے مصر اور پھر کنعان (فلسطین و شام) میں آ بسے' پھر انھوں نے اپنے آدھے کنبے یعنی بی بی ہاجرہ (جو یہودی مفسرین تورات کے مطابق مصر کے بادشاہ کی بیٹی تھیں) اور ان کے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو مکہ معظمہ میں بسایا اور خود بی بی سارہ اور ان کے بیٹے حضرت اسحاقؑ کے ساتھ فلسطین میں مقیم رہے' جہاں الخلیل میں اب تک ان کا مزار مبارک موجود ہے۔ حضرت اسحاقؑ کے فرزند حضرت یعقوبؑ تھے' جن کی اولاد بنی اسرائیل کے نام سے موسوم ہے۔

اس زمانے میں شاہی فلسطینی نسل کا ہیکسوس خانوادہ (۱۷۰۰ ق م تا ۱۵۸۰ ق م)' مصر پر بھی قابض تھا۔ حضرت یعقوبؑ کے زمانے میں فلسطین میں سخت قحط پڑا اور وہ ترک وطن کر کے مصر میں آ بسے۔ ان کے قابل فرزند حضرت یوسفؑ کو حکمرانوں کا ہم وطن ہونے کے سبب اس میں کوئی دشواری پیش نہ آئی کہ عزیز مصر اور مختار کل وزیر بن جائیں۔ چند نسلوں کے بعد شاہ گردی ہوئی اور ایک مصری خانوادہ برسراقتدار آیا تو پرانے منظور نظر معتوب بلکہ مقہور بن گئے۔

فرعون رعمیس دوم کے زمانے میں یہودیوں سے نفرت اتنی بڑھ گئی کہ قرآن اور تورات دونوں کے مطابق نوزائیدہ یہودی بچوں میں سے اولاد نرینہ کو قتل کر دیا جاتا تھا۔ حضرت موسیٰؑ اسی زمانے میں پیدا ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کی اور خود فرعون کے گھر میں ان کی پرورش ہوئی' بڑے ہونے پر ان کے ساتھ ان کے بھائی حضرت ہارونؑ کو بھی نبی بنا دیا گیا۔ دونوں نے فرعون کو توحید کی دعوت دی۔ مگر فرعون اور اس کے لوگوں نے اسے تسلیم نہ کیا۔ آخر مایوس ہو کر حضرت موسیٰؑ نے اپنی ساری قوم کے ساتھ اجتماعی' لیکن خفیہ طور پر ترک وطن کیا تاکہ دریا پار فلسطین یا عرب جا کر آباد ہوں۔ فرعون نے تعاقب کیا اور ۱۲۷۰ تا ۱۲۶۰ ق م میں دریا میں ڈوب مرا۔ بعد میں لاش برآمد ہوئی تو اسے مومیا لگا کر دفن کیا گیا۔ ۱۸۸۱ء میں یہ دوبارہ دستیاب ہوئی اور اب اسے قاہرہ کے عجائب خانے میں رکھا گیا ہے۔

خروج مصر کے بعد کے حالات قرآن مجید میں یہ بیان ہوئے ہیں کہ بنی سرائیل بعض بت پرست قبیلوں سے گزرے تو حضرت موسیٰؑ سے مطالبہ کیا کہ ان کے لیے بھی کوئی بت بنا دیں ۷[الاعراف]: ۱۳۸) پھر حضرت موسیٰ' نے چلہ کشی کی (اس اثنا میں ان پر الواح تورات نازل ہوئیں) تو ان کے زمانہ غیبت میں سامری نامی سنار نے ایک گوسالہ بنایا' جس سے ڈکار کی آواز آتی تھی اور اس کے بہکانے پر بہت سے لوگ اسے خدا مان کر اس کی پوجا کرنے لگے۔ حضرت موسیٰؑ نے واپسی پر انھیں سرزنش کی اور کفارہ مقرر کیا۔ اس طرح حضرت موسیٰؑ نے ان سے کہا کہ ارض مقدس (فلسطین) پر چل کر قبضہ کر لو (۵[المائدۃ]: ۲۱) تو بنی اسرائیل نے وہاں کی عرب آبادی (عمالقہ) کا خوف ظاہر کر کے چلنے سے انکار کیا۔ اس پر وہ صحرائے تیہ میں چالیس سال تک بھٹکتے اور حیران و سرگردان پھرتے رہے۔ اس اثنا میں حضرت ہارونؑ اور پھر حضرت موسیٰؑ کا بھی انتقال ہو گیا۔ حضرت اشموئیل کے زمانے میں انھوں نے پیغمبر کے علاوہ ایک الگ بادشاہ اور سپہ سالار بھی مقرر کیے جانے کی خواہش کی تاکہ ان لوگوں سے جنگ کریں جنھوں نے ان کو گھربار اور بیوی بچوں سے نکال باہر کر دیا تھا (یہ کینہ اور حکومت میں تفریق کا آغاز تھا)۔ پھر طالوت یعنی بادشاہ ساؤل (Saul) کی ہمراہی میں انھوں نے جالوت (Goliath) نامی حکمران کو قتل کر کے فلسطین کے کچھ حصے پر قبضہ کر لیا۔ طالوت کے بعد حضرت داؤدؑ اور پھر ان کے صاحبزادے حضرت سلیمانؑ حکمران ہوئے۔ حضرت داؤدؑ کی الہامی نظموں (زبور)' فولادی صنعت' زرہ سازی اور اصول فرمانروائی کے سلسلے میں الہامی احکام و ہدایت کا ذکر ملتا ہے۔ حضرت سلیمانؑ کے سلسلے میں ان کے عالم شہزادگی ہی میں

عظیم فراست' جنات کی تسخیر (جو عبادت گاہیں' مجسمے اور بڑی دیگیں بناتے تھے)' ایک دن میں ایک ماہ کا سفر کرنے والے اڑن کھٹولے' پرندوں سے بات چیت' یمن کی ملکہ سبا (بلقیس) کے آنے اور ان پر ایمان لانے کا ذکر ہے۔

حضرت سلیمانؑ کے بعد کی خانہ جنگی: پھر بابلیوں (بخت نصر) اور رومیوں کے حملوں اور یہود کے فلسطین سے نکالے جانے کا' ناموں کی تصریح کے بغیر' اجمالی ذکر ہے۔ بعض اور انبیا کا بھی مختصر ذکر ہے' بعض کا نام لیے بغیر (مثلاً "یوشعؑ اور اشموئیلؑ") اور بعض کا نام کے ساتھ۔ ان میں سے حضرت یعقوبؑ سے قبل کے انبیا کو چھوڑ دیں تو حضرت الیاسؑ اور حضرت الیسعؑ کا ذکر بہت مجمل ہے۔ حضرت زکریاؑ کے بڑھاپے میں بانجھ بیوی سے اولاد کا ہونا اور حضرت عیسیٰؑ کا تفصیل سے ذکر ہے' لیکن اس کا تعلق یہود سے زیادہ نصاریٰ سے ہو گا' البتہ حضرت عزیرؑ کا حال قابل ذکر ہے۔ یہ سو برس تک سوتے رہے اور معجزہ یہ ہوا کہ سواری کا گدھا مر کھپ گیا' لیکن ساتھ کا توشہ جوں کا توں رہا۔ پھر خدا نے گدھے کو بھی زندہ کر دکھایا۔

قرآن مجید میں انبیاے بنی اسرائیل کی سیرتیں اسوۂ حسنہ نظر آتی ہیں۔ بائبل میں ان کی طرف گھناؤنے قصے بھی منسوب کیے گئے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے بیٹے کے زمانے میں یربعام نے' جو بت پرست حریف حکمران تھا' بغاوت اور خانہ جنگی کی تو صرف قتل و خونریزی پر اکتفا نہ کیا' بلکہ حضرت سلیمانؑ اور ان کے آباؤ اجداد پر کذب و افترا کا طوفان بھی باندھا۔ اس کے بعد بخت نصر کے ہاتھوں اصل تورات اور دیگر مذہبی کتابیں تباہ ہو گئیں اور بلا امتیاز سارے یہودی جلا وطن ہو گئے۔ امتداد زمانہ سے اس کا امتیاز باقی نہ رہا کہ کونسی تحریر کس جماعت کے لوگوں کی تیار کردہ ہے اور تباہی میں جو دستاویزیں بچ رہی تھیں وہ سب گڈمڈ ہو گئیں' حتیٰ کہ حضرت موسیٰؑ کی طرف منسوب کتابوں میں خود ان کی موت کا ذکر آ گیا ہے۔

قرآن مجید میں یہودیوں کے موحد ہونے کا ذکر ہے اور یہ بھی آیا ہے کہ ان کو نماز' روزے اور زکوٰۃ کا حکم دیا گیا تھا۔ یہ بھی بیان ہوا ہے کہ ان پر یوم السبت کے احترام کا فرض عائد کیا گیا' جس کا وہ کم لحاظ کرتے ہیں۔ قرآن میں تورات اور زبور کے الہامی کتاب اور بنی اسرائیل کے لیے سامان ہدایت ہونے کا اعتراف کیا گیا ہے۔

قرآن مجید بنی اسرائیل کو اسلام اور نبی عربیؐ پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے اور اس سلسلے میں یاد دلاتا ہے کہ خود تورات و انجیل اور دیگر کتب انبیا میں اس کی پیشینگوئی ہو چکی ہے' یہود کو اپنی مذہبی کتاب میں تحریف اور احکام دین پر عمل نہ کرنے کا الزام دیا گیا ہے اور قدیم بری عادات اور انبیا تک کو ناحق قتل کرنے کے باعث خود حضرت داؤدؑ اور حضرت عیسیٰؑ کی زبانی ان پر لعنت کیے جانے کی یاد تازہ کی گئی ہے۔

عہد اسلام کے حالات: آغاز اسلام کے وقت یہودی عرب کے مختلف حصوں میں نظر آتے ہیں' لیکن مکہ میں جو بڑا تجارتی مقام تھا' حیرت ہوتی ہے' کہ وہ معدوم تھے۔ وہاں کا واحد یہودی جناب عبدالمطلب کے زمانے کا ایک تاجر تھا' جو وقتاً فوقتاً وہاں سامان لا کر بیچتا تھا اور جناب عبدالمطلب نے اس کے مفاد کی بڑی جانفشانی سے حفاظت کی تھی۔ طائف' یمن' بحرین' خیبر' تیماء' فدک' وادی القریٰ' مقنا اور خاص کر مدینہ منورہ میں وہ کافی تعداد میں آباد تھے۔ یمن میں ابرہہ کے حملے سے پہلے یوسف ذونواس نامی بادشاہ نے یہودیت قبول کر لی تھی۔ اہل مدینہ' یعنی اوس و خزرج کا بھی کبھی کبھی اپنے بچوں کو زمانہ ماقبل اسلام میں یہودی بنانا ثابت ہوتا ہے' جیسا کہ الطبری وغیرہ نے آیت لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ کے شان نزول کے سلسلے میں بیان کیا ہے (اسی لیے قرآنی محاورہ "اَلَّذِيْنَ هَادُوْا" کا ترجمہ "یہودی" نہیں' بلکہ یہودی بنے ہوے لوگ کہا جا سکتا ہے) ہجرت کے بعد آنحضرتؐ نے جوف مدینہ کے یہودی باشندوں سے سمجھوتا کر کے ان کو بطور رعیت شہری مملکت مدینہ میں شامل کیا تھا۔ اس بارے میں دستور مملکت کی دستاویز میں جن امور کی صراحت کی گئی ہے ان میں مسلمانوں کے ساتھ ان کی مساوات' جنگ و صلح کا مرکزی مسئلہ ہونا' عدالتی آزادی' مگر آنحضرتؐ کو حاکم اعلیٰ ماننا' ان یہود اور ان کے حلیفوں کا ایک ہی حق رکھنا قابل ذکر ہیں (رک بہ محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم' بذیل مادہ)۔ غزوۂ بدر کے بعد بنو قینقاع نے اور غزوہ احد کے بعد بنو النضیر نے بد عہدی کی اور سب سے آخر میں غزوہ خندق کے دوران میں بنو قریظہ نے غداری کی تھی' جس کی وجہ سے یہود مدینہ سے جلا وطن کر دیئے گئے تھے' تاہم مدینے میں آنحضرتؐ کی وفات تک اکا دکا یہودی موجود تھے' جیسا کہ اس مشہور حدیث میں اشارہ ہے کہ آپؐ کی وفات کے وقت آپؐ کی زرہ ایک یہودی کے

ہاں رہن تھی۔

مدینے کے باہر خیبر ان کا بڑا مرکز تھا۔ بنو النضیر نے یہیں سے محاصرہ غزوہ خندق کا انتظام کیا تھا۔ امن و سلامتی کے تحفظ کے لیے خیبر پر حملہ ناگزیر تھا۔ اس کے نتیجے کے طور پر بنی عذرہ، وادی القریٰ اور فدک بھی بغیر لڑے بھڑے مطیع ہو گئے۔ اس کے بعد یہودیوں سے تعلقات بہتر ہو گئے تھے، چنانچہ بوزنطیوں کے خلاف اختیار کی ہوئی مہم تبوک میں تیما، مقناء اور جرباء اور اذرح والے یہودی خوشی خوشی اسلامی مملکت سے الحاق اور اس کی حفاظت قبول کرتے نظر آتے ہیں اور بظاہر اس زمانے میں بنو عریض کے یہودیوں کو غلے کی صورت میں آنحضرتؐ نے ایک اہم سالیانہ بھی مقرر فرمایا تھا۔

ایک مشہور روایت ملتی ہے کہ آنحضرتؐ نے بستر مرگ پر وصیت فرمائی تھی کہ یہود و نصاریٰ کو جزیرہ عرب سے اور ایک روایت میں، حجاز سے نکال دیا جائے، لیکن ابن القیم (احکام اہل الذمہ، مخطوطہ حیدر آباد، ۱: ۱۵۳) نے لکھا ہے، آنحضرتؐ کے یہود و نصاریٰ کو جزیرہ عرب سے نکالنے کے حکم کے باوجود ان کو یمن سے نہیں نکالا گیا۔ امام شافعیؒ اور احمدؒ بن حنبل نے صرف یہ کہا ہے کہ ان کو مکہ، مدینہ، یمامہ، خیبر، ینبع اور اس کے مخالیف (تعلقوں) کو نکالا جائے گا۔ ان کو تیماء سے بھی نہیں نکالا گیا۔ خیبر وغیرہ سے آنحضرتؐ کی وفات کے بعد یہودیوں کا اخراج حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے۔ خلفاے بنی عباس کے ہاں حاخام یہودی ایک بڑا سرکاری عہدے دار تھا۔ فاطمیوں کے ہاں تو یہودی وزارت تک ترقی کرتے نظر آتے ہیں۔ اسلامی ممالک میں وہ عام طور پر تجارت کے علاوہ علوم و فنون میں بھی خاصا حصہ لیتے رہے، خاص کر طب، ہیئت، فلسفہ وغیرہ میں، مزید برآں عربی کتب کا یورپی زبانوں میں وہ ترجمہ کرتے اور اس طرح اسلامی ثقافت کو پھیلاتے نظر آتے ہیں۔ اب بھی مستشرقین کی جماعت میں ان کی کافی تعداد ہے۔

یورپ کے تمام ممالک میں، روس سے انگلستان تک، بشمول فرانس، ہسپانیہ، جرمنی، اٹلی وغیرہ بارہا یہودیوں پر شدید ترین مظالم ڈھائے جاتے رہے ہیں۔ جب کبھی ایسا طوفان امڈا ہوتا تو ان کو اسلامی ممالک میں کھلے دل سے پناہ دی جاتی رہی۔ ہسپانیہ سے جب وہ جلاوطن کیے گئے تو شمالی افریقہ اور ترکیہ میں آبسے، یورپ میں نصرانیوں کے ہاتھوں ان پر "خدا کشی" کے الزام میں یا دیگر سماجی وجوہ سے جبر و ستم کا سلسلہ ختم ہوتا نظر نہ آیا تو ان کے بعض اہل فکر نے سوچا کہ فلسطین میں جا بسیں۔ سلطان عبدالحمید خان ثانی کے زمانے میں انھوں نے فلسطین خرید لینا چاہا۔ تاریخی وجوہ سے اس تحریک میں یہودیوں کے لیے بڑی کشش بھی تھی، اسی لیے انگریزوں نے ان کو یوگنڈا میں اور روسیوں نے مشرقی ایشیا میں آبسنے کی دعوت دی تو اس میں انھیں کوئی دل کشی نظر نہ آئی۔ پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں چونکہ جرمنی اور آسٹریا میں یہودی خوب چھائے ہوے تھے، اس لیے ان کو توڑ لینے کے لیے انگریزوں نے یہ کہا کہ فتح کے بعد فلسطین میں یہودی وطن قائم کیا جائے گا۔ بدقسمتی سے فلسطین کے مالک یعنی ترکوں نے اس جنگ میں جرمنی کے ساتھ شرکت کر لی تھی، اس لیے بین الاقوامی قانون کے اعتبار سے بھی کوئی پیچیدگی نہ تھی، مگر عربوں نے جنگ میں انگریزوں کا ساتھ دیا تھا اور برطانیہ اور اس کے حلیف ممالک کو اس کا لحاظ کرنا چاہیے تھا۔ انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس فتح کر لیا اور اسے صلیبیوں کی عظیم فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرنس میں طے شدہ برطانوی انتداب کے تحت پہلا برطانوی کمشنر سرہربرٹ سیموئیل (۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵ء) ایک یہودی مقرر ہوا، جس نے یہودی مہاجرین کے لیے فلسطین کے دروازے کھول دیے۔ دنیا بھر کی صیہونی تنظیموں نے کروڑہا روپیہ صرف کر کے یہاں یہودیوں کی آباد کاری کا اہتمام کیا، جس سے علاقے میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور پھر مقامی عربوں اور یہودیوں کے درمیان خونریز فسادات شروع ہوگئے۔ حکومت برطانیہ نے طے شدہ پروگرام کے تحت ۱۹۴۸ء میں فلسطین کا علاقہ یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کر دیا۔ یوں امریکہ، برطانیہ اور فرانس وغیرہ یورپی ممالک کی مدد سے دنیا میں صیہونی حکومت (اسرائیل) کا قیام عمل میں آیا۔ فی الوقت اسرائیل کو مکمل طور پر یورپی ممالک کی پشت پناہی حاصل ہے (باقی حالات کے رک بہ القدس، وغیرہ)۔

۱۹۵۶ء کے اواخر میں اسرائیل نے فرانس اور انگلستان کے ساتھ ساز باز کر کے مصر پر حملہ کیا۔ خود بیت المقدس کا مقدس شہر بھی اسی سال یہودیوں کے مظالم اور چیرہ دستیوں کا شکار ہوا۔ یہ تمام علاقے اسرائیل نے تمام بین الاقوامی قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوے ہتھیا لیے اور اقوام متحدہ کی لگاتار کوششوں اور قراردادوں کے باوجود وہ ابھی تک ان پر قابض ہے۔ ۱۹۷۳ء کی عرب

اسرائیل جنگ میں یہودی نہر سویز کے مشرقی کنارے پر قابض ہو گئے۔ بعد میں کیمپ ڈیوڈ کے سمجھوتے کے تحت اسرائیل نے مصر کا علاقہ واگزار کر دیا' مگر عرب دنیا نے مصر کے اس اقدام کو ناپسند کیا اور اسے عرب لیگ کی رکنیت سے محروم ہونا پڑا' جو بعد میں بحال کر دی گئی۔ ان دو جنگوں نے فلسطینی مہاجروں کی تعداد میں کئی گنا اضافہ کر دیا۔ یہ فلسطینی مہاجر تا حال بیچارگی کے عالم میں کیمپوں میں زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں۔ یہودیوں نے صدیوں تک ان کے آباؤ اجداد کی حفاظت کرنے والے مسلمانوں کی نیکی کا خوب صلہ دیا ہے۔ شاید محسن کشی کی اس سے بدتر مثال دنیا میں کہیں نہ مل سکے گی۔ (حال ہی میں اسرائیل نے عالمی رائے عامہ سے مجبور ہو کر' فلسطینیوں کو داخلی خودمختاری دینے کا معاہدہ کیا ہے' جس کے تحت یاسر عرفات اس کے پہلے منتخب صدر کے طور کام کر رہے ہیں' مگر یہ نوزائدہ فلسطینی حکومت ابھی تک اسرائیل کے رحم و کرم پر ہے)۔

مآخذ : رک بہ یہود' القدس وغیرہ کے مآخذ' در آآآ بذیل مادہ۔

○

☆☆☆

☆☆

فہرست عنوانات
مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں شامل تمام مقالات اردو دائرہ معارف اسلامیہ ہی میں سے لیے گئے ہیں' البتہ ان کی تلخیص شعبے کے ادارتی عملے نے کی ہے' چونکہ متن میں بخوف طوالت مقالہ نگاروں کے نام حذف کردیے گئے ہیں' اس لیے فہرست عنوانات میں ان مقالہ نگاروں کے نام قوسین میں دیے جارہے ہیں جن کے مقالات تلخیص کے بعد اس مجموعہ میں شامل کیے گئے ہیں۔

(فہرست اور متن میں آ آ سے مراد انسائیکلوپیڈیا آف اسلام' لائیڈن اور آ آ آ سے اردو انسائیکلوپیڈیا

تمت بالخیر

جون ۱۹۹۷ء

سال اشاعت ------- ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۷ء

مقام اشاعت ------- لاہور

ناشر ------- محمد سعد الدین، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

طابع ------- ۱۔ میر انٹر پرائیزز، ۷، فیاض روڈ انارکلی، لاہور

۲۔ بٹ برادرز پرنٹرز، مینگل مینشن، رائل پارک، لاہور

بار دوم ------- ربیع الاول ۱۴۲۵ھ/ مئی ۲۰۰۴ء

طابع ------- متین ملک، ادبستان، ۴۳۔ ریٹی گن روڈ۔ لاہور

زیر نگرانی ------- ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ

اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

Shorter

Urdu Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PUNJAB LAHORE

1425 AD /2004 A.H